

SENG · SOARES SANTOPRETE · TOMMASI (Hg.)
Formen und Nebenformen des Platonismus
in der Spätantike

Bezeichnend für Philosophie und Religiosität der römischen Kaiserzeit und Spätantike ist ein hohes Maß an Interaktion zwischen unterschiedlichen Richtungen. Nicht zu unterschätzen ist dabei die Bedeutung eher randständiger und oft exotisch anmutender Strömungen und Texte wie Gnosis, Hermetismus, Chaldaische Orakel etc., die in intensiver Wechselwirkung mit den konventionelleren Spielarten insbesondere des Platonismus stehen. Ausgehend davon nehmen die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes in den Blick, inwiefern die religiösen Veränderungen in der *oikoumene* des Mittelmeerraums durch solche Formen der Philosophie beeinflusst wurden oder umgekehrt auf diese zurückgewirkt haben. Besonderes Augenmerk gilt Formen der Spiritualität, der Kontroverse und der Identitätsbildung in der Diskussion um die kanonische Geltung von Lehmeinungen und autoritativen oder heiligen Texten. Zu nennen sind insbesondere die Auseinandersetzung Plotins mit der Gnosis, die Bedeutung von Orakeltexten für die Entwicklung des spätantiken Platonismus oder der Richtigungskampf zwischen Porphyrios und Iamblichos. Dabei wird deutlich, wie neben Formen offener Übernahme oder Ablehnung zum Teil auch unterschwellige Rezeption zum Tragen kommt.

ISBN 978-3-8253-6696-4

SENG
SOARES SANTOPRETE
TOMMASI (Hg.)

HELMUT SENG
LUCIANA GABRIELA SOARES SANTOPRETE
CHIARA O. TOMMASI (Hg.)
**Formen
und Nebenformen
des Platonismus
in der Spätantike**

Formen und Nebenformen
des Platonismus
in der Spätantike



Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg



Formen
und Nebenformen
des Platonismus
in der Spätantike

Herausgegeben von
HELMUT SENG
LUCIANA GABRIELA SOARES SANTOPRETE
CHIARA O. TOMMASI

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Universität di Pisa

ISBN 978-3-8253-6606-4

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt ins-
besondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2016 Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
Druck: Memminger MedienCentrum, 87700 Memmingen
Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier.

Den Verlag erreichen Sie im Internet unter:
www.winter-verlag.de

VORWORT

Vielfalt ist in besonderem Maße bezeichnend für Philosophie und Reli-
giosität der Spätantike. Zentral ist dabei der Platonismus mit seinen
Formen und Nebenformen, die untereinander in mannigfacher Wechsel-
wirkung stehen. Dies gilt nicht zuletzt mit Blick auf Strömungen und
Texte, die sich als marginal oder esoterisch bezeichnen lassen, wie
Gnosis, Hermetismus, Chaldaäische Orakel etc., und die Frage ihrer
Abweisung oder Integration.

Diesen Themen galt das von den Herausgebern geleitete For-
schungsprojekt *Il lato oscuro della Tarda Antichità. Marginalità e inte-
grazione delle correnti esoteriche nella spiritualità filosofica dei secoli
II-VI*. Aus Beiträgen zu den Arbeitstreffen, die 2013-2015 in der Villa
Vigoni (Loveno di Menaggio) stattfanden, ist ein Großteil der hier vor-
gelegten Aufsätze hervorgegangen. Für die großzügige Förderung dan-
ken die Herausgeber der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Fon-
dation Maison des Sciences de l'Homme und dem Centro Italo-Tedesco
per l'Eccellenza Europea di Villa Vigoni. Den Verfassern der einzelnen
Beiträge danken wir sehr herzlich für ihre Mitarbeit. Unser Dank gilt
ferner dott.ssa Lea Niccolai, die das Register erstellt hat. Die Druckle-
gung dieses Bandes wurde ermöglicht durch Mittel des *Progetto di Ri-
cerca di Ateneo 2016 (Università di Pisa)* "*Forme e rappresentazioni
del sacro nel mondo mediterraneo antico*". Auch dafür unseren Dank.

Während der letzten Arbeiten am Manuskript dieses Bandes hat uns
die Nachricht vom allzu frühen Tod unseres hochgeschätzten Kollegen
Zeke Mazur erreicht. Wir gedenken seiner in stiller Trauer.

Frankfurt am Main – Paris – Pisa, August 2016

Helmut Seng
Luciana Gabriela Soares Santoprete
Chiara Ombretta Tommasi

Inhalt

Vorwort	7
Chiara Ombretta Tommasi: Some Reflections on Antique and Late Antique Esotericism: between Mainstream and Counterculture	9
Anna Van den Kerchove: La mystique dans les écrits hermétiques	37
Jean-Daniel Dubois: Controverses sur la sotériologie des gnostiques valentiniens	65
Angela Longo: La maschera di Epicuro sul volto dell'avversario in tema di provvidenza e piacere nello scritto di Plotino, <i>Contro gli Gnostici</i> : alcuni paralleli con Celso, Attico, Alessandro di Afrodisia e 'Ippolito di Roma'	81
Luciana Gabriela Soares Santoprete: New Perspectives on the Structure of Plotinus' <i>Treatise 32 (V 5)</i> and his Anti-Gnostic Polemic	109
Giulia Sfameni Gasparro: Tra costruzione teosofica e polemica anticristiana nel <i>De Philosophia ex oraculis haurienda</i> : sulle tracce del progetto porfiriano	163
Andrei Timotin: La polémique entre Porphyre et Jamblique sur la prière	199
Matteo Agnosini: Giamblico e la divinazione κατά τὸ γωνιαστρικόν. Verso l'integrazione di un genere divinatorio: il caso dell'idromanzia	219

José Molina Ayala: La doctrina del alma, de Jámblico, como trasfondo en Dam., <i>DP</i> III 66,1-68, 9 W.-C.	243
Daniela Patrizia Taormina: I Greci a scuola degli Egizi e dei Caldei. Giamblico e la materia primordiale	259
Helmut Seng: "Ἰωύης, συννοεῖς, τελετήρχαι in den <i>Chaldaischen Orakeln</i>	293
Oliver Schelske: Neuplatonische Identität in literarischer Form: Die Orpheus-Figur zwischen christlichem und paganem Anspruch ..	317
Mariangela Monaca: Conversando con Porfirio: note alla <i>Θεοπερὶ τῆς</i> di Teodoro di Cirro	335
Ilinca Tanaseanu-Döbler: Damaskios gegen Proklos zum ersten Prinzip	357
Rainer Thiel: Die Transformation der Theurgie im christlichen Alexandria des 6. Jahrhunderts nach Christus	403
Namensregister	419

Chiara Ombretta Tommasi

Some Reflections on Antique and Late Antique Esotericism: between Mainstream and Counterculture

The underlying project of this collection of essays, which ideally represents a sequel to the miscellaneous volume edited by Helmut Seng in 2013,¹ is to explore the multifarious possibilities of ancient esotericism. This entails establishing how some 'esoteric' or marginal currents, that is, only partially in line with mainstream culture, permeated late antique spirituality (2nd-6th centuries) and interacted with the major philosophy of the period, Platonism, to be then either rejected or incorporated into the predominant trend. Concepts such as identity, controversy, orthodoxy, heresy, spiritual exercises, and ritualization are looked at, in order to demonstrate that the relationship between philosophy and religion in late antiquity benefitted from the so-called esoteric aspects, which were extremely prevalent in the imperial period. Rather than looking for an encyclopaedic body of knowledge, emphasis was placed on themes that presented consistency and continuity, in tandem with a diachronic and interdisciplinary approach. As shall be discussed in detail later on, the development of Platonism in late antiquity is crucial for an understanding of the dynamics involved in what is now labelled in the academy as 'Western esotericism', namely

"a distinct form of spirituality extending from Hermeticism, Neo-Platonism and Gnosticism in the early Christian era up until the present. Diffused by Arab and Byzantine culture into medieval Europe, these esoteric currents experienced a marked revival through the Florentine neo-Platonists of the late fifteenth century. From the sixteenth to the eighteenth centuries, esoteric spirituality was carried by Renaissance magic, Christian Kabbalah, astrology, alchemy, German *Naturphilosophie*, theosophy, Rosicrucianism, Freemasonry until the modern occult revival in the late nineteenth and twentieth centuries, in which the Theosophy of Helena Petrovna Blavatsky played an important role. Alongside and within this Western tradition, Arabic and Jewish currents have played a major role since the Latin Middle Ages. Arabic astrology, alchemy

¹ Seng (ed.).

- Le Boulluec, A.: *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. IV-III^e siècles*. I: *De Justin à Irénée*. II: *Clément d'Alexandrie et Origène*. Paris 1985.
- Panchaud, L. - Pasquier, A. (ed.): *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*. Québec - Louvain - Paris 1995. (BCNH Section « Etudes » 3).
- Markschies, C.: *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Tübingen 1992. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 65).
- Markschies, C. - van Oort, J. (ed.): *Zugänge zur Gnosis. Akten zur Tagung der Parrisichen Arbeitsgemeinschaft vom 02.-05.01.2011 in Berlin-Spandau*. Leuven - Walpole (Mass.) 2013.
- Pépin, J.: « Terminologie exégétique dans les milieux du paganisme grec et du judaïsme hellénistique. » In: Curti, C. (ed.): *La terminologia esegetica nell'antichità. Atti del Primo Seminario di antichità cristiane*. Bari 25 ottobre 1984. Bari 1987. 9-24. (Quaderni di Vetera Christianorum 20).
- Pourkier, A.: *L'héretologie chez Epiphane de Salamine*. Paris 1992. (Christianisme antique 4).
- Sagnard, F.-M.-M.: *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*. Paris 1947. (Études de philosophie médiévale 36).
- Schottroff, L.: « Animae naturaliter salvandae. Zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers. » In: Elsester, W. (ed.): *Christentum und Gnosis*. Berlin 1969. 65-97. (Beihfte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 37).
- Thomassen, E.: *The Spiritual Seed. The Church of the "Valentinians"*. Leiden - Boston 2006. (Nag Hammadi and Manichaean Studies 60).
- Thomassen, E.: « Saved by nature? The question of human races and soteriological determinism in Valentinianism. » In: Marksches - van Oort (ed.) 129-149.

Angela Longo

La maschera di Epicuro sul volto dell'avversario
in tema di provvidenza e piacere nello scritto di Plotino,
Contro gli Gnostici:
alcuni paralleli con Celso, Attico, Alessandro di Afrodisia e
'Ippolito di Roma'

In un dato periodo della storia della filosofia, i filosofi che seguono filoni differenti sono meno lontani gli uni gli altri di quanto lo siano filosofi che appartengono a epoche differenti, ma che si ricollegano, o credono di ricollegarsi, a una stessa filosofia generale, a uno stesso filone.

H. Bergson¹

I Introduzione

Quando Plotino nel suo scritto *Contro gli Gnostici* (*Enneadi* II 9 [33]) sostiene che Epicuro è tra coloro che, tra virtù e piacere corporeo, scelgono quest'ultimo come fine della vita umana (arrivando all'esortazione di perseguire il solo piacere, una volta eliminata la provvidenza dall'inverso) ritiene di aver posto le basi per un confronto peggiorativo tra Epicuro e gli Gnostici stessi, i quali avrebbero sostenuto una dottrina ancora più sfrontata del primo sui due punti della provvidenza e del piacere. Plotino infatti sostiene che gli Gnostici avrebbero fatto peggio della semplice negazione della provvidenza (quella epicurea), poiché avrebbero addirittura biasimato sia la provvidenza sia il dio che la eserciterebbe. E, riguardo al piacere, rimossa e ridicolizzata ogni virtù, si sarebbero volti al conseguimento del solo piacere e bieco interesse personale.

¹ Bergson 48, nel corso di un confronto tra Aristotele ed Epicuro a proposito della memoria in una lezione tenuta al Collège de France il 15 aprile 1904.

Plotino, Em. II 9 [33] 15, 4-17 (*Contro gli Gnostici*):

Δουὺν γὰρ οὐδὲν αἰδέσων τοῦ τυχεῖν τοῦ τέλους, μᾶλλον μὲν τῆς ἡδονῆν τὴν τοῖς σομῆτος τέλος τιθεμένης, ἐτέρας δὲ [5] τῆς τοῦ καλῶν καὶ τὴν ἀρετῆν αἰσουμένης, οἷς καὶ ἐκ θεῶν καὶ εἰς θεῶν ἀνηρηται ἡ ὁρεξις, ὡς δὲ ἐν ἄλλοις θεωρητέον, ὁ μὲν Ἐπικουρος τὴν πρῶτον ἀνελάων τὴν ἡδονῆν καὶ τὸ ἡδέσθαι, ὅταν ἦν λατῶν, τοῦτο δὲ ἴσκειν παρακαλεῖσθαι: ὁ δὲ λόγος οὗτος ἐστὶ νεανικό-τερον τὸν [10] τῆς προνοίας κόριον καὶ εὐτην τὴν πρῶτοναι μεμνημένους καὶ πάντας νόμους τοῦς ἐναρῆθα ἀριμῆσας καὶ τὴν ἀρετῆν τὴν ἐκ παντός τοῦ χρόνου ἀνηρημένην τὸ τε σωφρονεῖν τοῦτο ἐν γέλωτι θέμενος, ἵνα μηδὲν καλῶν ἐναρῆθα διὴ ὁρθεῖν ὑπέδραγον, ἀνεῖλε τὸ σωφρονεῖν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἡθεσι [15] σῶματον δικαιοσύνην τὴν τελαιουμένην ἐκ λόγου καὶ ἀσκησεως καὶ διαλῶς καθ' ἃ σπουδαίως ἀνθρώπος ἀν γένοιο.

Infatti, poiché sono due le scuole circa il conseguimento del fine: mentre una [5] è quella che pone il piacere del corpo come fine, l'altra invece è quella che preferisce il bello e la virtù, per coloro i quali «fanno quest'ultima scelta» la tendenza «al bello e alla virtù» sia viene da dio sia si rifà a dio (come bisogna vedere in altra sede), da un lato Epicuro, avendo eliminato la provvidenza, [10] prescrive di perseguire il piacere e di godere, che era quanto gli restava, dall'altro lato questo discorso [scil. degli Gnostici], avendo biasimato in modo ancora più protetto il signore della provvidenza e la provvidenza stessa, avendo sottratto autorevolezza a tutte le leggi di qui e alla virtù (quella rinvenuta da tutto il tempo), e avendo messo in ridicolo questo essere savī – affinché niente di bello fosse appunto visto [15] come esistente quaggiù – elimino sia l'esser savī sia quella giustizia che è connaturale nei caratteri, la quale è perfezionata da ragione ed esercizio, sia, in generale, ciò per cui un essere umano potrebbe diventare onesto.²

Per comprendere ed approfondire questa accusa di Plotino all'indirizzio degli Gnostici abbiamo cercato di percorrere tre piste: a) quella dell'uso del paragone denigrante dell'avversario in tema di provvidenza tramite l'accostamento ad Epicuro, b) quella di un nesso tra tesi sulla provvidenza e tesi sul piacere/virtù degli uomini, c) infine quella della critica da parte dei filosofi pagani verso l'idea di una provvidenza divina selettiva, che si occuperebbe dei soli eletti trascurando il resto dell'umanità e dell'universo, non senza una frecciata anche a un presunto comportamento libertino degli eletti gnostici.

Ci è sembrato, infatti, che nel testo plotiniano da cui prendiamo le mosse questi tre filoni siano compressi e che studiarli aiuti la comprensione di detto passo.

² Ci siamo occupati di questo testo plotiniano all'interno di uno studio generale sulla menzione di Epicuro nelle *Enneadi* di Plotino in «The mention of Epicurus...».

In relazione alla prima via di ricerca (a) si metteranno a confronto vari testi vicini cronologicamente ed ideologicamente a Plotino, ovvero dei testi del medioplatonico Attico (II sec. d. C.) e del peripatetico Alessandro di Afrodisia (II-III sec. d. C.), autori entrambi letti da Plotino durante i suoi corsi a Roma, come ci testimonia Porfirio.³ In tali due autori infatti è documentato l'uso del paragone denigratorio dell'avversario con Epicuro in tema di provvidenza, e quello che colpisce è il fatto che tale meccanismo argomentativo polemico sembri funzionare anche in presenza di avversari ben diversi tra loro, ovvero Aristotele per Attico e gli Stoici per Alessandro. Questo ci porta a considerare la possibilità che la "maschera" epicurea calata sul volto dell'avversario funzioni a prescindere da somiglianze oggettive (di derivazione storica o di comunanza teorica) tra le tesi di Epicuro e quelle attribuite, di volta in volta, ad Aristotele o agli Stoici o agli Gnostici.

Circa la seconda pista (b) di ricerca sul nesso (teorico e pratico) tra fisica ed etica, ovvero tra la negazione di una provvidenza divina a livello cosmico di un'etica edonistica a livello umano, ci è parso utile considerare ancora una volta la posizione di Alessandro di Afrodisia, e, in aggiunta, quella dell'autore della *Confutazione di tutte le eresie*, solitamente (ma non sempre) identificato con Ippolito di Roma (III sec. d. C.),⁴ autore cristiano di poco anteriore a Plotino e operante in quella stessa Roma in cui il filosofo platonico andò a stabilirsi e ad insegnare a partire dal 244 d. C.,⁵ per cui non possiamo escludere che questi abbia anche letto alcuni autori cristiani che – come lui – si opponevano agli Gnostici. Mentre, infatti, Alessandro afferma, in una polemica anti-stoica, che non vi è un nesso tra la provvidenza divina e la virtù umana, l'autore dell'*Elenchos* per converso sostiene che c'è un nesso tra la negazione di una provvidenza divina e il perseguimento del piacere come fine umano (almeno per il saggio), e che tale nesso è appunto quello che si trova in Epicuro. Plotino su tale punto appare essere quindi più vicino all'autore dell'*Elenchos* (e ad Attico) che non ad Alessandro.

Infine, circa il punto (c) si considereranno dei paralleli tra la precedente polemica anticristiana (e quindi anche antignostica) del medio-

³ Cf. Porfirio, *Vita di Plotino* 14, 10-14.

⁴ È molto vasta la bibliografia sull'identità dell'autore della *Confutazione di tutte le eresie* per cui qui ci limitiamo a rinviare il lettore al saggio di Castelli, in particolare 34-46. Per uno studio, ormai classico, dell'opera cf. Mansfeld, nonché il recente volume di Aragione - Norelli (ed.).

⁵ Cf. la tavola cronologica della vita e delle opere di Plotino di Goulet, in particolare 213.

platonico Celso (II sec. d. C.) e quella plotiniana, appunto perché entrambi gli autori convergono sul fatto che sia assurda l'idea, giudaica prima e cristiana dopo, per cui una provvidenza divina certamente esiste, ma essa si occupa solo degli eletti (rispettivamente il popolo d'Israele e gli uomini pneumatici). Questa posizione infatti sembra essere agli occhi dei filosofi pagani la più aberrante di tutte quelle storicamente espresse e considerate in tema di provvidenza, alla base inoltre di un comportamento etico improntato a smisuratezza nelle passioni. Plotino potrebbe essere venuto a conoscenza dello scritto di Celso in quell'Alessandria d'Egitto in cui studiò filosofia da giovane alla scuola di Ammonio Saeca e in cui operò quell'Origene cristiano a cui solo dobbiamo la conservazione indiretta dello scritto celsiano (*Il discorso vero*) nella sua opera polemica intitolata appunto *Contro Celso*.⁶

Nel condurre la presente ricerca abbiamo deliberatamente ritenuto opportuno di non porre steccati tra testi e autori pagani da una parte e testi e autori cristiani dall'altra, poiché tali autori coesistevano negli stessi luoghi e tempi, e si conoscevano (probabilmente si influenzavano) a vicenda. Del resto la stessa polemica del platonico pagano Plotino contro gli Gnostici cristiani⁷ non avrebbe possibilità di essere intesa correttamente se non si togliesse un tale steccato.

2 La maschera di Epicuro sul volto dell'avversario: Aristotele, Stoici e Gnostici

Se Epicuro ha goduto di una cattiva reputazione presso i filosofi dell'antichità, anzitutto quelli pagani, ciò è dovuto anche, e in modo ricorrente, alla sua negazione di una provvidenza che regga il mondo. Ma quello che a noi interessa in questa sede non è tanto questo fenomeno già ampiamente noto.⁸ Ma l'uso del paragone screditante tra membri di altre scuole filosofiche ed Epicuro in tema di provvidenza.

⁶ Ricordiamo che Origene presenta Celso come un epicureo, cf. in proposito Bergian e Catandella. Origene dichiara giustamente che Celso non è un epicureo, bensì un platonico, a partire dal libro V del suo *Contro Celso*. Sul profilo platonico di Celso cf. Frede e Magris, «Platonismo e cristianesimo...».

⁷ Che si tratti di Gnostici cristiani (in particolare continuatori dell'insegnamento di Valentino) lo sostiene sulla base di un'attenta analisi del cap. 16 della *Vita di Plotino*, Tardieu, con ampia documentazione (in particolare 520, 523, 544).

⁸ Cf. in proposito gli studi di Schmid e di Jones; inoltre per un aggiornamento bibliografico si rimanda alla recente monografia di Verde (191-199).

2.1 Aristotele come Epicuro in Attico

Infatti si può osservare come, ad esempio, agli occhi del medioplatonico Attico la dottrina di Aristotele in tema di provvidenza sia tanto da respingere quanto quella di Epicuro, se non peggiora di quest'ultima. A due riprese, infatti, Attico sostiene che Aristotele agisce come Epicuro e a due riprese afferma anche che la posizione di Epicuro è meno peggiore di quella di Aristotele. È Attico stesso ad essere consapevole che l'accostamento dei due autori può essere sentito come dissacrante rispetto ad Aristotele, che certamente godeva di miglior fama dell'altro filosofo, ma questo non gli impedisce di affermare la sua interpretazione per cui anche Aristotele negherebbe una cura degli dei verso gli uomini tanto quanto Epicuro, con l'attenuante — per Epicuro — che questi almeno avrebbe sostenuto l'esistenza di benefici, benché accidentali e non voluti, che derivano dagli dei agli uomini nella misura in cui i simulacri divini sono concuse di grandi beni per quegli esseri umani a cui pervengano.⁹ Inoltre dire che gli dei non sono provvidenti è per Attico equivalente a dire che essi non esistono, motivo per cui afferma che sia Aristotele sia Epicuro avrebbero conservato l'esistenza degli dei non per convinzione, ma per non suscitare scandalo presso i loro contemporanei, che avrebbero potuto reagire male.¹⁰ Ma ancora una volta Epicuro, agli occhi di Attico, sembra aver salvato le apparenze con più pudore di Aristotele, poiché ha posto i suoi dei completamente separati dagli uomini negli *internandia*, di modo che gli dei non soccorrono gli uomini nella misura in cui ne ignorano completamente le vicende, mentre Aristotele avrebbe posto le vicende umane sotto gli occhi degli dei senza che però questi ultimi muovano un dito in loro favore.

Per Attico, Aristotele era l'avversario più temibile in generale, non solo in tema di provvidenza, ma anche per la questione dell'esistenza di un quinto elemento e dell'eternità del mondo, tesi entrambe rifiutate dal filosofo medioplatonico. Inoltre Attico apertamente reagisce alla ten-

⁹ Si veda *infra* p. 87s. il testo di Attico, fr. 3, 54-63 des Places (= Eusebio, *Præparatio evangelica* XV 5, 8).

¹⁰ Ricordiamo che Diogene Laerzio parla di un processo per empietà intentato ad Atene contro Aristotele, per cui il filosofo sarebbe fuggito da Atene rifugiandosi in Calcide dove morì, cf. *Vite e dottrine di filosofi illustri* V 5-9. È ben probabile che l'accusa di empietà fosse il pretesto per far pagare ad Aristotele, all'indomani della morte di Alessandro Magno, il suo legame con la corte macedone. Aristotele avrebbe detto di voler fuggire da Atene per evitare che la città si macchiasse per la seconda volta (dopo la condanna a morte di Socrate) di un misfatto contro la filosofia, cf. Eliano, *Storie varie* III 36.

denza che si stava manifestando al suo tempo di conciliare Platone ed Aristotele, in particolare di usare Aristotele per spiegare con profitto Platone. L'accostamento di Aristotele ad Epicuro serve quindi ad Attico per togliere ogni credibilità allo Stagirita, il quale figurerà così estremamente lontano dal venerando Platone e inutilizzabile per spiegare l'insegnamento.¹¹

Il testo di Attico in questione è conservato in un ampio capitolo (il quinto) del XV libro della *Preparazione al Vangelo* di Eusebio (III-IV sec. d. C.), il quale intende mostrare l'accordo tra l'ebreo Mosè e il greco Platone, mentre critica altri filosofi greci in tema di provvidenza. Il Padre della Chiesa trova particolarmente utile l'accostamento, operato appunto dal mediotatonico Attico, e consistente nel mostrare quanto sia Aristotele sia Epicuro abbiano dottrine errate a proposito della provvidenza, con grave danno per tutta l'etica visto che il possedere delle giuste credenze circa il governo provvidenziale del mondo è fondamentale perché l'essere umano consegua la felicità:

Attico, fr. 3, 9-12 des Places (= Eusebio, *Preparatio evangelica* XV 5, 2):¹²
 Ὅπως δ' ἐν μεγίστῳ καὶ κυριώτερον τῶν εἰς εὐδαιμονίαν συντελούντων τοῦ περὶ τῆς προνοίας πελοματός, ὃ ὄν καὶ μέγιστα τὸν ἀθροῦστων βίῳν ὀρθοῖ, εἰ γέ μὴ μέλλοιεν ἀγνωστῶν.

Inoltre, poiché tra le cose che contribuiscono alla felicità, il convincimento a riguardo della provvidenza è importantissimo e appropriatissimo, esso che rende retta in sommo grado la vita umana...¹³

Per Attico, infatti, il negare – come ha fatto Epicuro – un intervento degli dei sul mondo equivarrebbe a privare gli esseri umani di quel timore verso gli dei che potrebbe agire da freno inibitore rispetto al commettere delle ingiustizie nel perseguimento del proprio piacere:

Attico, fr. 3, 43-46 des Places (= Eusebio, *Preparatio evangelica* XV 5, 6):
 ἐκεῖνος μὲν γὰρ καὶ πάνν χρηστός ἐστίν, ὅστις τὴν ἥδονην ἡμῖν πορεῖσθαι ὡς ἀγαθὸν καὶ τὴν ἐκ θεῶν εἶδειαν παρσοσγόμενος ἐν μηχανῇν πρὸς τὸ μὴ δόκειν πορίσθαι οἴεται.

Infatti è certo un galantuomo¹⁴ quel tale [Epicuro] che avendoci posto innanzi il piacere come un bene, e avendo fornito la mancanza di timore suscitata dagli dei, pensa inoltre di procurare un espediente all'agire ingiusto.

Per Attico sarebbe sbagliato accusare solo Epicuro (com'era corrente) di aver eliminato la provvidenza, in realtà anche Aristotele avrebbe conseguito lo stesso effetto etico nefasto sugli esseri umani nell'insegnare che nel mondo sublunare (abitato appunto dagli umani) non è esercitata una provvidenza divina:

Attico, fr. 3, 49-53 des Places (= Eusebio, *Preparatio evangelica* XV 5, 7):
 παραληρητικός δὲ τοῦτο καὶ ὁ Περπατητικός. Ὁ γὰρ οὗτος ἢ περὶ τὴν ἥδονην σπουδῆ ὡς ἢ πρὸς τὸ θεῖον ὄν κηδεῖτο ἀπιστία τὴν δίκαιαν ἐπιρρώσυσσι. Τὶ οὖν, φησὶα τις ἄν, ἐν ταῦτῳ τάττεις Ἀριστοτέλην καὶ Ἐπικούρου; πᾶν μὲν οὖν, ὡς γέ πρὸς τὸ προκείμενον.

In modo simile a questi [a Epicuro] «si comporta» anche il Peripatetico. Infatti non tanto lo zelo nel piacere rinvigorisce l'ingiustizia quanto il non credere che il divino si prenda cura «degli esseri umani». E che allora? – potrebbe dire qualcuno – poni sullo stesso piano Aristotele ed Epicuro? Certo, almeno per il tema in oggetto [la negazione/il depotenziamento della provvidenza]

Attico è consapevole che i suoi uditori/lettori potevano essere abituati a sentir criticare Epicuro, ma non Aristotele, in tema di provvidenza, nondimeno egli insiste che per entrambi i filosofi non c'è un governo provvidenziale delle vicende umane:

Attico, fr. 3, 54-63 des Places (= Eusebio, *Preparatio evangelica* XV 5, 8):
 τί γὰρ διαφέρει πρὸς ἡμᾶς ἢ τοῦ κόσμου τὸ θεῖον ἐξουκίσασθαι καὶ μηχανῆσθαι ἡμῖν πρὸς αὐτὸ κοινονίαν ἀπολαβεῖν, ἢ ἐν κόσμῳ τοῦ θεοῦ καθέπιζάντα τῶν ἐπὶ γῆς πραγμάτων ἀποστῆσαι; κατ' ἴσον γὰρ παρ' αὐμορτέρας τὸ ἐκ θεῶν ἀπελάξαι εἰς τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἴση τοῖς δίκαιουσιν ἡσυχίαν τῶν θεῶν δόσειν. τὸ δ' ἐκείνων μενόντων κατ' οὐρανὸν καὶ ἡμᾶς τι χρηστόν ἀπολαβεῖν μέγιστα μὲν κοινὸν καὶ ἀλόγων καὶ ἀνθρώπων, ἥδη δὲ ταῦτη γέ καὶ κατ' Ἐπικούρου ὄντων τοῖς ἀνθρώποις ἀπὸ θεῶν γίνεταί.

¹¹ Per una presentazione complessiva della dottrina di Attico, isolato all'interno del platonismo pagano, mentre valorizzato dagli autori cristiani, cf. Moreschini, «Attico...».

¹² La traduzione dei testi di Attico è mia. Tengo a ringraziare Francesco Verde che, nel corso di alcune nostre conversazioni intorno ad Epicuro e alla sua ricezione, ha gentilmente richiamato la mia attenzione su questo testo di Attico.

¹³ Per un raffronto tra la tesi aristotelica e quella epicurea in tema di provvidenza, in quanto entrambe criticate da Plotino, cf. Mazzeiti.

¹⁴ Detto ironicamente, questo tono di falso elogio è reiterato nei riguardi di Aristotele, cf. Attico, fr. 3, 81-89 des Places (= Eusebio, *Preparatio evangelica* XV 5, 12), citato *infra*, p. 89.

Infatti che differenza fa per noi il fatto di sloggiare il divino fuori dal cosmo e non lasciarci alcuna comunanza con esso, o, avendo rinunciato gli dei all'interno del cosmo, tenerli separati da ciò che accade sulla terra? In egual misura infatti presso entrambi [scil. presso Epicuro ed Aristotele] si dà l'incua da parte degli dei verso gli esseri umani, e uguale risulta per coloro che compiono ingiustizie la mancanza di timore suscitato dagli dei. Anzi il fatto che, pur restando quelli in cielo, noi ricaviamo qualcosa di utile è in sommo grado comune con gli esseri privi di ragione e quelli privi di anima, e già così si dà anche per Epicuro un beneficio per gli esseri umani da parte di dei.¹⁵

Anzi Attico è pronto piuttosto ad accordare delle attenuanti ad Epicuro, nella misura in cui questi e i suoi seguaci riconoscevano comunque dei benefici divini (benché involontari) a vantaggio degli esseri umani, mentre dall'ordine meramente fisico dell'universo aristotelico non sembra venire alcun giovamento etico alla specie degli esseri umani:

Attico, fr. 3, 63-71 des Places (= Eusebio, *Præparatio evangelica* XV 5, 9):
 τῶς γούν βέλτιον ἀνομοίας αὐτῶν φασι τοῖς μετασχοῦσι μετὰ τῶν ἀγαθῶν παρὰ τῆς γινεσθαι. ἀλλ' οὔτε τοῦτον οὔτε ἐκείνον δίκαιον ἐν προνοίας ἀφελεῖσθαι λόγῳ. εἴτερ γὰρ καὶ κατ' Ἐπικούρου τὸ τῆς προνοίας οὐκ εἶναι, κατὰ τὸν θεόν κατ' αὐτὸν πᾶσαν κηδεμονίαν οὐκ εἶναι τῆς σωτηρίας τῶν οὐκ εἰσὶν ἀσχεπομένων, οὐτως ἂν οὐκ εἴη Ἀριστοτέλην τὸ τῆς προνοίας, εἰ καὶ τὰ κατ' οὐρανὸν ἐν τάξει τινὶ καὶ κόσμῳ διοικεῖται.

Se non altro dicono [Epicuro e i suoi] che i loro [degli dei] effluvi migliori risultino cause collaterali di grandi beni per coloro che ne hanno avuto parte. Ma né questo né quello [scil. né Epicuro né Aristotele] è giusto contarli tra «quelli che sostengono un disconso (in favore dell'esistenza) della provvidenza. Infatti seppure anche secondo Epicuro il dato della provvidenza viene meno, sebbene gli dei secondo lui apportino ogni cura alla salvaguardia dei loro propri beni, verrebbe meno il dato della provvidenza anche secondo Aristotele, se anche le cose del cielo sono regolate in un certo ordine e bellezza.¹⁶

È questo il motivo per cui Attico, dopo aver instaurato un paragone tra Aristotele ed Epicuro, già di per sé svantaggioso per lo Stagirta, insiste

¹⁵ Credo che si tratti dei *simulacra* che si staccano dagli dei e raggiungono la mente umana, procurandole piacere. Sostiene che tale processo di ricezione possa coincidere con la preghiera Piergiacomini, in cui sono forniti gli elementi essenziali sui testi antichi e sul dibattito degli interpreti a noi contemporanei.

¹⁶ Per Attico è infatti fondamentale non tanto una generica ricerca di ordine naturale nell'universo, quanto lapresenza di una sollecitudine degli dei verso le vicende umane: «Infatti stiamo cercando una provvidenza che faccia la differenza per noi (ἡρρονοίαν γὰρ ἤτρούθεν ἡμῶν διαφέρουσαν)», Attico, fr. 3, 71s. des Places (= Eusebio, *Præparatio evangelica* XV 5, 10).

su un altro aspetto a vantaggio di Epicuro, ovvero l'aver avuto un certo pudore nel presentare gli dei come non provvidenti, in quanto semplicemente ignorerebbero gli affari umani:

Attico, fr. 3, 75-81 des Places (= Eusebio, *Præparatio evangelica* XV 5, 11):
 ἐκείνο δ' ἐμὸν κριτήν καὶ αἰσχυντήν ἴστέρον ὁ Ἐπικούρου δοκεῖ πεπονηκέναι. ὡς τερ γὰρ ἀνορνούς δύνασθαι τοὺς θεοὺς ἀνοργεσθαι τῆς ἀνθρώπων κηδεμονίας εἰς ταῦτον ἐλάβοντες αὐτοὺς καθάπερ εἰς ἀλαδωκτὴν ἀρκέκισε καὶ ἐξῶ πού τοῦ κόσμου καθήρπυσε, τὸ ἀνθρώπων αὐτῶν τῆ ἀνοργασίας καὶ τῆ πρός ἄπαντ' ἀκωνωνησίαν παρὰ τοῦ μένος.

Ma, a mio giudizio, Epicuro appare aver agito in modo anche più pudico di Aristotele, infatti, avendo respinto l'idea che gli dei possano astenersi dalla cura degli esseri umani una volta imbatutisi in essi, li trapianò come in una regione straniera e li stabilì fuori dal cosmo, portando a pretesto della loro totale assenza rispetto agli uomini la distanza e l'estraneità verso tutto.

Ora tale pudore non ci sarebbe in Aristotele, che presenterebbe gli dei come degli spettatori che a teatro assistono alle sventure altrui (degli esseri umani) senza porvi alcun rimedio:

Attico, fr. 3, 81-89 des Places (= Eusebio, *Præparatio evangelica* XV 5, 12):
 ὁ δὲ πεπρωτός ἡμῶν οὐτός τῆς φύσεως εὐπερίης καὶ τῶν θεῶν προσημύτων ἐπιγνώμων ἀρκέκισε ὅτι αὐτὴν τὴν ὄψιν τῶν θεῶν τὰ ἀνθρώπινα πράγματα ὑποθεῖς εἴασεν ἀτηλέα καὶ ἀρρόντα, φύσει τινὶ καὶ οὐ θεῶν λογισμῶ δνοκοῦμενα. ὅθεν εἰκότως ἂν καὶ αὐτός οὐδ' ἐκείνο τὸ ἐγκώμια ἐκφύροι, ὁ κατ' Ἐπικούρου τινεὺς μαντεύοντα, ὡς ἄρα μὴ κατὰ γνώμην, ἀλλὰ διὰ τὸ πρός ἀνθρώπων δέος τοῖς θεοῖς κατέβαιεν ἐν τῷ παντὶ χόρον ὡς τερ ἐν θεάτρῳ θεῶν.

Ma questo nostro singolare scopritore della natura e puntiglioso arbitro delle cose divine [Aristotele], pur avendo posto le vicende umane proprio sotto gli occhi degli dei, le abbandonò neglette e trascurate, regolate per natura e non per ragionamento di un dio. Motivo per cui, a ragione, neppure costui sfuggirebbe alla famosa accusa che alcuni rivolgono sospettosi ad Epicuro, ovvero che non per convizione, ma per tema degli uomini lasciò agli dei un posto nell'universo come un posto a teatro.

Sia Epicuro sia Aristotele, benché per vie diverse, arriverebbero alla stessa conclusione che gli dei non si occupano degli esseri umani:

Atico, fr. 3, 90-96 des Places (= Eusebio, *Præparatio evangelica* XV 5, 13): τεκμήριον δὲ ποιούμεναι τῆς γνώμης τὸν ὁδὸς, ὅτι αὐτῶν ἀπέβλεπε τὴν πρὸς ἡμᾶς ἐπεργασίαν, ἐξ ἧς μόνως τὸ εἶναι τοῦ θεοῦ ἐπέβλεπε τὴν δικαίαν πίστιν ἐξῆν. τὸ γὰρ αὐτὸ τοῦτο καὶ Ἀριστοτέλης ποιεῖ ἀποστήσας καὶ παραβῶδες ὄψει μόνη τὴν πίστιν, παραμαρτιά κρινεὶν ἀσθενεῖ τὰ ἐκ τοσοῦδε διαστρηματοῦ, τὰχ' ἂν αὐτοῖ δοκοῖη λέγειν ἐνταῦθα εἶναι θεοῦ.

E adducono a prova della «vera» convinzione di costui [di Epicuro] il fatto che ad essi «dei» sottrasse l'agire nei nostri confronti, dal quale «agire» solo doveva aversi il giusto convincimento che gli dei esistono. Infatti proprio questo lo fa anche Aristotele. Infatti, avendoli distanziati e avendo concesso alla sola vista (debole nel giudicare le cose che si trovano a una distanza tanto grande) il convincimento «circa gli dei», sembrerebbe dire per scrupolo che ivi [nell'universo] ci siano dei.

Di nuovo è sottolineata una maggior compostezza di Epicuro nello spiegare il non interessarsi degli dei agli esseri umani, avendoli egli collocati fuori dal mondo abitato dagli umani:

Attico, fr. 3, 96-102 des Places (= Eusebio, *Præparatio evangelica* XV 5, 14): οὐ γὰρ ἀποκρίτων ἕξω τι τοῦ κόσμου, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἐν τῇ γῆς προσσυνῶν τοῦ θεοῦ ἀνύγκην ἔσχεν ἢ παντάσῃν ἴθρος ὁμοιοῦν «εἶναι» ἢ τὴν τοῦ δοκεῖν ἀποκρίσασθαι θεοῦ δόξαν ἀνασώζεν, ἐνταῦθα πρὸ τοῦ θεοῦ ἀποκρίσας, ὁ δὲ τὴν τῶν κρείττων ἀκριβέσιον παρατηρούμενος τῇ αἰσθητικῇ εὐοχημένως ἀποκρίσεν τοῖς θεοῖς.

Infatti non avendo lasciato qualcosa fuori dal cosmo, ma neppure avendo concesso agli dei in relazione alla terra, era costretto [Aristotele] o ad ammettere assolutamente di essere ateo o a salvare l'apparenza di conservare gli dei, avendoli posti ad abitare qui da qualche parte. L'altro [Epicuro] invece, avendo presentato a pretesto della non mescolanza «degli dei con gli esseri umani» la precisione (purezza?) degli esseri superiori, sembra non credere agli dei in modo più composto.

2.2 Gli Stoici come Epicuro in Alessandro di Afrodisia.

Se veniamo ora a considerare il caso di Alessandro di Afrodisia, possiamo osservare come egli si trovi a combattere contro altri avversari filosofici, gli Stoici, in tema di provvidenza e, nondimeno, faccia anch'egli uso del paragone denigrante tra questi ed Epicuro, concedendo egli pure un'attenuante a quest'ultimo. Egli sostiene infatti che gli Stoici ritengono che la divinazione sia fondata e che essa non si limiti ad annunciare eventi futuri ma che, quando fatta da un dio e non da un indovino umano, abbia valore di causa efficiente dell'evento predetto. Da ciò si

ricava che il vaticinio nefasto di Apollo all'indirizzio di Laio trovi nel dio stesso l'autore della sua attuazione. La provvidenza divina ne risulterebbe così stravolta agli occhi di Alessandro, poiché, invece di essere foriera di beni per gli uomini, sarebbe causa delle più grandi nefandezze (uccisione del padre Laio da parte del figlio Edipo, incesto di quest'ultimo con la madre Giocasta, ecc.). Stando così le cose, sarebbe addirittura migliore la tesi di Epicuro che nega *tout court* un intervento degli dei verso gli uomini che non renderli autori di sciagure umane così eclatanti.

Alessandro di Afrodisia, *Sul destino* 31 p. 203, 7-12 Bruns = 61, 9-15 Thillet:¹⁷ κατὰ δὲ τὰ ὑπὸ τοῦτον λεγόμενα εἰς ἀγαθὸν μὲν οὐδὲν ὁ Πύθιος τῷ Λαίῳ συντάξει, ἀγωνίζεσθαι δὲ καὶ πάντα πρόκειται πρὸς τὸ μηδὲν τῶν ἀνοσιωτάτων τε καὶ ἀεββεστάτων παρελθεῖν τὸν ὄκνον αὐτοῦ, ὃν ἀκούσας τίς οὐκ ἂν εὐσεβεστερῶν εἶποι τὴν λεγόμενην ὑπὸ τῶν περὶ Ἐπικούρου ἀπρονοήσιαν τῆς τοιαύτης προνοίας;

Almeno secondo quanto viene da essi [Stoici] detto, il «dio» Pitico, mentre non contribuisse in nulla al bene di Laio, invece lotta e fa di tutto perché niente di più sacrilego e di più empio ne risparmi la casa. A sentir ciò, chi non direbbe che quella che è detta dagli Epicurei «assenza di provvidenza» sia più pia, se paragonata a una provvidenza di tal fatta?

È noto che Alessandro in più di un'occasione polemicamente violentemente contro gli Stoici. Infatti, a proposito della loro concezione corporea della divinità e della penetrazione di questa in tutto l'universo, il Peripatetico aveva elaborato degli argomenti (ripresi da Plotino),¹⁸ per confutare il mescolamento totale di due corpi sostenuto dagli Stoici.¹⁹ Egli inoltre aveva avversato (come Plotino) la concezione stoica del destino, che gli sembrava minasse la libertà umana.²⁰ Ne risulta che, mentre il plato-

¹⁷ Testo citato secondo Thillet; cf. anche l'edizione di Sharples. Entrambe tali edizioni hanno sostituito quella ottocentesca di Bruns; la traduzione dei passi di Alessandro è mia. In lingua italiana sono disponibili le traduzioni di C. Natali (con testo greco a fronte, 100-193) e di Magris (Cicerone, Pseudo-Plutarco, Alessandro di Afrodisia; traduzione e note 136-211).

¹⁸ Plotino riprende tali argomenti di Alessandro per negare che l'anima sia un corpo, cf. Plotino, *Enn.* IV 7 [2] 8² (*Sull'immortalità dell'anima*), con il nostro commento in Longo, *Plotin* 177-182, e Lacrosse.

¹⁹ Cf. Todd; quali studi recenti Collette-Ducic - Delcomminette e Cordonier.

²⁰ Cf. il trattato di Plotino *Sul destino* (III 1 [3] 7), con il commento di Chappuis 113-118, unitamente allo studio di Eliasson.

nismo di Attico era tinto di stoicismo²¹ e si rivolgeva polemicamente piuttosto contro Aristotele. L'aristotelismo di Alessandro invece assume a volte tratti platonici e si indirizza prioritariamente contro lo stoicismo. In entrambi i casi, nonostante la diversità oggettiva, in tema di provvidenza, tra la dottrina di Aristotele (o l'assenza di una reale dottrina a riguardo) e quella stoica, sia Attico sia Alessandro ritengono di poter far calare la "maschera" di Epicuro sul volto dell'avversario per confutarlo, screditarlo, ridicolizzarlo, applicando persino l'ipbole per cui Epicuro avrebbe comunque agito un po' meglio dei loro rispettivi avversari.

2.3 Gli Gnostici come Epicuro in Plotino.

Anche Plotino, che si trova a Roma di fronte a "infiltrati" gnostici nella cerchia dei suoi uditori, non esiterà a paragonare i loro cattivi maestri ad Epicuro,²² sostenendo che essi anzi hanno agito peggio di Epicuro, poiché, mentre questi negava *tout court* l'esistenza di una provvidenza, quelli invece biasimavano la provvidenza stessa. Nel passo plotiniano citato prima non c'è un'esplicitazione del biasimo gnostico alla provvidenza, ma da altri luoghi dello stesso trattato plotiniano si ricava (come vedremo nella sezione 4) che essi sostenevano che la provvidenza era negligente verso l'universo e il resto dell'umanità, facendo eccezione solo per pochi eletti. Difficile immaginare quindi nei diversi casi da noi esaminati che la tesi di Epicuro sulla provvidenza fosse oggettivamente simile alle tesi rispettivamente di Aristotele, degli Stoici o degli Gnostici. Quello che invece ci sembra di poter dire è che tale dottrina era il termine di confronto negativo e screditante per un avversario, a qualunque scuola appartenesse. A nostro avviso, il richiamo ad Epicuro

²¹ Sull'intreccio tra platonismo e stoicismo in età imperiale cf. i recenti studi raccolti in Helmig - Bonazzi (ed.).

²² Cf. II 9 [33] 15, 4-17, citato *supra*, p. 82. La polemica plotiniana mira nei suoi toni più aspri i maestri gnostici dei suoi uditori rispetto ai quali Plotino assume piuttosto un'attitudine dialogico-persuasiva, cf. Alekziené e prima Charrie, *Plotin lecteur de Platon* 17-35, il quale già aveva osservato che comunque Epicuro rientra in quella tradizione filosofica greca – seppure in modo marginale e per così dire all'ultimo posto – rispetto alla quale gli Gnostici si porrebbero al di fuori per averla pesantemente fraintesa. Da parte sua Narbonne (raccolta di articoli precedenti sul tema) mira a mostrare come il confronto di Plotino con gli Gnostici non sia da circoscrivere al solo trattato 33, né all'insieme dei trattati 30-33, ma attraverso un'ampia porzione della produzione plotiniana e che il confronto non fu solo polemico, ma anche positivamente dialogico; così anche Spanu e Comea.

si configura così come un potente mezzo per argomentare contro e non mira a (né andrebbe usato per) delineare oggettivi punti in comune tra le tesi confutate e quelle di Epicuro stesso.

3 Conseguenze etiche della negazione della provvidenza: saggezza degli dèi e virtù/piacere degli uomini

3.1 Plotino

Plotino è di quelli che sostengono il nesso logico e pratico tra dottrina sulla provvidenza e dottrina etica sulla virtù e il piacere.²³ Egli sostiene infatti che chi (nella fattispecie Epicuro) toglie di mezzo la provvidenza divina sull'universo poi debba, a livello etico, contentarsi del piacere corporeo sia nella teoria (nella definizione di ciò che è bene) che nella pratica di vita.²⁴ Questo assunto è poi trasposto e verificato nel caso degli Gnostici, dato che, avendo essi una teoria aberrante sulla provvidenza (anche peggiore di quella di Epicuro), arrivano anche a conseguenze etiche aberranti mettendo addirittura in ridicolo la virtù e riducendo il piacere a bieco interesse personale, cose queste che certo più difficilmente si potevano attribuire all'etica di Epicuro, per quanto la si volesse fraintendere o deformare. Il progetto etico gnostico appare infatti agli occhi di Plotino ancora più radicale, ovvero teso a togliere ogni traccia di bontà e di bellezza da questo mondo (peraltro prodotto da un demiurgo imperfetto e malvagio) per rinfocolare un desiderio elitario di fuga da esso in direzione di un'altra terra che attenderebbe gli eletti.

3.2 Attico

Ora si può osservare come un nesso tra fisica ed etica, ovvero tra provvidenza cosmica e scelta umana di virtù o piacere, si riscontri anche prima di Plotino nel medioplatonico Attico. Questi infatti nella sua polemica, in tema di provvidenza, contro Aristotele (paragonato ad Epicuro) aveva sostenuto che se si nega che gli dèi si curino degli uomini, allora questi ultimi non avranno timore verso dèi stessi e non temeranno

²³ Cf. Longo, «Introduction...».

²⁴ Sulla problematicità di tale nesso, ovvero se esso sia autenticamente epicureo o piuttosto costruito con elementi dottrinali epicurei, cf. Dumont e Charrie, «Plotin et Epicure».

più nemmeno un giudizio oltremondano, per cui si abbandoneranno senza remore ai piaceri.²⁵

3.3 Alessandro di Afrodisia

Alessandro di Afrodisia invece appare prediligere una trattazione prevalentemente fisica del tema della provvidenza ed entrare raramente in considerazioni etiche. Anzi, in polemica con gli Stoici, sempre nel suo trattato *Sul destino*, egli intende spezzare il nesso che gli Stoici assumevano tra la dottrina fisica della provvidenza e del destino, da una parte, e la dottrina etica delle virtù umane, dall'altra. Da ciò ricaviamo quindi che anche per gli Stoici, come per i Platonici, fisica ed etica erano connesse nel senso che la teoria sulla produzione e il governo divino del mondo della natura aveva ricadute sull'etica umana sia in vista dell'identificazione del fine umano con il piacere sia per quella, di segno opposto, dell'identificazione di tale fine con la virtù (un forte nesso tra fisica ed etica, benché in altra prospettiva, del resto è evidente anche in Epicuro, cf. *Epistola a Erodoto* 77-82). Alessandro invece sostiene contro gli Stoici che non c'è un nesso tra la bontà-saggezza degli dèi, manifesta nella provvidenza del cosmo, e la bontà-saggezza degli esseri umani. La diversità di natura tra dèi e uomini, infatti, impedirebbe un rapporto di implicazione tra le due.²⁶

Alessandro di Afrodisia, *Sul destino* 37 p. 211, 6-14 Bruns = 73, 25 - 74, 10 Thillet:

ἀλλ' εἰ καὶ συγγροηθεῖν τοῦτο τε καὶ τὸ κόσμος εἶναι καὶ κόσμου ὄντος θεοῦς, καίτοι κατ' Ἐπικούρου ἐκτός ὄντος αὐτοῦς, καὶ τοὺς θεοὺς ἀγαθοὺς εἶναι, εἴη δὲ καὶ τὸ ἀπερὶν εἶναι τοὺς θεοὺς ἐπιόμενον, πῶς τῷ τὴν τῶν θεῶν ἀπερὶν εἶναι ἔσοιτ' ἂν τὸ εἶναι φρόνησιν; τίς γάρ ἢ τίς ἀκολουθίας τούτης ἀνάγκη; εἰ μὲν γάρ ἦν εὐληθέμενον τὸ τὴν ἀνθρώπων ἀπερὶν εἶναι, ἔσοιτ' ἂν τοῦτο καὶ ἡ φρόνησις, εἰσεὶ δ' ἂκ τῶν κειμένων εὐλητταὶ τὸ τὴν τῶν θεῶν ἀπερὶν εἶναι πῶς ἂν ἔριτοιο τῆ τῶν θεῶν ἀπερὶν φρόνησις, ἀνθρώπων οὐσα ἀπερὶ; οὐ γάρ τὰς αὐτὰς ἀπερὶς οἶον τε λέγειν εἶναι τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν θεῶν.

²⁵ Vedi *supra* Attico, fr. 3, in particolare 43-63 des Places (= Eusebio, *Præparatio evangelica* XV 5, 6-8).

²⁶ Ricordiamo che per la dottrina stoica, invece, le virtù umane e quelle divine erano le medesime, cf. SVF III 245-252, in particolare avrebbero sostenuto tale tesi Crisippo e Cleante, secondo la testimonianza di Temistio (*Orazione* II 27c = SVF III 251).

Ma anche se si ammettesse questo: che esiste il mondo e che, esistendo il mondo, esistono gli dèi – qualunque secondo Epicuro essi siano fuori dal mondo –, e che gli dèi sono buoni, e si desse anche il caso che la virtù appartenga di conseguenza agli dèi, in che modo dal fatto che esiste la virtù degli dèi deriverebbe l'esistenza della saggezza umana? Dove sta la necessità di questa implicazione? Se infatti fosse stata ammessa l'esistenza della virtù degli uomini, allora ne seguirebbe anche la «loro» saggezza, ma siccome a partire dalle premesse è stata desunta l'esistenza della virtù degli dèi, in che modo alla virtù degli dèi seguirebbe poi la saggezza, che è una virtù umana? Infatti non è possibile dire che le medesime virtù siano proprie degli esseri umani e degli dèi.

Quindi Alessandro rintuzza ulteriormente l'avversario dicendo che è proprio la teoria stoica del destino che, eliminando la libertà umana, toglie di mezzo la possibilità stessa di una saggezza e di una virtù umane.²⁷ Certo si può osservare che altrove, e proprio nel trattato *Sulla provvidenza*, Alessandro argomenta molto spesso le sue tesi sulla base di un' analogia tra dèi e uomini, estendendo agli uomini quel che vale per gli dèi e vice versa, tuttavia qui egli spezza tale analogia,²⁸ nel fare ciò potrebbe essersi rifatto anche all'argomento aristotelico per cui ciò che è divino, come ciò che è ferino, è estraneo alla virtù (Arist., EN VII 1, argomento peraltro ripreso da Plotino per dire che l'Intelletto non possiede le virtù, bensì i paradigmi di esse, *Enn.* I 2 [19] 6, 14s. (*Sulle virtù*). Comunque Alessandro appare alquanto isolato nel panorama della filosofia antica in questa attitudine di spezzare il legame tra fisica

²⁷ Cf. Alessandro di Afrodisia, *Sul destino* 37 p. 211, 20-28 Bruns = 74, 18-28 Thillet: «Ma se tutto accade per destino la conoscenza di ciò che va fatto e di ciò che non va fatto è inutile. Infatti quale è il vantaggio di tale conoscenza per quanti non possano prendere misure preventive in nulla di ciò che fanno? Ma se la scienza di queste cose non avesse alcuna utilità, si elimina la saggezza, poiché sarebbe più veritiera la deduzione che afferma che, se c'è destino, non c'è saggezza. In effetti, sulla base della stessa argomentazione, per cui ammettendo il destino viene eliminata la legge, anche la saggezza viene eliminata, ed eliminata questa è evidente che si eliminerebbero anche, una ad una, le altre cose che si erano supposte nel nesso di conseguenze stabilito a partire dalla saggezza» (traduzione di Natali 211).

²⁸ Circa l'uso dell'analogia uomini-dèi Alessandro afferma, per esempio, che il dio non conosce e non osserva ogni ente individuale inferiore, così come neppure un padrone di casa umano provvede a tutti gli esseri che si trovano nella sua dimora compresi topi e formiche, concentrandosi solo sull'essenziale: Alessandro di Afrodisia, *Sulla provvidenza* p. 25 Ruland. Ricordiamo che non ci è pervenuto il testo greco originale di questa opera di Alessandro (tranne per brevi sezioni riportate da Cirillo d'Alessandria), mentre conserviamo una traduzione araba condotta sul testo di una traduzione dal greco al siriano, cf. Fazzo - Zonta 119. Per una traduzione francese con introduzione cf. invece Thillet, *Traité de la Providence*.

ed etica, tra modello divino e vita umana.²⁹ Infatti sia Epicuro, sia i Platonici sia gli Stoici tenevano ben stretto tale nesso nel loro sistema complessivo come nelle loro argomentazioni specifiche.

3.4 La *Confutazione di tutte le eresie*

È forse non privo d'interesse a tal proposito uscire brevemente dall'ambito della filosofia greca pagana, per andare a considerare come uno scrittore cristiano, di poco anteriore a Plotino e – come questi – operante a Roma (se è valida l'identificazione con Ippolito di Roma,³⁰ o comunque se lo scritto è stato composto a Roma nel III sec. d. C.),³¹ riferisse le tesi di Epicuro sulla provvidenza e articolasse il nesso tra negazione della provvidenza e perseguimento umano del piacere nella *Confutazione di tutte le eresie*. Si può osservare come l'autore cristiano, al momento stesso di introdurre l'insegnamento di Epicuro, ne decreti la marginalità, ovvero l'isolamento nell'ambito della filosofia greca («Epicuro, invece, avanzò un'opinione pressoché contraria a quella di tutti gli altri filosofi»)³². Questa è una marginalizzazione sprezzante di Epicuro implicita anche negli autori da noi precedentemente considerati (Attico, Alessandro di Afrodisia e Plotino), se è vero – com'è vero – che il paragone che essi facevano dei loro avversari con il Maestro del Giardino doveva gettare discredito su detti avversari. Quindi l'autore dell'*Elenchos* sembra costruire il suo ragionamento essenzialmente a partire da un intreccio tra lo scritto etico di Epicuro che è l'*Epistola a Menecleo* e quello fisico costituito dall'*Epistola a Erodoto*. Egli infatti inizia col dire che per Epicuro il dio è eterno e indistruttibile (cf. Ep. ad Men. 123), e che non esercita cura provvidenziale (cf. Ep. ad Her. 76s.).

²⁹ Catapano 187, invece, non ritiene che questa ripresa aristotelica (peraltro indicata dagli editori P. Henry e H.-R. Schwyzer nell'indice delle fonti *ad locum*, e considerata reale da altri studiosi di Plotino), sia pertinente per la comprensione del passo plotiniano.

³⁰ La composizione dell'*Elenchos* si colloca dopo il 222, anno della morte del Vescovo di Roma Callisto, cui si fa esplicito riferimento: di Callisto si fa menzione più volte nei libri IX e X dell'*Elenchos*, dove è delineato come l'avversario eretico per eccellenza con cui l'autore stesso si è direttamente e aspramente confrontato (Ref. IX 7.11). Alla sua morte, avvenuta nel 222, l'autore si rifà in Ref. IX 11 (*in fine*).

³¹ Per l'identità dell'autore dell'*Elenchos* si veda *supra* la nota 4.

³² Ippolito di Roma, *Confutazione di tutte le eresie* I 22, 1.3s., citato *infra*, p. 97. Ci siamo occupati più dettagliatamente del confronto tra Plotino e l'autore della *Confutazione* in un nostro contributo a cui ci permettiamo di rimandare: Longo, «Il nesso...».

Nega l'esistenza sia della provvidenza sia del destino (per quest'ultimo cf. Ep. ad Men. 133), e sostiene che tutto avvenga per processo spontaneo.³³ Tornando alla divinità, l'autore dell'*Elenchos* sostiene che per Epicuro essa si colloca nei metacosmi, fuori dall'universo abitato dagli uomini,³⁴ e che li prova piacere e calma in uno stato di massima gioia (cf. Ep. ad Men. 123), senza avere né procurare fastidi (cf. Κύρια δόξα 1). Quindi, cosa che è importante nella nostra ricerca, egli sostiene che l'insegnamento di Epicuro sulla saggezza umana sia una conseguenza derivante dalla sua dottrina sul divino, ovvero sia che il fine della saggezza umana sia il piacere (cf. Ep. ad Men. 129.131-133):

Ippolito di Roma (?), *Confutazione di tutte le eresie*, I 22, 1.3s.³⁵
 Επικούρου δὲ σχεδὸν ἐναντίαν πᾶσι δόξαν ἔθετο ... Τὸν δὲ θεὸν ὁμοιωτῶν εἶναι αἰθίων καὶ ἀθάπτον φησι μηδὲνός τι ποιοεῖν, καὶ ὄλας πρόνοιαν μὴ εἶναι μηδὲ εὐμαρτένην, ἀλλὰ πάντα κατὰ αὐτοματιισμόν γίνεσθαι. καθήκοντα γὰρ τὸν θεὸν ἐν τοῖς μετακοσμοῖς οὕτω καλοῦμενός ὡς αὐτοῦ – ἔξω γὰρ τι τοῦ κόσμου οὐκ ἐπιτηριῶν τοῦ θεοῦ ἔθετο εἶναι λεγόμενον τὰ μετακόσμια – ἥθεσθαί τε καὶ ἡσυγάζειν ἐν τῇ ἀκρῶτάτῃ εὐφοροσίῳ, καὶ οὕτε αὐτὸν πρῶτα ἔχειν οὕτε ἄλαδον παρεῖχειν. ὁ ἀκρόουθον καὶ τὸν περὶ τῶν σοφῶν ἀνδρῶν πεπονήτα λόγον, λέγων τὸ τέλος τῆς σοφίας εἶναι ἡδονὴν. ἄλλοι δὲ ἄλλα τὸ ὄνομα τῆς ἡδονῆς ἐξέταδον· οἱ μὲν γὰρ κτὴν κατὰ κτὰς θνητὰς ἐπιθυμίας, οἱ δὲ τὴν ἐν τῇ ἀπειρίᾳ ἡδονὴν.

Epicuro, invece, avanzò un'opinione pressoché contraria a quella di tutti gli altri filosofi... Pur riconoscendo che il dio è eterno e incorruttibile, egli afferma che non ha cura provvidenziale per nulla, e che non esistono affatto né la provvidenza né il destino, ma che tutte le cose avvengono per azione spontanea. «Dice», infatti, che il dio siede tranquillo nei cosiddetti metacosmi – egli, infatti, pose la dimora del dio in un luogo al di fuori del cosmo, denominato «metacosmi» – che gode e vive sereno nella più grande letizia: non soffre fastidi né ne provoca ad altri. In modo consequenziale a ciò, egli ha condotto anche il suo discorso riguardante gli uomini saggi, dicendo che il fine della sapienza è il piacere. Ma alcuni assunsero in un senso il nome di «piacere», altri in un altro: infatti alcuni intesero il piacere secondo le brame mortali, altri in presenza della virtù.

³³ Il termine «automatismo» si trova piuttosto in alcuni frammenti delle opere perdute di Epicuro (fr. 31, 11; 34, 27.30 Arrighetti). Era tuttavia la vulgata a proposito della dottrina epicurea.

³⁴ Ricordiamo che Epicuro parla di «metacosmi» nella *Epistola a Pirro* 89, benché non in relazione agli dèi.

³⁵ Testo secondo l'edizione di Wendland; troppo poco conservativa, a nostro parere, l'edizione di Marcovich. La traduzione, modificata, è tratta da Magagnoli - Castelli 84s. Per una traduzione in francese cf. Stouville.

Nella ricostruzione dell'autore dell'*Elenchos* sembra che per Epicuro il divino sia saggio e che la saggezza umana stia nell'imitare il divino, o comunque che sia consequenziale a quello che accade ad esso: se il divino vive nel piacere e nella calma, allora la saggezza umana si realizzerà nel piacere, identificato quale fine della saggezza stessa (dove si osserva la strumentalità della pratica virtuosa rispetto al conseguimento del piacere). Piacere che alcuni identificano nel soddisfacimento dei desideri mortali, mentre altri in quello che si dà in presenza della virtù (questa seconda posizione ci sembra quella che meglio rispecchi l'*Ep. ad Men.* 132). L'autore dell'*Elenchos* può avere espresso il modo in cui al suo tempo, e a quello di Plotino, veniva concepita la connessione in Epicuro tra mancanza di provvidenza divina e perseguimento umano del piacere. Quindi non è necessario pensare che Plotino abbia letto l'*Elenchos*, tuttavia – a rigore – non lo si può nemmeno escludere, del resto lo studioso M. Tardieu ha ipotizzato che Porfirio (allievo di Plotino) abbia letto tale opera.³⁶

4 Contro una provvidenza per i soli eletti

Dopo aver cercato di comprendere la polemica plotiniana contro gli Gnostici per l'aspetto del paragone denigrante con Epicuro e per il nesso tra negazione di una provvidenza e ricerca del piacere, è ora opportuno completare l'indagine considerando contro quale concezione gnostica della provvidenza in particolare Plotino polemizza. Si è detto che nel passo in analisi Plotino si limita a dire che gli Gnostici «biasimano il signore della provvidenza e la provvidenza stessa» (Enn. II 9 [33] 15, 10s.), ma non dice di più. Tuttavia in altri passi dello stesso trattato Plotino esplicita il proprio pensiero a riguardo, dicendo che i suoi avversari ritengono di porre se stessi subito dopo il dio, ovvero non riconoscono natura divina agli astri né si sentono inferiori a realtà intermedie quali i demoni. Ritengono che il dio provveda solo ad essi, trascurando invece l'intero cosmo, dove pure gli «eletti» gnostici vivono. Per essi la provvidenza non si estenderebbe fino alla terra e a qualsivoglia cosa, ma si curebbe solo di essi. Plotino, invece, da parte sua ribadisce l'idea che la provvidenza si occupi più del tutto che non delle parti, per cui è l'intero universo che non è mai abbandonato dalle cure divine né lo sarà, mentre i singoli gruppi umani non sono che una parte di esso.

³⁶ Cf. Tardieu, in particolare la sezione «Le modèle hérésiologique des Chrétiens de Porphyre», 509-523: riferimento all'*Elenchos* a 515.

Plotino, *Contro gli Gnostici* (Enn. II 9 [33] 9, 47-49, 64s.):
τοῖς δὲ βλάτοις νομίσειν εἶναι γάρπρον παρὰ τῷ θεῷ καὶ μὴ αὐτὸν μόνον
μετ' ἐκείνων τάζαντα.
εἴτ' ἐπὶ τούτοις ὑμῶν πρόνοια ὁ θεός, τοῦ δὲ κόσμου παντός ἐν ᾧ καὶ αὐτοὶ οὐτὰ
τί ἀμείβητ'.

Bisogna pensare che c'è posto presso il dio anche per gli altri senza aver colto solo se stessi dopo di lui.

Inoltre il dio provveda a voi, ma perché trascura l'intero universo in cui anche voi stessi siete?

Plotino, *Contro gli Gnostici* (Enn. II 9 [33] 16, 14-18, 27-31):

Ἐρεὶ καὶ τὸ πρόνοιαν μὴ διακρίσθαι εἰς τὰ τῆδε ἢ εἰς ὅτιον, πᾶς εὐσεβής;
Πῶς δὲ σὺ μισθὸν ἑαυτοῖς; Λέγουσι γὰρ αὐτῶν πρόνοειν αὐ μόνων. Πότερα δὲ
ἐκεῖ γυνομένον ἢ καὶ ἐπὶ θεῷ ὄντων;

Αλλ' εἴτε ὑμῶν πρόνοια τις ἐργεταὶ ἐκείθεν, εἴτε ὁ τι βούλεσθε, ἀλλ' ὁ γε
κόσμος ἐκείθεν ἔχει καὶ οὐκ ἀπολειπόμενος οὐδ' ἀπολειψόμενος. Ποῶν γὰρ
μᾶλλον τῶν ὄλων ἢ τῶν μερῶν ἢ πρόνοια καὶ ἢ μέθεξις κάκεινης τῆς ὑοχῆς
ποῶν μᾶλλον.

Poiché come può essere santo «ritenere» anche che la provvidenza non arrivi alle cose di qui o a qualsivoglia cosa? Come ciò è coerente con le loro tesi? Dicono infatti che «la provvidenza» provveda solo a loro.

Ma sia che una certa provvidenza da lì giunga a voi sia ciò che volete, nondimeno l'universo da lì possiede «qualcosa» e non è stato abbandonato né lo sarà. Infatti la provvidenza si dà molto più degli interi che non delle parti e la partecipazione ad essa da parte di quell'anima [del mondo] è molto maggiore «di quella delle singole anime» [scil. comprese quelle dei supposti eletti].

Per inquadrare tale concezione gnostica della provvidenza ci sembra utile compiere questa volta un confronto con il medioplatonico Celso (II sec. d. C.), che polemizzò contro i Cristiani *in toto*, compresi i gruppi gnostici, nell'opera *Il discorso veritiero*,³⁷ per quello che si può ricostruire a partire dal *Contro Celso* di Origene.³⁸ È noto che, sulla base della struttura dell'opera celsiana,³⁹ i Cristiani erano attaccati a partire da vari fronti, per cui il primo coro accusatore che entra in scena contro di essi è quello degli Ebrei, da cui si sono ribellati (*Contro Celso* I 28 - II 79); quindi è Celso stesso che unisce Ebrei e Cristiani per farne l'oggetto

³⁷ Cf. Le Boulleuc. Non ci occupiamo qui della polemica antiferisiana né di Porfirio né di Giuliano, mentre per la polemica di platonici successivi contro i cristiani cf. Saffrey e Hoffmann.

³⁸ Per un raffronto tra Plotino e Origene in generale cf. Crouzel.

³⁹ Cf. Dorival.

della sua aspra critica, in particolare per quel che riguarda la loro idea che il dio si preoccupi solo di essi in quanto popolo eletto o erede di tale popolo (*Contro Celso* III-IV); infine entra in scena il coro degli antichi sapienti greci, capeggiato da Platone, detentore di quelle verità a cui i Cristiani si sono ispirati ma per stravolgerle (*Contro Celso* V 1 - VI 58). Un'esortazione di natura politica termina l'opera, in essa Celso invita i Cristiani a ravvedersi ed a sposare la causa dell'impero romano, da difendere in quel momento dalle invasioni barbariche (*Contro Celso* VII-VIII).⁴⁰ Nel contesto della critica all'elitismo, prima ebraico e poi anche cristiano, Celso riporta la lista dei privilegi che il dio procurerebbe ai suoi, e solo ad essi, ovvero il dono delle profezie, delle cure, del governo, di una familiarità continua, a scapito del resto del cosmo che sarebbe trascurato sia nel suo complesso sia in quella sua parte rappresentata dalla terra, pur tanto grande. Anche per quanto riguarda il giudizio oltremondano Celso riporta con sarcasmo l'idea di Ebrei e Cristiani per cui il dio «arrostitrebbe» nel suo fuoco il resto dell'umanità, mentre salvaguarderebbe gli eletti in vita in quel momento e addirittura farebbe risorgere con i propri corpi gli eletti già morti. Celso rifiuta l'idea che i suoi avversari siano più e diversamente amati dalla divinità, che manderebbe loro messaggeri, o che abbiano avuto in sorte un posto da beati:

Celso, *Il discorso veritiero* in Origene, *Contro Celso* IV 23, 6-11:⁴¹
 καὶ φάσκουσιν ὅτι πάντα ἡμῶν ὁ θεὸς προὐήλοι καὶ προκαταγγέλλει, καὶ τὸν πάντα κόσμον καὶ τὴν οὐράνιον φροῦν ἀπολάττων καὶ τὴν τοσούτην γῆν παρῶδον ἡμῶν μόνους προάρεσθαι καὶ πρὸς ἡμᾶς μόνους ἐπιτηρηκεῦσθαι καὶ πέμπων οὐ διαλείπει καὶ ἡμεῖς, ὅπως αἱ συνήθειαι αὐτῶν.

Ed affermano: «Il dio manifesta in anticipo e preannuncia a noi [Ebrei e Cristiani] tutte le cose e, dopo aver abbandonato il mondo intero e la rivoluzione celeste, e dopo aver trascurato la terra così grande, per noi soltanto governa e a noi soltanto invia messaggeri e non smette di inviarti e di cercarti affinché stiano sempre insieme a lui».

⁴⁰ Cf. Rizzi.

⁴¹ Testo secondo Borret; la traduzione (leggermente modificata) di quello che si presume sia stato il dettato celsiano è tratta da Origene, *Contro Celso*, a cura di P. Ressa. Cf. anche la precedente traduzione italiana di Colonna; per un sintetico profilo filosofico di Origene, cf. Moreschini, *Storia della filosofia patristica* 128-173.

Celso, *Il discorso veritiero* in Origene, *Contro Celso* V 14, 1-6:
 Ἡθίων δ' αὐτῶν καὶ τὸ νομίζεω, ἐπειδὴν ὁ θεὸς ὄσπερ μὲν γέγονε ἐπενέγκη τὸ πᾶρ, τὸ μὲν ἄλλο πᾶν ἐξορτίσθη γένος, αὐτοῦ δὲ μόνους διατενεῖν, οὐ μόνον τοὺς ζῶντας ἀλλὰ καὶ τοὺς πάλαι ποτὲ ἀποθανόντας αὐταῖς σαφῶς ἐκείνας ἀπὸ τῆς γῆς ἀναδόντας, ἀτεχνῶς σκώληκων ἢ ἐκρίει.

Ed è una loro sciocchezza anche il pensare che, dopo che il dio recherà il fuoco, come un cuoco, tutto il resto della stirpe «degli uomini» sarà arrostito, mentre soltanto loro resteranno, non solo i viventi, ma anche quelli che sono morti da molto tempo, dopo essere risorti dalla terra con quelle stesse carni di prima: una speranza assolutamente propria di vermi!

Nella sua sarcastica polemica Celso fa anche un riferimento implicito alla spedizione romana antignidaica, culminata con la distruzione di Gerusalemme ad opera dell'imperatore Tito nel 70 d. C.:

Celso, *Il discorso veritiero* in Origene, *Contro Celso* V 41, 20-24:
 Οὐ μὴν οὐδ' εὐδοκμεῖν παρὰ τῷ θεῷ καὶ στέργεσθαι διαφορᾶς τι τῶν ἄλλων τοῦτους εἰκόσ, καὶ πέμπεσθαι μόνους αὐτοῖς ἐκείθεν ἀγγέλους, οἷον δὴ τινα μακρῶν χώρων λαγοῦσιν· ὁρῶμεν γὰρ αὐτοῦς τε καὶ τὴν χώραν τῶν ἡεῖωνται.

Ma neppure è verosimile che essi godano il favore del dio e vengano amati in maniera diversa dagli altri e che soltanto a loro siano mandati da lassù degli angeli, come se avessero ottenuto in sorte una regione di beati. Vediamo infatti di quali cose sono stati considerati degni loro e la loro terra.

Per parte sua Celso ribadisce la propria visione per cui nel cosmo le parti sono finalizzate al tutto ed è il cosmo nella sua sua interezza che la provvidenza divina non diserta mai, in termini molto simili a quelli poi usati da Plotino, come si è visto. Per Celso (come poi per Plotino) il dio è comune a tutti e benevolo verso tutti senza preferenze per alcuni o negligenze verso altri:

Celso, *Il discorso veritiero* in Origene, *Contro Celso* IV 99, 5-7:
 τοῦτου γάρου μελέτηται τὰ πάντα, οὐκ ἄλλήλων, ἀλλ' εἰ μὴ πάρεργον, ἀλλὰ τοῦ ὅλου. Καὶ μέλει τῷ θεῷ τοῦ ὅλου, καὶ τοῦτ' οὐ ποτ' ἀπολείπει πρόνοια.

Tutte le cose sono state commisurate a questo fine [alla completezza dell'intero universo], non le une alle altre, se non in maniera accessoria, ma per il tutto. Al dio sta a cuore il tutto e la sua provvidenza non lo abbandona mai.

Celso, *Il discorso veritiero* in Origene, *Contro Celso* VIII 21, 6s.:
 Ὅ γε μὴν θεὸς ἅπανσι κοινός, ἀγαθός τε καὶ ἀπροσδεής καὶ ἐξω φθόβου.

Certamente dio è comune a tutti,⁴² è buono, non ha bisogno di nulla ed è senza invidia.

A sua volta per Plotino la concezione aberrante degli Gnostici circa una provvidenza selettiva è commessa alla loro abolizione teorica e pratica di ogni virtù e moderazione. Tale provvidenza infatti garantirebbe da sempre agli eletti la salvezza per cui questi non si sentirebbero vincolati a un comportamento ispirato a ragione ed esercizio ascetico, ma si abbandonerebbero ad ogni passione, dato che la loro salvezza eterna sarebbe comunque garantita dall'elezione divina. Anche qui un parallelo tra Celso e Plotino può essere utile per quel che concerne l'accusa di libertinaggio che entrambi i filosofi platonici indirizzavano contro i loro avversari,⁴³ e che ricorda da vicino le accuse di bagordaggine all'indirizzo dell'"ateo" Epicuro, da parte dei suoi vari avversari.⁴⁴

5 Conclusioni

Il passo plotiniano antignostico da cui siamo partiti ci appare più comprensibile e meglio contestualizzato se letto alla luce di testi paralleli di autori di poco anteriori a Plotino e provenienti da varie scuole: platonica, peripatetica e cristiana. Infatti anche nei platonici Attico e Celso, nel peripatetico Alessandro di Afrodisia e nell'autore cristiano dell'*Elenchos*, si ritrovano tutti o alcuni dei motivi che Plotino esprime in quel passo polemico contro gli gnostici romani che frequentavano i suoi corsi a Roma (Enn. II 9 [33] 15, 4-20), ovvero il paragone con Epicuro in funzione denigrante, il nesso tra assenza di una provvidenza divina e scelta umana per il piacere a scapito della virtù. In particolare però gli Gnostici (e i Cristiani in generale) appaiono portatori di un'idea particolarmente aberrante della provvidenza che, senza trovare precedenti nella filosofia greca, aveva piuttosto una matrice ebraica e scritturale. L'idea infatti di

⁴² Si può intendere che in greco *ἄριστος* sia un maschile o un neutro («per tutti gli esseri umani» / «per tutti gli enti»).

⁴³ Che essa sia storicamente fondata o fosse solo caricaturale è un'altra faccenda. È noto infatti che all'interno dello gnosticismo, fenomeno altamente complesso e variegato, non mancavano correnti fortemente encratiche come quella di Marcione e dei suoi seguaci. Per l'estrema varietà di manifestazioni all'interno di un fenomeno come lo gnosticismo pur considerato come unitario cf. Magris, «Gli "altri gnosticismi" di Ippolito» e Sfameni Gasparro 207-305.

⁴⁴ Le accuse di licenziosità iniziarono presto ai danni di Epicuro come ci testimonia Diogene Laerzio, *Vite* X 3-7.

Israele come popolo eletto particolarmente curato dalla divinità era uno dei caratteri salienti della storia della salvezza quale descritta da quell'insieme di libri sacri ebraici, poi ribattezzato da parte cristiana come *Annico testamento*. Celso prima e Plotino poi mostrano di provare un particolare disagio di fronte a questo nuovo fenomeno e, per essi, è inevitabile un confronto delle nuove posizioni con quelle ad essi familiari della filosofia greca. In tale prospettiva Celso afferma che Ebrei e Cristiani, per quel poco che possono sostenere di sensato, non hanno fatto altro che plagiare (e al tempo stesso stravolgere) quanto detto da altri popoli o dai filosofi greci, in particolare da Platone. Plotino invece li assimila, con la tecnica del "rincaro", al peggior filosofo greco pagano, ovvero Epicuro. Ormai tra il II e il III sec. d. C. a Roma, come nel resto del bacino del Mediterraneo, lo scontro e, al tempo stesso, l'intraccio tra posizioni cristiane (sia quelle che poi risulteranno ortodosse sia quelle eretiche) e la filosofia greca pagana saranno sempre più frequenti e sostanziali, e in particolare quel platonismo che in Celso e in Plotino (fino a Proclo) fa ancora da baluardo contro l'ascesa del cristianesimo si trasformerà nell'arma filosofico-culturale più efficace nelle mani degli autori cristiani, come è evidente proprio nel caso di Eusebio di Cesarea, che unico ci ha trasmesso dei passi di Attico (tra cui il fr. 3 da noi largamente citato), visto come concorde con Mosè e Platone, quell'Attico altrimenti isolato o criticato nell'ambito del platonismo pagano tardoantico, in particolare da Proclo.⁴⁵

⁴⁵ Ringrazio sentitamente Helmut Seng, Luciana Gabriela Soares Santoprete e Chiara Ombretta Tommasi, organizzatori del convegno *Il lato oscuro della Tarda Antichità. Marginalità e integrazione delle correnti esoteriche nella spiritualità filosofica dei secoli II-VI*, per avermi invitata e tutti coloro che tra i partecipanti mi hanno fatto parte delle loro osservazioni. La mia gratitudine va anche ai colleghi Daniela Patrizia Taormina e Francesco Verde per le loro utili indicazioni.

Bibliografia

I Edizioni, traduzioni, commenti

Attico

Atticus, Fragments. Texte établi et traduit par É. Des Places. Paris 1977.

Alessandro di Afrodisia

De fato

Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. Quaestiones de fato, de mixtione. Edidit I. Bruns. Berlin 1892. (Supplementum Aristotelicum II 2).

Alexander of Aphrodisias, On Fate. Text, Translation and Commentary by R. W. Sharples. London 1983.

Alexandre d'Aphrodisie, Traité du destin. Texte établi et traduit par P. Thillet. Paris 2002. [1984].

Cicerone, Pseudo Plutarco, Alessandro di Afrodisia. Trattati antichi sul destino a cura di A. Magris. Brescia 2009.

De providentia

Ruland, H.-J.: Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias: Über die Vorsehung und Über das liberum arbitrium. Saarbrücken 1976.

Alessandro di Afrodisia, La Provvidenza a cura di S. Fazzo, traduzione dal greco di S. Fazzo, traduzione dall'arabo di M. Zonta. Testi arabo e greco a fronte. Milano 1999.

Alexandre d'Aphrodisie, Traité de la Providence. Version arabe de Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus. Introduction, édition et traduction de P. Thillet. Paris 2003.

De mixtione

Alexander of Aphrodisias on Stoic physics. A study of the De mixtione with preliminary essays, text, translation and commentary by R. T. Todd. Leiden 1976. (Philosophia antiqua 28).

Epicuro

Opera

Epicuro, Opere. Introduzione, testo critico, traduzione e note di G. Arrighetti. Torino 1973.

Eusebio

Praeparatio evangelica

Eusèbe de Césarée, La préparation évangélique. Livres XIV-XV. Introduction, texte grec, traduction et annotation par E. des Places. Paris 1987.

La maschera di Epicuro sul volto dell'avversario

105

Ippolito

Réfutatio omnium haeresium

Hippolytus Werke III: Refutatio omnium haeresium. Herausgegeben von P. Wendland. Leipzig 1916. (GCS 26). (rist. Hildesheim - New York 1977).

Hippolytus, Refutatio omnium haeresium. Edited by M. Marcovich. Berlin 1986. (PTS 25).

Hippolyte de Rome, Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies. Première traduction française avec une introduction et des notes par A. Stouville. I-II Milano 1988. (Paris 1928).

'Ippolito', Confutazione di tutte le eresie. A cura di A. Magris. Con un saggio introduttivo di E. Castelli. Brescia 2012. (Letteratura cristiana antica NS 25).

Origene

Contra Celsum

Origène. Contre Celse. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret. I-V Paris 1967-1976 (192005). (SC 132.136.147.150.227).

Contra Celso di Origene. A cura di A. Colonna. Torino 1971.

Origene, Contro Celso a cura di P. Ressa. Presentazione di C. Moreschini. Brescia 2000.

Plotino

Opera

Plotini Opera. Ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer. I Oxford 1964.

Plotino, Sulle virtù I 2 [19]. Introduzione, testo greco, traduzione e note di G. Carapano. Prefazione di J. Rist. Pisa 2006.

Plotin, Traité 3 (III, 1). Introduction, traduction, commentaire et notes de M. Chappuis. Paris 2006.

Plotin, Traité 2 (IV, 7). Introduction, traduction, commentaire et notes de A. Longo. Paris 2009.

Plotinus, Emnead II 9 [33] Against the Gnostics. A Commentary by N. Spanu. Leuven 2012.

Porfirio

Vita Plotini

Porphyre, La Vie de Plotin. I: Travaux préliminaires et index grec complet par L. Brisson, M. O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien, avec une préface de J. Pépin. Paris 1982. (Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique 6). II: Etudes d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie par L. Brisson, J.-L. Chelonneix, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, M. D. Grmek, J.-M. Flamand, S. Matton, J. Pépin, H. D. Saffrey, A.-P. Segonds, M. Tardieu et P. Thillet. Paris 1992. (Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique 16).

2 Letteratura secondaria

- Alekriené, T.: «Plotin contre les Gnostiques (tr. 33, *Enn.* II 9): défense de l'ancienne philosophie grecque.» In: Vinel, F. (ed.): *Écrire contre. Quête d'identité, quête de pouvoir dans la littérature des premiers siècles chrétiens*. Strasbourg 2012. 71-91.
- Aragione, G. - Norelli, E. (ed.): *Des évêques, des écoles et des hérétiques*. Lausanne 2010.
- Bergson, H.: *Storia della memoria e storia della metafisica. A cura di R. Ronchi*. F. Leoni. Pisa 2009.
- Bergjan, S.-P.: «Celsus the Epicurean? The Interpretation of an Argument in Origen, *Contra Celsum*.» *Harvard Theological Review* 94 (2001) 179-2004.
- Castelli, E.: «L'Élenchos, ovvero una "biblioteca" contro le eresie.» In 'Ippolito' 21-56 (→ Ippolito).
- Catapano → Plotino.
- Cataudella, Q.: «Celsus e l'epicureismo.» *Annali della Scuola Normale Superiore* 12 (1943) 1-23.
- Chappuis → Plotino.
- Charrue, J.-M.: *Plotin lecteur de Platon*. Paris 1978.
- Charrue, J.-M.: «Plotin et Épicure.» *Emerita* 74 (2006) 289-320]. [= Charrue, J.-M.: *De l'ère et du monde. Ammonius, Plotin, Proclus*. Paris 2010. 207-235].
- Collette-Dučić, B. - Delcomminette, S.: «La théorie stoïcienne du mélange total.» *Revue de philosophie ancienne* 2 (2006) 5-60.
- Cordonier, V.: «Du moyen-platonisme au néo-platonisme: sources et postérité des arguments d'Alexandre d'Aphrodise contre la doctrine stoïcienne des mélanges.» In: Benatoui, T. - Maffi, E. - Trabattini, F. (ed.): *Plato, Aristotle, or Both?* Hildesheim - Zürich - New-York 2011. 95-116.
- Cornea, A.: «Plotinus, Epicurus, and the Gnostics: on Plotinian Classification of Philosophies.» In: Corrigan, K. - Rasmussen, T. (ed.): *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World. Essays in Honour of J. D. Turner*. Leiden 2013. 465-484.
- Crouzel, H.: *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*. Paris 1989.
- Dortval, G.: «La forme littéraire du *Contre Celse*.» In: Perrone (ed.) 29-45.
- Dumont, J.-P.: «Plotin et la doxographie épicurienne.» In: Bonnamour, J. (ed.): *Le Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*. Fontenay aux Roses 1981. 191-204. (Les cahiers de Fontenay 19-22).
- Eliasson, E.: *The Notion of That Which Depends on Us in Plotinus and His Background*. Leiden - Boston 2008.
- Fazzo - Zonta → Alexander
- Frede, M.: «Celsus philosophus Platonicus.» *ANRW* II 36, 7 (1994) 5183-5213.
- Goulet, R.: «Le système chronologique de la *Vie de Plotin*.» In: Porphyre, La Vie de Plotin I 187-227. (→ Porfirio).
- Helmig, C. - Bonazzi, M. (ed.): *Platonic Stoicism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*. Leuven 2008.
- Hoffmann, P.: «Un griet antichrétien chez Proclus: l'ignorance en théologie.» In: Perrot, A. (ed.): *Les Chrétiens et l'Hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*. Paris 2012. 161-197.

- Jones, H.: *La tradizione epicurea. Atomismo e materialismo dall'Antichità all'Età Moderna. Traduzione di S. Crapiz*. Genova 1999. [Edizione inglese: *The Epicurean Tradition*. London 1989].
- Lacroze, J.: «Trois remarques sur la réception de la *krasis* stoïcienne chez Plotin.» *Revue de philosophie ancienne* 2 (2007) 53-66.
- Le Bouluec, A.: «Vingts ans de recherches sur le *Contre Celse*: état des lieux.» In: Perrone (ed.) 9-28.
- Longo, A.: «Il nesso tra negazione della provvidenza e perseguimento del piacere nello scritto di Plotino *Contro gli Gnostici* e nella *Configurazione di tutte le eresie* attribuita ad Ippolito di Roma.» In: Cardullo, R. L. - Iozzia, D. (a cura di), *Κάλλος καὶ ἀρετὴ. Bellezza e virtù. Studi offerti a Maria Barbanti*. Acireale-Roma 2014. 401-414.
- Longo, A.: «Introduction, section III (The theme of Providence in tr. 33 (*Enn.* II 9) and 47-48 (*Enn.* III 2-3): an example of Plotinus' criticism of Epicurus) and section IV (A multifocal polemic).» In: Longo - Taormina (ed.), 14-25.
- Longo, A.: «The mention of Epicurus in Plotinus' tr. 33 (*Enn.* II 9) in the context of the polemics between pagans and Christians in the second to third centuries AD: Parallels between Celsus, Plotinus and Origen.» In: Longo - Taormina (ed.), 51-68.
- Longo, Plotin → Plotino.
- Longo, A. - Taormina, D. P. (ed.): *Plotinus and Epicurus. Matter, Perception, Pleasure*. Cambridge 2016.
- Magris, A.: «Platonismo e cristianesimo alla luce del *Contro Celse*.» In: Perrone (ed.) 47-79.
- Magris, A.: «Gli "altri gnosticismi" di Ippolito.» In: 'Ippolito' 359-379 (→ Ippolito).
- Magris, Cicero. Pseudo Plutarco, Alessandro di Afrodisia → Alessandro di Afrodisia.
- Magris - Castelli → Ippolito.
- Mansfeld, J.: *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*. Leiden - New York - Köln 1992.
- Mazzetti, M.: «Epicureans and Gnostics in tr. 47 (*Enn.* III 2) 7.29-41.» In: Longo - Taormina (ed.) 69-81.
- Moreschini, C.: «Attico: una figura singolare nel medio platonismo.» *ANRW* II 37, 2 (1987) 477-491.
- Moreschini, C.: *Storia della filosofia patristica*. Brescia 2005.
- Narbonne, J.-M.: *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*. Leiden 2011.
- Perrone, L. (ed.): *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celse di Origene*. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su *Origene e la Tradizione Alessandrina*. Roma 1998.
- Piengiacomi, E.: «A che serve venerarlo, se dio non fa nulla? Epicuro e il piacere della pigrigiera.» *Bollettino della Società Filosofica Italiana* 208 (2013) 19-28.
- Rizzi, M.: «Problematice politiche nel dibattito tra Celse e Origene.» In: Perrone (ed.) 171-224.
- Saffrey, H. D.: «Allusions anti-chrétiennes chez Proclus, le diadoque platonicien.» *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 59 (1975) 553-563. [= Saffrey, H. D.: *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*. Paris 1990. 201-211].

- Schmid, W.: *Epicuro e l'epicureismo cristiano*. Edizione italiana a cura di I. Ronca. Brescia 1984. (Antichità classica e cristiana 24). [Originale tedesco: «EpiKur.» *RAC V* (1961) 681-819].
- Sfameni Gasparro, G.: *La conoscenza che salva. Lo Gnosticismo: temi e problemi*. Sovera Mannelli 2013.
- Spanu → Plotino.
- Tardieu, M.: «Les Gnostiques dans la *Vie de Plotin*. Analyse du chapitre 16.» In: Porphyre, *La Vie de Plotin II* 503-563. (→ Porfirio).
- Thillet, *Traité de la Providence* → Alessandro di Afrodisia.
- Todd → Alessandro di Afrodisia.
- Verde, F.: *Epicuro*. Roma 2013.

Luciana Gabriela Soares Santoprete

New Perspectives on the Structure of Plotinus' *Treatise 32* (V 5) and his Anti-Gnostic Polemic

Since the work of philological and philosophical reconstruction undertaken by Richard Harder and pursued, among others, by Dietrich Roloff, Vincenzo Cilento, Christoph Elsas, Francisco Garcia Bazán, Chiara Guerra and Pierre Hadot, *Treatise 32* (V 5), *On the Intellect, that the Intelligibles are not outside the Intellect, and on the Good*,¹ has been viewed by the majority of modern commentators as an integral part – together with *Treatises 30* (III 8), *On Nature, Contemplation, and the One*; 31 (V 8), *On the Intelligible Beauty*; and 33 (II 9), *Against the Gnostics or Against those who say that the Universe and its Maker are Evil* – of one large and single work directed against Gnostic teachings, which was divided into these four treatises when Porphyry edited Plotinus' writings. For this reason, that original single treatise is referred to as the anti-Gnostic '*Großschrift*', the 'long treatise', or the 'tetralogy' of Plotinus.²

¹ In citing Plotinus, I give first the number of the treatise in its chronological order, e.g. 38, followed by the number corresponding to the thematic order of the *Enneads*, e.g. 38 (VI 7), then, according to common usage, the numbers of the chapters and of the lines of chapters, following the edition of Bréhier.

² For the titles of the treatises and their systematic and chronological order given by Porphy., cf. Vita Plot. 4-6.24-26. In his article "Le plan du *Traité 33* ...", Hadot gives decisive arguments in favour of the hypothesis of one major anti-Gnostic text, and refutes the arguments presented against this by Wolters. A survey of the history of this question is provided by Dufour 406, who is opposed to the assumption of one long anti-Gnostic treatise, believing that "*Treatises 30* and 33 are autonomous, while *Treatises 31* and 32 form one single united text." More recently, Narbonne (*Plotinus in Dialogue* 1-9 and Plotin III note 1) has similarly criticised the assumption of an anti-Gnostic '*Großschrift*', proposing to replace this idea with that of a "great cycle." In my view, the existence of an anti-Gnostic '*Großschrift*' does not limit the discussion between Plotinus and the Gnostics to these four treatises, and renders still more coherent the understanding of their debate as forming part of the background throughout the *Enneads*, the presence of which is itself attested by Narbonne (Plotin xxxv-lx), as well as by many other works, for example, Sinnige. My position is substantiated in several works: Soares