



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
Facoltà di Lettere e Filosofia
Corso di Laurea in Filosofia

Elaborato finale

Il trattato di Plotino contro gli Gnostici (*Enneadi* II 9):
genesì, contenuto e scopo

Relatore: Dott. GIOVANNI CATAPANO

Laureanda: SELENE PALMESI
Matricola n° 600275-FL

Anno Accademico 2010-2011

Il trattato di Plotino contro gli Gnostici (*Enneadi*, II 9): genesi, contenuto e scopo

Introduzione	5
1. Un trattato o una parte di trattato?	7
1.1. Il titolo	7
1.2. Collocazione nell'ordine sistematico delle <i>Enneadi</i> e nell'ordine cronologico dei trattati di Plotino	9
1.3. Richard Harder e la tesi della <i>Großschrift</i>	12
1.4. Il dibattito sulla tesi di Harder	14
2. La genesi dello scritto	19
2.1. La testimonianza di Porfirio, <i>Vita Plotini</i> , 16	19
2.2. Indizi interni	20
3. L'identità degli gnostici confutati da Plotino	23
3.1. Nozioni preliminari riguardo lo Gnosticismo	23
3.2. I riferimenti a dottrine e testi gnostici all'interno di <i>Enn.</i> II 9	26
3.3. Le informazioni fornite da Porfirio	34
4. Struttura e temi di <i>Enn.</i> II 9	39
4.1. Il piano del trattato	39
4.2. I temi principali	45
5. Il significato della polemica plotiniana: alcune ipotesi	53
5.1. Stato della questione	53
5.2. Il nostro suggerimento interpretativo	57

Conclusione	62
Bibliografia	64
Edizioni	
Traduzioni	
Studi	

Introduzione

Il presente lavoro si propone di offrire una presentazione critica del trattato plotiniano «*Contro gli Gnostici*» (*Enn.* II 9). Il trattato ha l'obiettivo di confutare le dottrine sostenute da un gruppo gnostico fisicamente presente nel circolo filosofico formatosi intorno a Plotino nella Roma del III secolo. Lo Gnosticismo fu un movimento spirituale di variegata natura, che raggiunse il vertice della sua fioritura intorno al II secolo d.C. Nonostante le sue incerte origini, gli studiosi sono concordi nel sostenere che esso sia caratterizzato da un forte influsso cristiano. Di conseguenza alcuni studiosi hanno voluto scorgere nello scritto plotiniano non tanto un attacco indirizzato a individui particolari, quanto un esempio di orgogliosa reazione ellenica di fronte alla minaccia rappresentata da una nuova religione venuta dall'Oriente. Nell'ultimo capitolo tenterò di mostrare, sulla base di varie considerazioni, che una interpretazione di questo genere non riesce tuttavia a fornire elementi stringenti per una sua accettazione.

Nel corso del lavoro verranno prese in esame ulteriori problematiche relative al titolo, o per meglio dire, ai titoli del trattato e alla sua collocazione all'interno delle *Enneadi*, che, come vedremo, corrisponde a un preciso intento da parte del suo editore Porfirio.

In seguito verrà presa in considerazione la cosiddetta “tesi della *Großschrift*”, avanzata da Richard Harder, secondo la quale il trattato oggetto del nostro studio non sarebbe, nelle intenzioni originarie di Plotino, un testo autonomo, ma solo una piccola parte di un più ampio scritto. Saranno quindi presentati, da una parte, i motivi che hanno condotto Harder alla formulazione di questa ipotesi interpretativa, e dall'altra, le reazioni che essa ha suscitato fra gli studiosi.

Nel capitolo secondo si esamineranno le fonti che ci informano delle particolari circostanze che portarono alla genesi del trattato. Si tratta di alcuni brevi passi del trattato stesso e soprattutto del prezioso capitolo 16 della *Vita di Plotino*, redatta da Porfirio.

Nel capitolo successivo, dopo una riassuntiva disamina delle principali dottrine gnostiche, mi occuperò di delineare l'intricata questione relativa all'esatta identità degli avversari di Plotino, prendendo in esame le diverse teorie avanzate dagli studiosi negli ultimi anni. Farò questo sia per mezzo della lettura del già menzionato capitolo 16 della *Vita di Plotino*, dal quale si ricavano informazioni che agevolano l'identificazione, sia tramite lo studio di vari passi del «*Contro gli Gnostici*», dai quali si evincono riferimenti diretti o indiretti a testi gnostici. Grazie al fortunoso ritrovamento nel 1945 di una intera biblioteca gnostica, si è potuto nuovamente tornare a leggere due tra gli scritti che molto probabilmente Plotino teneva presente durante la sua confutazione, rendendo in questo modo più sicura l'assimilazione degli Gnostici di Plotino a una determinata scuola gnostica.

Dopo aver presentato il percorso argomentativo seguito da Plotino nel suo trattato, nel capitolo quarto saranno analizzati i temi più significativi della polemica plotiniana, i quali principalmente concernono l'acceso dualismo gnostico, che sfocia in un esasperato anticosmismo, e il problema della virtù, strettamente collegato al tema della salvezza; la nostra opinione è che soprattutto su quest'ultima problematica si scontrino le due diverse mentalità di Plotino e degli Gnostici.

Da ultimo, come già accennato, si discuterà della funzione del trattato, presentando dapprima le ipotesi interpretative che lo leggono alla luce di uno scontro epocale tra razionalismo ellenico e irrazionalismo orientale, e poi illustrando le ragioni in base alle quali non pensiamo si possa accettare una interpretazione del genere.

Per quanto lo scopo del «*Contro gli Gnostici*» vada notevolmente ridimensionato, questo trattato resta tuttavia una importante testimonianza del ravvicinato incontro tra una delle figure più importanti della Tarda Antichità e un movimento spirituale, lo Gnosticismo, che nel III secolo stava ormai perdendo molto del suo vigore.

Capitolo Primo

Un trattato o una parte di trattato?

1.1 Il titolo

Porfirio, discepolo di Plotino ed editore della sua opera, redasse intorno al 301 d.C.¹, quella che per noi è l'unica fonte di informazione riguardo la vita e la composizione degli scritti del suo maestro, la *Vita di Plotino*. La tradizione manoscritta non la presenta mai come indipendente dalle *Enneadi*; anzi, quest'ultima viene sempre preceduta dalla *Vita di Plotino*, probabilmente perché essa va interpretata come vera e propria prefazione all'edizione porfiriana dei trattati Plotino.

Nei capitoli 4-6 della *Vita*, Porfirio redige l'ordine cronologico degli scritti plotiniani suddividendo poi la produzione del maestro in tre periodi, prima, durante e dopo la sua permanenza nella “scuola”² di Plotino a Roma: abbiamo così i ventuno scritti che Porfirio, al suo arrivo, trovò già composti e che definisce «più deboli» (ἐλαφροτέρας δυνάμεως), i quali erano riservati alla lettura di poche persone scelte; a metà tra i due gruppi, si collocano i ventiquattro scritti della maturità, i quali raggiungono l'«acme della potenza» (ακμαῖον τῆς δυνάμεως) e che quindi possono considerarsi davvero «perfetti» (τελεώτατα). Troviamo infine gli ultimi nove trattati, scritti da Plotino quando «ormai le forze lo stavano abbandonando».

1 In *Vita di Plotino*, 23.14, Porfirio sostiene di aver raggiunto solo una volta l'unione con l'Uno, nonostante abbia già sessantotto anni. In altre parti del testo l'autore offre ulteriori indicazioni cronologiche, grazie alle quali non solo si è in grado di ricostruire una cronologia relativa, ma anche assoluta (ad esempio in 5.3 Porfirio afferma di essere arrivato a Roma all'epoca del decennale di Gallieno, che sappiamo con sicurezza nel 263 d. C.)

2 Non si dovrebbe in realtà impiegare il termine “scuola” in riferimento al circolo sorto intorno a Plotino a Roma circa alla metà del III secolo d. C., se gli si attribuisce il senso moderno. Infatti esso non rientrava nelle istituzioni scolastiche riconosciute dalle autorità romane, né ne aveva il carattere. Si dovrebbe piuttosto mantenere il termine greco συνουσία, che indica una “riunione”, un “circolo” di persone accomunate dall'interesse filosofico che si riuniva intorno a un “maestro”.

Il trattato di cui ci occupiamo, II 9, si colloca nel secondo gruppo, ovvero fa parte degli scritti della piena maturità filosofica³. Esso ha ricevuto due titoli diversi da Porfirio⁴ all'interno della stessa *Vita*: nell'ordine cronologico, viene intitolato Πρὸς τοὺς Γνωστικούς (*Contro gli gnostici*)⁵, mentre in quello sistematico troviamo il titolo ben più articolato di Πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον εἶναι λέγοντας (*Contro quelli che sostengono che il Demiurgo del mondo e il mondo siano malvagi*). Si potrebbe supporre, sulla scorta di Vincenzo Cilento⁶, che il primo, più breve, fosse quello che all'interno del circolo dei discepoli aveva trovato maggiore diffusione rispetto al secondo, più esaustivo del contenuto, che invece sarebbe di matrice più strettamente plotiniana e quindi da attribuire direttamente al filosofo. È tuttavia possibile pensare, come ha fatto J. Igal⁷, che il secondo titolo sia, esattamente al contrario di quanto pensava Cilento, un titolo di totale ascendenza porfiriana⁸. Porfirio, cioè, avrebbe solo in un secondo momento re-intitolato in questo modo il trattato; si tratterebbe di un mutamento comune anche ad altri scritti: III 8, I 1, VI 8, mutamento atto talvolta⁹, a far rientrare meglio un trattato in una certa Enneade. Questo è appunto il caso di II 9, che con il conciso titolo di «*Contro gli Gnostici*» si adatta ben poco a essere inserito nella seconda Enneade che ha per tema argomenti fisici¹⁰; invece col nuovo titolo abbiamo un riferimento preciso al cosmo e al suo Demiurgo, senza

3 Non è un caso, forse, che Porfirio sottolinei così marcatamente che il periodo in cui lui visse a Roma accanto a Plotino coincide con il momento di massima fertilità del filosofo. E' lecito pensare che Porfirio abbia voluto suggerire una qualche sua influenza benigna su Plotino. D'altronde, i passi della *Vita* in cui il filosofo loda il suo discepolo (prediletto?) sono abbastanza significativi: «se Porfirio non formulasse domande non saremmo in grado di scogliere i dubbi né di dire assolutamente nulla sul testo» (*VP*, 13.14); in *VP* 15.5, Plotino dice, rivolto a Porfirio: «ti sei dimostrato allo stesso tempo poeta, filosofo e ierofante» (traduzione di C. Guidelli, UTET, Torino 1997. D'ora in avanti, salvo diverso avviso, tutte le citazioni da *Vita di Plotino e Enneadi*, II 9, saranno desunte da Plotino, *Enneadi*, a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, UTET, Torino 1997).

4 Plotino non era solito dare titoli ai propri scritti. Porfirio stesso scrive che i trattati che trovò già scritti all'epoca del suo arrivo a Roma «ciascuno denominava in modo diverso», *Vita di Plotino* 4.18.

5 A.M. Wolters, *Notes on the Structure of Enneads II 9*, in *Life is Religion. Essays in honour of H. Evan Runner*, Paideia Press, St. Chaterine's, Ontario 1981, p.83 n.2, suggerisce di tradurre il πρὸς iniziale non tanto con *contro*, ma piuttosto con *replica a*. Ciò è tanto più giusto in quanto leggiamo in H.G. Liddell - R. Scott - H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1940, C, I, 4: «in the titles of judicial speeches, πρὸς τινα, in reply to, less strong than κατά τινος, against or in accusation».

6 Cfr. V. Cilento, *Paideia antignostica*, Le Monnier, Firenze 1971, p. 221.

7 J.Igal, *The gnostics and the «ancient philosophy» in Porphyry and Plotinus*, in *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honor of A.H. Armstrong*, edited by H. J. Blumenthal and R. A. Markus, Variorum Publication, London 1981, p.140.

8 *Ivi*, p.140, «there can be little doubt that the new title [...] bears the stamp of the polemical Porphyry».

9 Come nel caso di III 8, che in *Vita. Plot.*, 5.26 è intitolato «*Sulla contemplazione*», mentre in *Vita Plot.*, 24.75 è intitolato «*Sulla Natura, la Contemplazione e l'Uno*», con rimando esplicito al concetto di Natura.

10 Porph., *Vita Plot.*, 24.38.

contare che esso è più informativo e in linea con lo stile di Plotino, il quale nel trattato non accenna mai per nome ai suoi avversari. Come Chiara Guerra¹¹ fa notare, col suo carattere più generico questo titolo risulta meno personale e diretto; quindi la sua attenzione non è più rivolta soltanto agli Gnostici, ma più in generale ad ogni dottrina di matrice orientale che condivide tale dualismo. Igal¹² pensa inoltre che il titolo Πρὸς τοὺς Γνωστικούς sia quello che è prevalso nella "scuola" per l'intero trattato (III 8, V 8, V 5 e II 9)¹³. Al momento della divisione in quattro operata da Porfirio, il titolo sarebbe rimasto alla sola parte rappresentata da II 9, per poi essere sostituito da quello più lungo. Non bisogna comunque dimenticare che è lo stesso Porfirio, nel capitolo 16 della *Vita*, a dichiarare di aver intitolato lui stesso (ἐπεγράψαμεν) «*Contro gli gnostici*» questo trattato (forse proprio nel senso indicato da Igal, ovvero nell'aver attribuito questo titolo, dopo la divisione del grande scritto, al solo II 9).

1.2 Collocazione nell'ordine sistematico delle *Enneadi* e nell'ordine cronologico dei trattati di Plotino

Il «canone cronologico»¹⁴ degli scritti del maestro, che Porfirio formula nei capitoli 4-6 della *Vita di Plotino*, ci informa del fatto che III 8, V 8, V 5 e II 9 sono temporalmente contigui, essendo rispettivamente il numero 30, 31, 32 e 33 in ordine di composizione. Il trattato oggetto della nostra ricerca risulta perciò il 33° in ordine cronologico. Dato che dal resoconto fornitoci in *Vita Plot.*, 6.26-37 veniamo a conoscenza del fatto che esso rientra nel secondo gruppo di produzione degli scritti plotiniani, siamo in grado di datarlo nel periodo della permanenza di Porfirio a Roma, ossia tra il 263 e il 268 d. C., anno in cui, in seguito a una crisi depressiva, Porfirio si ritirò in Sicilia. Inoltre, all'interno di questo secondo gruppo, il trattato «*Contro gli Gnostici*» si colloca in una posizione perfettamente intermedia, avendo Plotino scritto, in base all'ordine cronologico, undici trattati prima di esso e dodici dopo (si ricordi che i trattati della «maturità» sono ventiquattro). Sembra quindi che II

11 Cfr. C. Guerra, *Porfirio editore di Plotino e la "paideia antignostica"*, «Patavium. Rivista veneta di scienze dell'Antichità e dell'Alto Medioevo», 15 (2000), pp. 111-137.

12 Igal, *The Gnostics*, p. 140, n.18.

13 Vedi il § 1.3.

14 Seguendo i termini usati da Cilento, *Paideia antignostica*, p.11.

9 sia da situare al vertice di quella che Porfirio definisce *ἄκμαϊον τῆς δυνάμεως* del suo maestro, ossia la sua massima capacità produttiva.

Secondo la testimonianza di Porfirio, Plotino ha scritto questo trattato subito dopo il 32° (*Sull'Intelletto e sul fatto che gli intelligibili non sono esterni all'Intelletto*), che tratta, come si evince dall'eloquente titolo, dell'immanenza degli intelligibili in seno all'Intelletto, e subito prima del trattato 34° (*Sui numeri*), che si occupa delle grandezze matematiche e delle loro implicazioni metafisiche.

I trattati che nell'ordine cronologico si collocano in posizione adiacente (30°, 31°, 32° e il nostro 33°) si ritrovano però completamente separati l'uno dall'altro nella "tavola enneadica"¹⁵, ossia nell'ordine sistematico che Porfirio elabora nei capitoli 24-26 della *Vita* e che corrisponde all'effettivo ordinamento dell'opera plotiniana. Questo non deve sorprendere, dato che l'operazione vale per pressoché tutti i trattati; ma se accettiamo l'ipotesi di Harder¹⁶, ossia che di fronte a noi abbiamo un unico scritto, troveremo allora del tutto arbitrario la collocazione di parti di una stessa opera in enneadi diverse (III 8 e V 8 sono addirittura separati da una intera enneade). Della tesi di Harder parleremo negli altri due paragrafi di questo capitolo; ora ci pare opportuno ricordare i criteri con i quali Porfirio ha organizzato la sua edizione dei trattati plotiniani.

È Porfirio stesso a enunciare e giustificare i suoi criteri editoriali nella *Vita di Plotino* anteposta alle *Enneadi*. Si deve tenere presente il titolo greco della *Vita di Plotino*, che suona così: *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ* (*Sulla vita di Plotino e l'ordinamento dei suoi scritti*). Questo titolo rispecchia meglio il contenuto dell'opera, perché effettivamente, accanto a notizie di carattere prettamente biografico, Porfirio propone un resoconto del metodo utilizzato per attuare la *διάταξις* e la *διόρθωσις* degli scritti di Plotino. Quest'ultimo aveva espressamente incaricato il suo discepolo di effettuare un riordinamento dei suoi trattati¹⁷. Porfirio però non si è attenuto all'ordine cronologico, dato che i

15 *Ibid.*

16 Vedi nota 13.

17 H.D. Saffrey, nel suo articolo *Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?*, in *Porphyre, La vie de Plotin*, Librairie philosophique J. Vrin, Parigi 1992, vol. I, p. 47, sottolinea però il carattere vago e indefinito di questa richiesta da parte di Plotino, considerato anche il fatto che egli scrisse ancora dopo la partenza di Porfirio da Roma: «On ne se sent pas entièrement obligé d'ajouter foi à cette prétention. Peut-être Plotin avait-il fait à Porphyre une demande de principe en termes très généraux, mais il est bien certain qu'il n'avait pas demandé le classement que Porphyre a imposé, puisque Plotin a encore écrit neuf traités après le départ de Porphyre».

trattati «erano stati pubblicati alla rinfusa»¹⁸, ma, imitando Apollodoro di Atene e Andronico di Rodi¹⁹, ha voluto conferir loro maggiore coerenza radunandoli in sei gruppi da nove (da cui il nome di *Enneadi*).

La coerenza perseguita da Porfirio è rappresentata dal fatto che questa nuova organizzazione prevede il raggruppamento di trattati concernenti un medesimo argomento in una stessa Enneade e la formazione di una sorta di scala ascendente con ordinamento progressivo, la quale a partire dalle «questioni più facili» ossia i trattati di etica della prima Enneade, arriva a parlare dell'Uno nella sesta e ultima Enneade, attraverso i gradi intermedi costituiti dalle trattazioni cosmologiche della seconda Enneade, dalle indagini fisiche della terza, da quelle concernenti l'Anima nella quarta e l'Intelletto della quinta. Pierre Hadot²⁰ ha mostrato che Porfirio curò la sua edizione in base alla tripartizione della filosofia fondata sulla nozione del progresso spirituale e intellettuale del discepolo. A partire dal I secolo d. C., infatti, la filosofia viene ad essere costituita da parti diverse che devono susseguirsi in una successione temporale ben precisa: in primo luogo l'etica, che purifica l'anima; in seguito la fisica, che invita a distaccarci dal mondo mostrando la vanità delle cose sensibili; e infine l'epoptica, che tratta delle realtà divine. Ciò corrisponde esattamente alla distribuzione degli argomenti che si rintraccia all'interno del sistema delle *Enneadi*: queste appaiono come un'opera organica e strutturalmente organizzata, finalizzata alla educazione spirituale del discepolo, cosa che gli scritti di Plotino in origine non erano²¹.

È bene infatti sottolineare il carattere totalmente arbitrario della ripartizione operata da Porfirio. Nel capitolo 24 della *Vita*, questi sostiene di avere a disposizione 54 trattati. Questo numero, molto probabilmente, è il risultato del taglio di scritti che precedentemente formavano una unità, e che in seguito alla divisione di Porfirio sono diventati trattati autonomi, talvolta contigui (ad esempio, III 2 e III 3), talvolta no (come per l'ipotetica *Großschrift*, di cui a breve parleremo²²). In un caso (III 9) ci troviamo di fronte a una silloge di scritti presentati in modo poco coerente, quasi si trattasse di una raccolta di “frammenti”.

18 Porph., *Vita Plot.*, 24.6.

19 Riguardo al loro lavoro di organizzazione e pubblicazione delle opere, rispettivamente, del poeta comico Epicarmo e di Aristotele.

20 P. Hadot, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, «Museum Helveticum», 36 (1979), pp. 201-223.

21 «Egli traeva i suoi argomenti dai problemi che si presentavano di volta in volta», *Vita Plot.*, 5.61.

22 Vedi *supra* la nota 13.

L'importanza per Porfirio di disporre proprio del numero 54 deriva dalla perfezione attribuita dalla tradizione pitagorica al 6 e al 9 ($9 \times 6 = 54$). Nello stesso capitolo, egli riferisce di essere «ben contento di coniugare la perfezione dei numeri “sei” e del “nove”». Infatti il 6 è il numero delle *Enneadi*, ed è il doppio di 3, numero delle Ipostasi, ma è anche la somma dei primi tre numeri, mentre il 9, numero dei trattati in ogni Enneade, è il quadrato del numero 3²³. Si capisce in questo modo quanto sia artificioso l'ordinamento enneadico di Porfirio. Purtroppo non disponiamo di edizioni dell'opera di Plotino precedenti alla sistematizzazione operata da Porfirio. Queste edizioni quasi certamente esistettero²⁴ e se fossero sopravvissute avrebbero potuto darci una visione diversa degli scritti del filosofo e quindi indicarci un'altra possibile collocazione del nostro II 9.

In ogni caso, ponendo «*Contro gli Gnostici*» come ultimo trattato della seconda Enneade, Porfirio ha voluto ribadire che per lui questo costituisce il culmine della cosmologia plotiniana.

1.3 Richard Harder e la tesi della *Großschrift*

Dopo aver illustrato i criteri editoriali che spinsero Porfirio a pubblicare in modo tanto diverso dalla loro forma originaria gli scritti del maestro, risulta più comprensibile la tesi avanzata dal noto filologo tedesco e traduttore delle *Enneadi* Richard Harder, il quale in un articolo²⁵ apparso nel 1936 sostenne una teoria nota come “tesi della *Großschrift*”. Secondo questa tesi i trattati III 8 (*Sulla natura, la contemplazione e l'Uno*), V 8 (*Sul bello intelligibile*), V 5 (*Sul fatto che gli intelligibili non sono fuori dall'Intelletto e sul Bene*) e infine II 9 (*Contro gli Gnostici*) costituiscono un'unica grande opera, una *Großschrift* appunto. In questa ipotesi quelli che a partire dall'edizione porfiriana delle *Enneadi* sono stati quattro *membra disiecta* formano per noi una vera e propria *neue Schrift Plotins*.

23 I rapporti numerici continuano con la pubblicazione degli scritti in tre volumi (σωμάτια) di una stessa lunghezza: il primo σωματίον contiene la prima, seconda e terza Enneade, il secondo σωματίον contiene la quarta e quinta Enneade, mentre l'ultimo contiene solo la sesta. Il primo σωματίον è composto di 27 trattati, il secondo di 18 e il terzo di 9.

24 Dalla *Vita di Plotino* sappiamo che Amelio prendeva appunti durante le lezioni di Plotino, e che da questi ricavò circa cento libri che dedicò al figlio adottivo; di una edizione del medico Eustochio ci informa invece uno scolio a *Enn.* IV 4.29, dal quale si desume che nella sua edizione la divisione degli scritti risultava diversa da quella attuata da Porfirio.

25 R. Harder, *Eine neue Schrift Plotins*, «Hermes», 71 (1936), pp.1-10.

L'analisi di Harder prende le mosse dalla constatazione che il riepilogo che troviamo all'inizio del capitolo 4 di V 5 (32° scritto in ordine temporale) non riassume affatto quanto detto nei tre capitoli precedenti di questo stesso trattato, i quali invece parlano di tutt'altro. Le tesi riassunte in V 5, 4 sono le seguenti: 1) bisogna ascendere all'Uno; 2) "Uno" non è ciò che è tale solo per partecipazione; 3) il cosmo intelligibile e l'Intelletto sono quanto più si avvicina all'Uno, ma ancora non vi si identificano. La ricapitolazione di queste tesi si conclude con un εἶρηται, "è stato detto". Il problema sorge quando ci si interroga sul significato di questo verbo: lo si potrebbe infatti considerare un "è stato detto da altri" oppure un "è stato detto *da noi*". Harder opta per quest'ultima interpretazione. Infatti, se queste cose fossero state dette da altri ci aspetteremmo una contrapposizione (un ἡμεῖς δέ, ad esempio), mentre poco più avanti troviamo un νῦν ποθοῦμεν che funge da istanza rafforzatrice. Ma se queste cose sono state dette "da noi", cioè da Plotino, dove sono state dette? Harder ritrova il collegamento nei capitoli 9-11 di III 8, 30° trattato in ordine cronologico. Quella che rintraccia è una vera e propria corrispondenza terminologica, quindi non c'è dubbio che la ricapitolazione di V 5, 4 riassume ciò che è estesamente asserito in III 8, 9-11. Ciò è indice che i due trattati, oltre ad essere cronologicamente vicini, sono uniti da un forte legame tematico.

A questa scoperta, Harder aggiunge la constatazione che l'avverbio ὡςδε che si trova al termine di V 8 (31° nell'ordine cronologico) non può terminare un discorso: «eine Schrift, die so schießt, ist nicht zu Ende»²⁶. Quindi ci troviamo di fronte a un trattato non concluso. La domanda con cui termina V 8, infatti, non pare retorica: Plotino si chiede se quanto è stato detto fin qui sia sufficiente per raggiungere una conoscenza chiara del "luogo intelligibile", oppure se sia necessario intraprendere un'altra via, nel modo che segue (ὡςδε)²⁷. Quest' altra via Harder la ritrova esposta all'inizio del trattato cronologicamente seguente, il 32°, cioè V 5: «hier schließt glatt una klar die Schrift Nr. 32 (V 5) an». I primi tre capitoli infatti sono dedicati all'immanenza degli intelligibili nell'Intelletto: questa è la seconda via indicata da Plotino. La conclusione a cui arriva Harder è che i trattati V 8 (31°) e V 5 (32°), contigui in ordine temporale, sono parte di un unico scritto. Non solo: V 8 si apre con una

²⁶ Harder, *Eine neue Schrift*, p.5.

²⁷ Non sembra corretto tralasciare di tradurre ὡςδε "nel modo che segue" e renderlo con "nuovamente", come avviene in *Enneadi*, trad. di R. Radice, Mondadori, Milano 2002.

ricapitolazione di quanto è stato detto in III 8, i cui capitoli 9-11 sono riassunti in V 5; quindi anche III 8 fa parte di tale scritto.

Harder nota poi che II 9 si apre anch'esso con un riassunto delle tesi esposte fino a V 5. Così lo studioso arriva a un'ulteriore conclusione: II 9 è un *Anhang*, una appendice polemica di questa *Gesamtschrift* (scritto d'insieme). Si tratterebbe cioè soltanto di una parte di un trattato più ampio, o, per meglio dire, di un *Vortrag*²⁸, una sorta di conferenza che secondo Harder si rivolgeva al «circolo più stretto di amici e in un'atmosfera di familiarità». Il supporto materiale avrebbe contenuto dei segni (*Markierung*, p. 9) apposti alla fine di ogni «ora» di lezione, i quali avrebbero indicato a Porfirio il punto in cui applicare le sue «forbici maldestre»²⁹. Egli sarebbe perciò l'unico responsabile di tali cesure: «und es war Porphyrius, der diese Schere fürthe».

Riassumendo, si può quindi sostenere che Harder dimostra in modo convincente l'unità perduta di questo grande scritto, le cui quattro parti, ossia i quattro trattati ben distinti e distanziati nell'ordine sistematico di Porfirio, non vanno perciò interpretate come delle unità aventi struttura e scopo propri.

1.4 Il dibattito sulla tesi di Harder

Grazie alle efficaci dimostrazioni addotte da Harder per giustificare la sua ipotesi, la tesi della *Großschrift* è stata accolta quasi universalmente dal mondo accademico (tra gli altri, da Henri-Charles Puech, Vincenzo Cilento, Arthur Hilary Armstrong, Jesús Igal, Christos Evangeliou, Paul Kalligas). Chiara Guerra, nel già citato articolo, sostiene addirittura che accanto a quella che possiamo chiamare «unità debole» del grande trattato, ossia l'unità tematica già ritrovata da Harder, sia possibile rintracciare un tipo di unità più «forte», cioè strutturale. Due sarebbero gli aspetti compositivi che legano la tetralogia. In primo luogo troviamo una struttura ad anello (*Ring-Komposition*) per mezzo della quale i quattro scritti si aprono e si chiudono con un medesimo tema: la *θεωρία*. Infatti il primo capitolo di III 8, che è il primo trattato (o la prima parte di trattato) in ordine di composizione, è dedicato in-

28 Harder, *Eine neue Schrift*, p.8, «man kann nämlich bei Plotin mehr “geschriebene” und mehr “gesprochene” Schriften unterscheiden. Unsere Gesamtschrift gehört zu den letzteren». Non si tratterebbe in questo caso cioè di una *Lehrschifte* (*ibid.*), uno scritto dottrinale.

29 Cilento, *Paideia antignostica*, p.15.

teramente alla contemplazione, che è in fondo il cardine dell'intera *Großschrift*. Soltanto alla conclusione di II 9, però, Plotino ritorna in modo diretto al tema della θεωρία, quando si rivolge agli Gnostici i quali pensano che «solo loro sono in grado di contemplare» (II 9, 18.30).

Oltre che dalla struttura ad anello, secondo Guerra, il complesso dei quattro trattati è connotato in modo strutturale anche da una *climax* ascendente. Infatti Plotino elabora il tema della θεωρία in rapporto a tutti gradi di realtà: nei capitoli 2-4 di III 8 egli lo affronta preliminarmente a partire dalla contemplazione della Natura, per passare poi a discutere della contemplazione dell'Anima in III 8, 5 e dell'Intelletto in III 8, 8-9 e più estesamente in tutto V 5. Con V 8 si apre una parentesi sulla Bellezza del cosmo sensibile e intelligibile. Al culmine del processo ascensionale troviamo l'Uno, di cui Plotino fa comunque ampia menzione in tutti e quattro i trattati e già a partire da III 8, il primo in ordine cronologico. In II 9 invece si assiste a una *climax* discendente: a partire dall'Uno l'autore illustra tutti i gradi di manifestazione del reale sino ad arrivare a una esaltazione del mondo sensibile in diretta contrapposizione al disprezzo gnostico per questa nostra «δημιουργία» (creazione). Guerra dimostra così che la *Großschrift* è connotata da uno sviluppo argomentativo ben preciso, e quindi possiede un'unità forte, strutturale, oltre che debole e tematica. In questo modo l'ipotesi di Harder riceve ulteriore conferma.

Alcuni studiosi hanno però rigettato la tesi della *Großschrift*. Tra questi Giovanni Reale e Albert W. Wolters. Il primo sostiene³⁰ che i supposti tagli ai trattati in questione sono poco convincenti; a Porfirio si potrebbe tutt'al più rimproverare la collocazione di questi in *Enneadi* diverse, ma la contiguità temporale tra questi scritti sarebbe sufficiente a spiegarne l'«ispirazione unitaria». L'analisi di Wolters è più articolata: egli prende le mosse³¹ proprio da quell'εἶρηται dal quale era iniziato lo studio di Harder. Wolters sostiene che anche se si concede che questo verbo possa significare «è stato detto da noi», ciò non dimostra affatto che i due trattati in questione, III 8 e V 5, appartengano ad un stessa unità letteraria. Molte volte, fa notare Wolters, Plotino usa εἶρηται per alludere a un passaggio che appartiene in modo indubitabile a un trattato precedente e quindi ben distinto³².

30 Nell' introduzione al trattato II 9 di *Enneadi*, Mondadori, Milano 2002, p. 425.

31 Wolters, *Notes*, pp. 85-87.

32 Wolters nota che negli scritti di Plotino εἶρηται è spesso accompagnato da ἐν ἄλλοις, che possiamo tradurre con “in altri (trattati)”. Più in generale, lo studioso mette in dubbio il fatto stesso che aveva condotto Harder a formulare la sua tesi, cioè che V 5, 4 contenga un riassunto di III 8, 9-11 sulla base del

L'analisi di Wolters continua prendendo poi in considerazione le righe finali di V 8 e in particolar modo l'avverbio interrogativo ὥδε che aveva condotto Harder a formulare l'ipotesi che V 8 fosse uno scritto interrotto, o, per meglio dire, “tagliato” dal suo editore Porfirio e che pertanto dovesse continuare da qualche altra parte (in V 5). Wolters sostiene che Harder fallisce nel dimostrare ciò che si era proposto: cioè che questa ultima frase (V 8, 13, 24-27) è parte di una discussione seguente e non un suo annuncio (*announcement*, p.86). Infatti lo studioso tedesco difende la sua ipotesi adducendo l'argomento secondo cui solitamente una frase indica l'inizio di una nuova discussione (Neue Schrift, p.7, n. 2); ma questo, dice Wolters, è un «very weak argument». Harder infatti non tiene conto della circostanza per cui una frase di transizione come questa può appartenere sia a ciò che segue sia a ciò che precede. Quindi ancora una volta, gli argomenti addotti da Harder non dimostrano l'appartenenza di un trattato all'altro³³.

Inoltre Wolters fa notare che III 8 si presenta a tutti gli effetti come un trattato unitario, avente un suo preciso tema (la contemplazione) e una sua struttura interna. Il trattato oggetto del nostro studio, poi, è definito da Harder come una appendice; ma questo è contraddittorio: «II 9 cannot be an integral part and an extraneous addition at one and the same time». Oltre a ciò, secondo Wolters, Harder non presta abbastanza attenzione al capitolo 16 della *Vita di Plotino*, in cui Porfirio descrive II 9 come un βιβλίον isolato con una sua storia e occasione³⁴. In effetti si tratta di un passo importante che, se letto nell'ottica di negare la tesi della *Großschrift*, appare decisivo. In realtà ciò che Porfirio dice è che Plotino ha scritto un βιβλίον che lui ha intitolato «*Contro gli Gnostici*», senza far menzione a una ipotetica condizione di separatezza di questo trattato da altri testi³⁵.

fatto che le tre righe riassuntive non fanno menzione, secondo Wolters, del tema principale contenuto nei tre capitoli, ossia «l'esperienza mistica soggettiva dell'avvicinamento e raggiungimento dell'Uno».

33 Wolters sostiene che non possiamo neanche essere certi che quest'ultima e problematica frase si concluda effettivamente con un interrogativo. Egli propone di far terminare la domanda non con ὥδε, bensì prima, cioè con τόπου. L'ultima frase del trattato quindi inizierebbe con un ἦ affermativo; il problema posto da un trattato che si conclude con una domanda verrebbe così a cadere.

34 Wolters, *Notes*, p. 87, «<Harder> neglects Porphyry's account in *Vita* 16, which describes II 9 as a separate *biblion* with its own occasion and history».

35 Tutto dipende da come si interpreta βιβλίον. Si può certo considerarlo come designante un trattato unitario; eppure anche l'interpretazione che lo vuole come indicante una parte (un libro) di un'opera più ampia trova conferma nella definizione che ne dà Liddell - Scott - Jones, *A Greek-English Lexicon*, «βιβλίον», A, II, 2: «book as the division of a work».

L'analisi di Wolters è molto puntuale e sembra smontare del tutto la tesi di Harder. D'altro canto, non è possibile ignorare i forti rimandi concettuali e terminologici tra un trattato e l'altro che Harder ha messo così bene in luce e Guerra ha riconfermato.

Se quindi si accetta la tesi di Harder, non risulta ragionevole occuparsi di II 9 senza tener conto del fatto che questo scritto non forma un'entità autonoma, ma è solo la parte conclusiva e per certi versi marginale di una conferenza che costituisce una epitome delle dottrine essenziali della filosofia plotiniana³⁶. La scoperta non è di poca importanza ai fini di uno studio di II 9, dato che permette di far rientrare all'interno di un più ampio discorso questo trattato antignostico. Infatti, se tralasciassimo di inserire II 9 all'interno della *Großschrift*, il suo carattere polemico risulterebbe alquanto accentuato; anzi, la critica antignostica apparirebbe come l'unico obiettivo di Plotino. Ma è fuori di dubbio che non è così: se si considera l'intero trattato (II 8, V 8, V 5, II 9) infatti, ci si accorge che Plotino è più interessato a ribadire quale sia la vera filosofia platonica piuttosto che a criticare puntigliosamente le dottrine gnostiche, che lo interessano in primo luogo perché hanno acquistato proseliti fra i suoi discepoli³⁷. Per concludere, è bene ribadire quindi che l'accettazione o meno della tesi della *Großschrift* pone chi studia il trattato II 9 su due strade interpretative ben distinte. Allo stato attuale della ricerca, nonostante le penetranti osservazioni di Wolters, l'ipotesi della *Großschrift* appare nondimeno come la giusta via da seguire per inserire nel giusto orizzonte la polemica antignostica intrapresa da Plotino.

36 Più in particolare, il contenuto dei trattati III 8, V 8, V 5 si riassume nella contemplazione (θεωρία) considerata a tutti i livelli di realtà - Natura, Anima, Intelletto - alla quale si affianca il tema della Bellezza, appannaggio sia dell'arte che della Natura, ma propria soprattutto del cosmo intelligibile, in cui Bellezza e Verità coincidono. L'Intelletto però non può essere il Primo Principio, perché di esso fa parte la molteplicità. Il Primo Principio va identificato con l'Uno.

37 Vedi *infra* il cap. 5.

Capitolo Secondo

La genesi dello scritto

2.1 La testimonianza di Porfirio, *Vita Plotini*, 16

Nell'importante capitolo 16 della *Vita*, Porfirio dà notizie riguardo l'occasione che portò alla genesi del trattato II 9. Secondo il suo resoconto, il sarebbe nato come risposta alle tesi (e ai comportamenti) di un gruppo di Gnostici che presumibilmente frequentavano il circolo plotiniano e che in qualche modo avrebbero «traviato» alcuni dei discepoli vicini al maestro. Plotino redasse lo scritto che Porfirio intitolò «Πρὸς τοὺς Γνωστικούς» solo dopo aver prodotto molte confutazioni (ἐλέγχους) di queste tesi nelle lezioni; dopo di che incaricò Porfirio stesso e Amelio, altro discepolo di spicco, del compito di «giudicare» (κρίνειν) gli scritti che questo gruppo di Gnostici era solito «proporre»³⁸.

Le opere di Amelio e Porfirio non sono sopravvissute. Può darsi che le loro confutazioni fungessero da appendice, o da ampliamento alla confutazione del loro maestro. Naturalmente si tratta di opere ben diverse da quella di Plotino, la cui critica si incentra per lo più su temi così generali e quindi comuni a tutte le sette gnostiche che l'identificazione degli avversari presi di mira in II 9 risulta problematica, come si vedrà nel capitolo successivo. Le confutazioni dei discepoli prodotte contro precise opere gnostiche³⁹, invece, dovevano avere carattere di pura critica filologica, soprattutto per quanto riguarda quella redatta da Porfirio, il quale si era già distinto per le sue capacità letterarie e filologiche all'epoca del suo soggiorno ad Atene presso il suo primo maestro, (Cassio) Longino⁴⁰.

38 Vedi *infra* il cap. 3.

39 Amelio redasse «ben quaranta libri» contro la rivelazione di Zostriano, mentre Porfirio dimostrò che quella attribuita a Zoroastro era realtà era un'opera recente e spuria.

40 Le prime opere di Porfirio risentono dell'influenza del suo maestro: le *Questioni omeriche* si presentano come critica testuale dei poemi omerici. In *L'antro delle Ninfe* Porfirio dà prova della sua conoscenza nell'esegesi allegorica. Longino da parte sua viene definito da Eunapio, *Vitae sophistararum* 456,

Qualora si presti fede alla testimonianza di Porfirio, si giunge a conoscenza delle circostanze che indussero Plotino a scrivere questo trattato. Sia che questo fosse una conferenza composta da quattro parti a favore di pochi intimi, come vuole Harder, sia che si trattasse di una unità conclusa in sé, appare chiaro che la causa scatenante il “conflitto” fu l’influenza negativa del gruppo di Gnostici su un gruppo di discepoli vicini a Plotino, il quale non poteva accettare che idee così lontane dalle sue (eppure a prima vista così simili⁴¹) circolassero nella sua “scuola” e facessero proseliti.

2.2 Indizi interni

La presenza di Gnostici intorno al circolo plotiniano è fuori dubbio. Si tratta di capire in quale modo questi Gnostici fossero presenti e abbiano influenzato i discepoli di Plotino. A questo proposito è importante citare un passo di II 9 in cui Plotino impiega il termine «amici» nel rivolgersi a loro (gli Gnostici):

Per la verità, ho un certo ritegno nei confronti di alcuni nostri amici i quali, imbattutisi in questa dottrina prima di diventare amici nostri, perseverano ancora in essa, e non so proprio perché (II 9, 10, 3-6).

Dunque gli Gnostici che frequentavano la “scuola” di Plotino a Roma, o almeno una parte di essi, sono definiti «amici», φίλοι, dall'autore stesso⁴². Puech⁴³ propone di considerare il termine alla maniera pitagorica; in questo modo Plotino considererebbe gli Gnostici a lui vicini come appartenenti senza riserve al suo “tiaso” di fedeli di Platone, ovvero alla «confraternita» quasi religiosa degli interpreti della vera filosofia platonica. In realtà, questo è molto difficile da credere. Risulta improbabile che un filosofo che «sembrava provare vergogna di essere in un corpo» considerasse appartenenti al suo gruppo platonico degli individui che non solo non avevano prodotto niente di scritto riguardo la morale, ma che

«biblioteca vivente e museo ambulante». Il giudizio che ne dà Plotino, riportato in *Vita Plot.* 14, è una conferma abbastanza lapidaria: «Longino è certamente un filologo, ma assolutamente no un filosofo».

41 Per un approfondimento di questi temi si veda cap. 4.

42 Sorge tuttavia la possibilità che le persone chiamate in questo modo e gli Gnostici oggetto della critica plotiniana siano in realtà diversi: è ipotizzabile che gli Gnostici confutati in II 9 siano le autorità di riferimento che gli «amici» di Plotino avevano frequentato in precedenza e di cui continuavano a sostenere le tesi. Non gli «amici» verrebbero confutati dunque, ma piuttosto i loro maestri.

43 Cfr. H.-C. Puech, *Plotino e gli Gnostici*, in *Sulle tracce della Gnosi* (a cura di F. Zambon), Adelphi, Milano 1985, pp. 115-143 (*Plotin et le Gnostiques*, in *Les sources de Plotin*, Fondation Hardt, Vandoeuvres Genève 1960, pp. 159-190).

sembravano anche non seguirne una (II 9, 15; II 9, 17). Più in generale, le discrepanze tra Plotino e gli Gnostici sono troppo grandi per poter pensare che l'appellativo di «amici» sia niente di più che una concessione a un luogo comune, come ha messo in luce Igal⁴⁴: la fonte originaria di questo modo di dire è Platone, che in *Resp.* X, 595 b 9-10 sostiene che l'αἰδώς che prova per Omero quasi gli impedisce di parlare, cioè di sferrare il suo attacco alla poesia. In Plotino ritroviamo lo stesso termine, αἰδώς, e lo stesso tono⁴⁵. Il sentimento che ne è alla base è lo stesso, cioè l'imbarazzo che l'autore prova nel criticare un amico, o una autorità importante. Per quanto riguarda Plotino, però, la sfumatura è diversa: l'amicizia che lo lega al gruppo di Gnostici deriva solo da una conoscenza di lunga data, e non dalla circostanza fondamentale di una comune adesione alla filosofia platonica.

Andando avanti nel testo citato, veniamo a conoscenza del fatto che questi «amici» erano già gnostici al momento dell'incontro con il circolo plotiniano. Si può pensare che abbiano sempre formato un gruppo a parte all'interno della “scuola”, e che la loro presenza alle lezioni di Plotino dapprima non avesse dato adito a nessun genere di conflitto. Sembra che pochi scritti anteriori all'arrivo di Porfirio a Roma contengano accenni a dottrine gnostiche⁴⁶. Porfirio in effetti ci informa del fatto che Plotino aveva composto diverse confutazioni delle tesi gnostiche durante le sue lezioni. L'ostilità maturò quindi lentamente e scoppiò proprio con la redazione da parte di Plotino del trattato «*Contro gli Gnostici*». È curioso notare come negli scritti plotiniani successivi si rintraccino echi sempre più lontani del conflitto⁴⁷. Puech suppone un abbandono della “scuola” da parte degli Gnostici, cosa abbastanza verosimile dopo un attacco del genere di II 9.

Uno dei possibili motivi dello scontro diretto con gli Gnostici può essere stata l'insorgenza di una confusione interpretativa per la quale il pensiero del filosofo sarebbe stato assimilato a quello gnostico, almeno in un primo tempo. Difatti dopo la composizione di II 9 si assiste a una sorta di “smussamento” delle tesi che, in linea generale, Plotino condivideva con lo Gnosticismo, come, ad esempio, un anticosmismo più o meno marcato⁴⁸, il decadimento dell'anima, la concezione della materia e quindi del corpo come malvagio; ovvero

44 Igal, *The Gnostics*, pp. 139-140.

45 In seguito questo modo di dire si trasformò nel proverbio «*Amicus Plato, sed magis amica veritas*».

46 Cfr. Puech, *Plotino*, p.132. Qui lo studioso francese rileva che IV 8 (6°), 4 e 8; III 9 (13°), 6; IV 4 (28°), 10 e 12 presentano alcune «frecciate dirette, sembrerebbe, contro tesi o esegesi gnostiche».

47 *Ibid.*, II 1 (40°), 4; III 7 (45°), 6 e 13; III 2 (47°) 1-3, 7 e 12; V 3 (49°), 12; I 8 (51°); II 3 (52°), 16.

48 Mentre in II 9 si assiste piuttosto a un'esaltazione diretta del mondo sensibile.

una specie di dualismo pessimistico che è una delle chiavi interpretative di tutta la Gnosi⁴⁹. Sarebbe comunque scorretto considerare gnostico il pensiero di Plotino, come ha fatto Hans Jonas⁵⁰.

Occasione del conflitto pare dunque essere stata anche la confusione generata dalla cattiva interpretazione del pensiero stesso del filosofo. Per ovviare a ciò, ossia per dissipare gli equivoci, Plotino ha messo in luce con II 9 tutto ciò che lo distanziava dalle dottrine dei suoi avversari. Ha quindi mostrato l'inconciliabilità tra la sua filosofia (cioè quella che egli considerava come la genuina filosofia platonica) e l'assurdità - ἀπείρα - delle tesi gnostiche, le quali, come ha giustamente rilevato Puech, gli apparivano come una caricatura del suo pensiero.

49 Vedi § 4.2.

50 Cfr. H. Jonas, *Gnosi e spirito tardo antico* (a cura di C. Bonaldi), Bompiani, Milano 2010. Secondo Jonas la gnosi di Plotino rientrerebbe all'interno del tipo "emanativo", insieme a quella dei Valentiniani e di Origene (p. 258). In realtà Jonas parla più in generale di una clima di pensiero caratterizzato da una comunanza spirituale, clima che a partire dal I secolo d.C. avrebbe favorito non tanto una reciproca influenza (come quella della Gnosi su Plotino, di cui Jonas non parla esplicitamente), quanto piuttosto una spontanea convergenza di pensieri di diversa natura.

Capitolo Terzo

L'identità degli gnostici confutati da Plotino

3.1 Nozioni preliminari riguardo lo Gnosticismo

Prima di prendere in esame le diverse informazioni trasmesseci da Porfirio riguardo l'identità degli avversari di Plotino, pare opportuno fornire alcune informazioni preliminari riguardo quel singolare movimento religioso che fu lo Gnosticismo.

In primo luogo dovremo chiarire l'uso dei termini «Gnosi» e «Gnosticismo». Il Colloquio di Messina⁵¹, svoltosi nel 1966 e incentrato sul tema delle origini dello Gnosticismo, avanzò la proposta di distinguere i due termini. Nel documento finale si suggerì perciò un uso esteso del termine «Gnosi», intesa come «la conoscenza dei misteri divini riservata a una élite». Con «Gnosticismo» invece si propose di intendere un fenomeno storico ben determinato, cioè l'insieme delle sette sorte attorno al II secolo d. C. e accomunate da alcune caratteristiche ben precise⁵². In questo senso i due termini non sono interscambiabili. Tale convenzione è stata accettata pressoché unanimemente⁵³.

51 Cfr. *Le origini dello Gnosticismo: colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*, a cura di U. Bianchi, E. J. Brill, Leiden 1967, p. xx.

52 *Ivi*, p. xx, «la presenza nell'uomo di una scintilla divina [...] che deve essere risvegliata [...], la concezione di una degradazione del divino [...] la cui periferia doveva entrare fatalmente in crisi e produrre questo mondo».

53 Cfr. ad esempio G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della Gnosi*, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 221-228; cfr. anche E. Lupieri, *Lo gnosticismo*, in A. Quacquarelli (a cura di), *Complementi interdisciplinari di Patristica*, Città Nuova, Roma 1989, pp. 71-108, il quale propone di intendere con «gnosi» la grande corrente spirituale, caratterizzata dal disprezzo del mondo e da uno sfrenato individualismo, che investì il mondo greco romano nei secoli II e III d. C. All'interno di questa possono essere fatte rientrare diverse manifestazioni religiose. Echi lontani di tale fenomeno spirituale possono essere rintracciati nei movimenti a sfondo dualistico comparsi nell'Europa medievale (tra gli altri, il movimento Cataro, quello Anabattista e quello Hussita). Col termine «Gnosticismo» invece, egli propone di intendere il fenomeno storico più importante della Gnosi, ossia la Gnosi concepibile come cristiana.

Il termine «gnostico» deriva da γνῶσις, che nel greco classico indicava la vera conoscenza dell'essere, in contrapposizione alla percezione sensibile (αἴσθησις) e alla semplice opinione (δόξα)⁵⁴. All'interno del contesto gnostico il vocabolo muta completamente di significato: qui il termine denota una conoscenza di tipo meta-razionale; essa diventa il dono che Dio fa ad alcuni uomini “eletti”, a “coloro che sanno”. Essa è «la conoscenza di chi siamo, di cosa siamo diventati, dove siamo, dove siamo stati precipitati; dove tendiamo, donde siamo purificati; che cosa è la generazione, che cosa è la rigenerazione»⁵⁵

Il contenuto di questa conoscenza, trasposto sotto forma di miti particolarmente complessi, porta lo gnostico alla salvezza. La chiave di lettura fondamentale dello Gnosticismo, in quanto espressione della Gnosi, è un dualismo esasperato al punto di distinguere non solo tra mondo materiale e mondo spirituale, ma anche tra il Dio vero, cioè il Pro-Padre, l'Abisso irraggiungibile e apofaticamente indefinibile, e il Dio falso, ossia il Dio del Vecchio Testamento, indicato come Demiurgo del mondo⁵⁶. I miti gnostici sono troppo vari e differenziati per poterne offrire un sunto coerente, così come varie e numerose furono le sette in cui lo Gnosticismo si divise, accomunate tutte, comunque, dalla tendenza sincretista a riunire elementi di provenienza diversa (pagana, cristiana e orientale). In questo senso, è impossibile definire cosa sia un chimerico «Gnosticismo puro». Vi sono tuttavia alcune caratteristiche condivise grosso modo da tutto lo Gnosticismo:

1) il radicale rifiuto di questo mondo in quanto plasmato dal Demiurgo maligno (o, più in generale, non creato dal vero Dio). Nel sistemi gnostici valentiniani e sethiani, il Demiurgo è il risultato del peccato commesso dall'ultima entità divina emanata da Dio, Sophia, la quale, ormai espulsa dal mondo celeste, genera la materia e l'abortito Demiurgo;

2) l'accentuato individualismo derivato dalla coscienza di essere parti del vero Dio, in quanto depositari di una scintilla divina destinata a ricongiungersi con Lui una volta liberata dalla prigione materiale costituita dal corpo. Di qui il sentimento di alienazione nei confronti del mondo proprio dello gnostico;

54 Cfr. Filoramo, *L'attesa della fine*, p. 64, «il termine “γνῶσις” non è però quasi mai usato in senso assoluto, ma esige un genitivo oggettivo: si sottolinea così più l'atto del conoscere che la conoscenza stessa [...] la gnosis si presenta come una conoscenza raggiunta su base discorsiva e dialettica, a partire da un'osservazione visiva e diretta».

55 Clemente di Alessandria, *Excerpta ex Theodoto*, 78, 2 (traduzione di M. Simonetti, *Testi Gnostici Cristiani*, Laterza, Bari 1970, p. 526).

56 La figura del Demiurgo è di particolare importanza soprattutto all'interno dei gruppi Valentiniani e Sethiani. I testi lo presentano come arrogante e invidioso. Egli è convinto di essere l'unico vero Dio, non accorgendosi di non essere altro che l'esito abortito del peccato di sua madre Sophia - Sapienza.

3) nella maggior parte dei gruppi gnostici, la divisione dell'anima umana in una parte spirituale, una psichica e una materiale e conseguentemente la tripartizione di tutta l'umanità in tre grandi gruppi a seconda della prevalenza di una parte sull'altra: gli pneumatici, ossia spirituali, identificati con gli gnostici; gli psichici, assimilati ai cristiani della Grande Chiesa; e gli ilici, immersi nella materialità del mondo e senza possibilità di salvezza;

4) la creazione e il ricorso a miti che descrivono le vicende del Pleroma divino, ossia la pienezza del mondo spirituale. I miti in questo senso possiedono una funzione soteriologica, perché indicano la via di salvezza dello Gnostico nel momento in cui narrano la sua origine;

5) la costruzione di un complesso albero genealogico riguardante la parentela celeste del Pleroma; esso viene variamente articolato nei diversi sistemi gnostici⁵⁷, i quali però condividono in linea generale la concezione di un Dio sommo e trascendente il quale, accompagnato dall'aspetto femminile di se stesso, desidera a un certo punto emanare qualcosa d'Altro da sé. Ha così inizio la «teogonia discendente»⁵⁸ del mondo pleromatico, con l'emanazione di una molteplicità di entità divine, gli eoni, che in molti miti rappresentano ipostattizzazioni delle essenze perfette di Dio, e anche oggettivazioni di desideri e volizioni umane;

6) la presenza, nella maggior parte dei sistemi gnostici, di un Rivelatore divino, inviato dal Dio sommo al fine di recuperare le scintille divine disperse nella materia. In molti casi egli presenta strette affinità con la figura del Salvatore cristiano (per i Valentiniani il Rivelatore divino è Gesù stesso).

Quelle appena elencate sono caratteristiche così generiche che non riescono a esprimere a sufficienza la ricchezza e la complessità di ogni sistema gnostico. Bisogna inoltre tenere presente che è arduo anche il solo discernimento di un gruppo gnostico da un altro⁵⁹, essendo tutti caratterizzati non solo da una reciproca influenza dottrinale, ma anche da apporti di

57 Filoramo, *L'attesa della fine*, p. 94, fa notare che la confusione dei mondi pleromatici nei vari sistemi gnostici è una delle conseguenze della mancata dogmatizzazione del complesso delle dottrine gnostiche. Nessuna setta gnostica era infatti organizzata gerarchicamente; mancava perciò un'autorità che in un certo senso codificasse un unico racconto mitico universalmente valido.

58 Cfr. Filoramo, *L'attesa della fine*, pp. 94-96. La teogonia gnostica è di tipo discendente in quanto nel processo emanativo che da Dio porta fino all'ultimo eone, Sophia, e ancor di più fino alla materia, si assiste a un depauperamento della potenza divina. La materia del mondo non contiene più tracce del divino, ed è per questo che lo gnostico, il quale invece nella sua essenza più profonda fa parte di Dio, si sente esiliato dalla sua vera patria.

59 G. Filoramo, *Il risveglio della Gnosi, ovvero diventare Dio*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 191 parla a questo proposito di una «capacità mimetica» della Gnosi.

vario genere e provenienza, come risulterà chiaro prendendo in considerazione gli Gnostici del circolo plotiniano.

3.2 Le informazioni fornite da Porfirio

Le difficoltà generate dal tentativo di individuare l'esatta identità degli interlocutori della polemica plotiniana ha portato gli studiosi, nel corso del tempo, a formulare ipotesi così disparate da risultare in contraddizione tra loro. Talvolta, aggirando la difficoltà della loro identificazione, si è sostenuta da parte di Plotino una confutazione complessiva di tutte le dottrine gnostiche, anzi, della Gnosi nel suo complesso⁶⁰. Ritorniamo sul tema alla fine del capitolo per mostrare che questa interpretazione non può essere accettata: Plotino aveva davanti a sé un gruppo di Gnostici⁶¹ ben determinato, e ha perciò confutato un preciso sistema dottrinale.

Per la comprensione dell'identità di quest'ultimo è necessario ricorrere alle preziose informazioni contenute del capitolo 16 della *Vita di Plotino*, che conviene citare:

Γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἰρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον οἱ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Λίβου καὶ Φιλοκόμου καὶ Δημοστράτου καὶ Λυδοῦ συγγράμματα πλεῖστα κεκτημένοι ἀποκαλύψεις τε προφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ καὶ Νικοθέου καὶ Ἄλλογενοῦς καὶ Μέσσου καὶ ἄλλων τοιούτων πολλοὺς ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι, ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βᾶθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος.

60 Ad esempio Puech, *Plotino e gli Gnostici*, Discussione, p. 130, afferma che «egli prende di mira la Gnosi in quanto tale, nella sua essenza. Ha trascurato i particolari distintivi, che potevano distinguere un sistema da un altro, per occuparsi solo delle tesi fondamentali [...] egli riassume ciò che la Gnosi è in se stessa, l'atteggiamento tipico, generale di qualsiasi gnostico». In altri passi dello stesso articolo lo studioso prende però posizione a favore di un gruppo di Gnostici ben preciso.

61 Bisogna comunque far presente che soltanto il titolo di II 9 dell'ordine sistematico fa esplicita menzione del vocabolo "Gnostici", mentre in tutto il trattato l'autore non si appella mai ai suoi interlocutori chiamandoli con il loro nome. Per la verità, neanche Porfirio si riferisce a loro usando questo termine. Nonostante ciò, si tratta indubitabilmente di persone aderenti allo Gnosticismo, come è possibile ricavare non solo dal titolo esplicito del trattato, «*Contro gli Gnostici*», ma anche da una serie di inequivocabili rimandi a testi gnostici interni a II 9 e dalle notizie riguardanti questi testi.

Vi erano al suo tempo, fra i Cristiani, da un lato, molti altri, e dall'altro eretici provenienti dalla filosofia antica, cioè gli adepti di Adelfio e Aquilino, i quali possedevano molti trattati di Alessandro di Libia, di Filocomo, di Demostrato e di Lido, e mostravano le rivelazioni di Zoroastro, di Zostriano, di Nicoteo, di Allogene e di Messo e di altri simili, e ingannavano molti e ingannavano se stessi riguardo la convinzione che Platone non fosse giunto alla sostanza intelligibile.⁶²

In questo paragrafo illustreremo le diverse interpretazioni che questo brano ha ricevuto negli studi novecenteschi. Le difficoltà principali sorgono in riferimento alle tormentate righe iniziali, le quali necessitano di un'analisi particolareggiata.

Quasi tutti gli studiosi sono d'accordo nel tradurre κατ' αὐτόν con «al suo tempo», cioè al tempo di Plotino. In realtà la locuzione potrebbe anche essere tradotta con «presso di lui», ossia presso la sua scuola. Il senso dell'intera frase, comunque, non verrebbe intaccato, perché è lo stesso Porfirio a suggerire poco dopo la loro presenza all'interno del circolo plotiniano.

L'intera questione concernente l'identità degli Gnostici confutati in II 9 assume invece contorni completamente diversi a seconda del modo in cui si decida di tradurre le parole immediatamente successive a κατ' αὐτόν: dalla corretta interpretazione del testo dipende, in primo luogo, l'assimilazione degli avversari di Plotino a cristiani o meno. Il passo in questione - γεγόνασι δὲ κατ' αὐτόν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἰρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι - si presta infatti a una duplice lettura che dipende da come vengono interpretati il termine «ἄλλοι» e le particelle «μὲν [...] δὲ». La costruzione sintattica di Porfirio ammette che si possa interpretare la frase sia nel senso che vi fossero due gruppi distinti, i Χριστιανοί da una parte e gli αἰρετικοί dall'altra, sia nel senso che il gruppo di αἰρετικοί fosse interno a quello dei Χριστιανῶν. Se si accetta quest'ultima interpretazione, come fa la maggior parte degli studiosi, allora è lecito considerare cristiani gli αἰρετικοί. A prima vista potrebbe però sembrare che Porfirio presenti una forte opposizione tra i Χριστιανῶν e gli αἰρετικοί, in ragione della collocazione delle particelle «μὲν», legata a Χριστιανῶν, e «δέ», avversativa e unita a αἰρετικοί, le quali portano facilmente a fraintendere il testo.

Nonostante sia possibile leggere la frase in un duplice senso, non vi è motivo di pensare che il gruppo di Gnostici non fosse cristiano; anzi, numerosi sono gli studiosi che si sono pronunciati non solo a favore di tale ipotesi, ma che hanno altresì affermato che il testo non

62 Porh., *Vita Plot.* 16.1-9, traduzione mia.

lascia adito a nessun'altra interpretazione, come ha fatto ad esempio Michel Tardieu: «les premières lignes du chapitre n'offrent, à mes yeux, rien de sybillin ni de delphique»⁶³; Mark J. Edwards similmente scrive: «it would certainly be difficult to deny that the αἰρετικοί are Christians»⁶⁴. Manlio Simonetti sostiene che non è possibile leggere la frase nel senso di una distinzione di Cristiani da un lato e αἰρετικοί, cioè Gnostici, dall'altro, dato che «la grammatica non consente tale forzatura»⁶⁵. Anche Jesús Igal (*The Gnostics*, p.139) considera il testo assolutamente esplicito: «there is not the slightest ambiguity in the text».

È proprio l'interpretazione che ne ha dato quest'ultimo studioso quella che ha riscosso maggior successo tra quanti si sono occupati di *Vita Plot.* 16. Igal ha proposto di considerare il genitivo partitivo τῶν Χριστιανῶν come riferito sia ai πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι (letteralmente, “molti e diversi”), sia agli αἰρετικοί, dato che entrambi i termini devono essere posti sullo stesso piano. Porfirio sta cioè dividendo i Cristiani in due gruppi, gli αἰρετικοί e i πολλοὶ καὶ ἄλλοι. Le incertezze nascono dalla presenza di un καὶ pleonastico e dall'uso anticipatorio di ἄλλοι: secondo Igal πολλοὶ καὶ ἄλλοι significa semplicemente “molti altri”⁶⁶.

63 M. Tardieu, *Les Gnostiques dans la Vie de Plotin*, in *Porphyre, La vie de Plotin*, Librairie philosophique J. Vrin, Parigi 1992, vol. I, p. 510. In questo importante contributo riguardo l'identità degli Gnostici di *VP* 16, lo studioso, tra le altre cose, illustra chiaramente la struttura quadripartita del capitolo. Si ha così una prima sezione, dalla riga 1 alla riga 9, che riguarda *les chrétiens* ed è ulteriormente divisa in una parte concernente i πολλοί e in un'altra concernente gli αἰρετικοί. La seconda sezione, dalla riga 9 fino alla fine, interessa *l'école plotiniana* ed è divisa in una parte che riguarda le confutazioni di Plotino e in una che concerne quelle dei discepoli. Il capitolo 16, per Tardieu, non è neutro: esso «a pour bout de faire comprendre [...] le rôle décisif joué par l'auteur, Porphyre [...] et d'amener le lecteur à la conviction que, de tout les élèves de Plotin, Porphyre était le plus compétent et le plus qualifié pour éditer le texte».

64 M. J. Edwards, *Neglected texts in the study of Gnosticism*, «Journal of theological studies», 41 (1990), pp. 26-50.

65 M. Simonetti, *Alcune riflessioni sul rapporto tra gnosticismo e cristianesimo*, «Vetera Christianorum», 28 (1991), p. 347. Si comprende meglio questa affermazione tenendo conto del fatto che la tesi di fondo dell'articolo è l'origine esclusivamente cristiana dello Gnosticismo. Esso non deriverebbe né da un apocalitticismo ebraico fallito, né dalla reazione dell'Oriente subalterno nei confronti dell'Ellenismo dominante, come vuole Hans Jonas, ma troverebbe origine in gruppi cristiani di tendenza antiebraica sensibili al richiamo della religiosità pagana. Simonetti ricorda inoltre che i cristiani dei primi secoli ritenevano lo Gnosticismo un'eresia sorta all'interno del loro gruppo. L'argomentazione continua considerando i due soli autori pagani che abbiano mai fatto esplicita menzione di Gnostici, cioè Celso e Porfirio. L'autore nota che Celso, nei frammenti superstiti conservati da Origene, parla di loro come una delle varie sette all'interno del cristianesimo. Lo stesso fa Porfirio. Gli unici autori pagani che parlano dello Gnosticismo, quindi, lo considerano parte della variegata comunità cristiana.

66 Edwards, *Neglected texts*, p. 34, fa notare che l'uso dell'«idiomatic but irrelevant πολλοὶ καὶ ἄλλοι» ha dei precedenti in Tucidide (*Th.*, III, 56) e in Luciano (*Sacr.*, 5). Più avanti, egli giustamente sottolinea che gli αἰρετικοί occupano il resto della lunga frase: il capitolo non fa più menzione dei Cristiani. Che senso avrebbe avuto per Porfirio nominarli se non per rendere esplicito il gruppo cui appartenevano gli αἰρετικοί?

Quindi si dovrà correttamente tradurre il passo in questo modo: «vi erano a quel tempo, fra i Cristiani, da un lato, molti altri <oltre a coloro che sto per menzionare> e, dall'altro, gli αἵρετικοί ecc.»⁶⁷.

Porfirio distingue, all'interno dei Cristiani, il gruppo dei πολλοί e il gruppo degli αἵρετικοί; questi ultimi si differenziano dai primi per il fatto che sono ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι. Le vere difficoltà sorgono nel momento in cui si tenta di comprendere cosa Porfirio intenda per «filosofia antica» e cosa per «ἀνηγμένοι».

Prima, però, è opportuno soffermarci brevemente sul termine impiegato fin qui molte volte, αἵρετικοί. Alcuni studiosi⁶⁸ ritengono che esso non venga qui impiegato in senso cristiano, ossia per indicare coloro che deviano dalla corretta dottrina (quella della Grande Chiesa), secondo le modalità d'impiego degli eresiologi, ma indichi semplicemente “coloro che aderiscono a una corrente di pensiero/a una scuola”. In questo modo Porfirio utilizzerebbe termine αἵρετικός come se si trattasse del corrispettivo pagano αἵρετιστής. Tardieu⁶⁹ ha invece fornito prove sufficienti a favore dell'ipotesi che nel capitolo 16 di *Vita Plot.* Porfirio dipende interamente da una fonte eresiologica «adaptée par lui au cas qui se présentait dans l'école de Plotin». Quindi il linguaggio qui adoperato sarebbe altamente tecnico: l'autore utilizzerebbe il vocabolario proprio dei Cristiani, che egli conosceva profondamente, avendo redatto, tra le altre, un'opera contro di loro in quindici volumi. Se si accetta tale ipotesi il termine αἵρετικοί non significa altro che “eretici” rispetto alla dottrina dei πολλοί, cioè di coloro che appartengono alla Grande Chiesa (gli “ortodossi”).

Ritornando al problema cui si accennava poco fa, la comprensione dell'espressione ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι («which is the real crux of the whole passage», Igal,

67 Vi è chi però rifiuta tale interpretazione: cfr. Christos Evangelou, *Plotinus's Anti-gnostic Polemic and Porphyry's Against the Christians*, in *Neoplatonism and Gnosticism*, edited by R. T. Wallis-Bregman, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 111-128, che si schiera invece a sfavore dell'ipotesi che vuole gli αἵρετικοί, cioè gli Gnostici di VP 16, cristiani. Egli argomenta che questa tesi sarebbe sicuramente migliore di quella che distingue tra Cristiani e (Gnostici) pagani, i quali sarebbero gli unici a fare uso dei testi menzionati più avanti; essa sarebbe migliore solo a patto però «di prendersi la libertà di correggere il testo eliminando le parole μὲν e δὲ». Evangelou ritiene che questa ipotesi, sostenuta ormai universalmente, vada «troppo lontano nel rendere gli αἵρετικοί del testo di Porfirio eretici cristiani. Certamente non lo erano». Lo studioso opta per un'interpretazione di VP 16 che egli rende traducendo la frase in questo modo: «there were at that time many Christians – among them the sectarian followers of Adelphius and Aquilinus who had abandoned the ancient philosophy- who...». Gli avversari di Plotino in II 9 sarebbero perciò i Cristiani.

68 Cfr. Puech, *Plotino e gli Gnostici*, Discussione, p. 126; Igal, *The Gnostics*, n. 9.

69 Tardieu, *Les Gnostiques*, pp. 109-115. Totalmente contrario a questa interpretazione è Cilento, *Paideia antignostica*, p. 239, «αἵρετικοί [...] i quali non hanno nulla a che vedere con gli eretici del linguaggio cristiano».

The Gnostics, p. 139), è stata ancora una volta l'occasione per interpretazioni diverse. La difficoltà maggiore risulta la traduzione di ἀνηγμένοι. Due sono le principali vie percorse: l'interpretazione di ἀνηγμένοι nel senso di “che hanno abbandonato ecc.”⁷⁰, oppure nel senso di “che derivano da ecc.”⁷¹. Quest'ultima risulta essere l'interpretazione migliore: ἀνηγμένοι è il participio perfetto medio di ἀνάγω e in questo contesto il significato di “derivare da”⁷² è preferibile, dato che Porfirio sta distinguendo gli Gnostici non dai filosofi pagani (παλαιὰ φιλοσοφία), bensì dai Cristiani ortodossi, in quanto gli Gnostici si caratterizzano per il fatto di “derivare/provenire” dalla filosofia antica e di essere quindi colti, al contrario del grande gruppo dei πολλοί che «he despises so much» (Igal, *ibid.*).

L'espressione ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι descrive la natura propria dell'“eresia” di cui gli Gnostici descritti da Porfirio sono rappresentanti. Sembra inoltre che l'espressione παλαιὰ φιλοσοφία non possa essere interpretata in altro modo se non come “filosofia antica”, intesa come «l'ensemble del philosophes grecs de Pythagore aux stoïciens et, dans cet ensemble, Platon en particulier»⁷³. Considerato che la provenienza dall'antica filosofia greca, e in particolare platonica, è la principale caratteristica della setta, risulta ben comprensibile la sua presenza all'interno della “scuola” di colui che nel III secolo d. C. era considerato e si considerava il legittimo erede di Platone.

Riassumendo, gli Gnostici di *VP* 16 vengono definiti “eretici” nel senso moderno del termine perché “deviazionisti” rispetto all'ortodossia dei comuni credenti (i πολλοί). L'eterodossia di questo gruppo di Gnostici deriva dall'origine in certo senso pagana, e in particolare modo platonica, delle loro dottrine⁷⁴.

Andando avanti nella lettura del testo, si incontrano i nomi di Adelfio e di Aquilino, i probabili fondatori della setta, o comunque le autorità di riferimento degli Gnostici del cir-

70 Cfr. la traduzione di McKenna, (Plotinus, *The Enneads*, Faber, London 1957) «who had abandoned». Tale traduzione è condivisa anche da Armstrong e Evangeliou. Simonetti, *Alcune riflessioni*, p. 347, rende il verbo con «tornati indietro dalla ecc.».

71 Cfr. Edwards, *Neglected texts*, p. 35; Igal, *The Gnostics*, p. 139, rende esplicito il senso di ἀνηγμένοι tramite i corrispettivi latini *profecti*, *orti*, *egressi*.

72 Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, A, II, 2.

73 Tardieu, *Les Gnostiques*, p. 516. Lo studioso, che come si è già ricordato, è convinto che il capitolo 16 sia strutturato sulla falsariga di un trattato eresiologico. Gli eresiologi avevano lo scopo di mostrare che le dottrine eretiche dei loro avversari provenivano da autorità pagane, e per questo l'espressione «ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι» non è altro, secondo Tardieu, «que l'illustration de ce procédé dans une formulation que Porphyre aura tirée des lectures d'auteurs chrétiens».

74 Essi hanno però inquinato la purezza delle dottrine platoniche con le loro assurde aggiunte (si veda il § seguente): in II 9, 6 sono infatti detti avere una “propria filosofia” (ἰδία φιλοσοφία) e una “propria αἴρησις”.

colo plotiniano. Nulla si conosce sul loro conto. Per quanto riguarda Adelfio, ogni informazione su di lui proviene da questo passo, mentre Aquilino viene citato sia da Eunapio (*V. Soph.* IV, 2, 1) come συμφοιτητής (condiscipolo) di Porfirio presso la scuola di Plotino al pari di Origene e Amelio, sia da Giovanni Lido (*De Mens.* IV 76) come autore di una *Memoria sui numeri*. Con molta probabilità, quest'ultimo Aquilino è da identificare con un neoplatonico più tardo, mentre quello di Eunapio è frutto di un errore di valutazione dell'autore stesso⁷⁵. I personaggi celati dietro questi due nomi ci risultano dunque sconosciuti. È ipotizzabile, comunque, che appartenessero almeno alla generazione precedente quella degli Gnostici al momento della composizione di II 9, dato che possiedono sufficiente autorità perché i loro adepti vengano chiamati da Porfirio «οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον» (“quelli intorno ad Adelfio e Aquilino”).

Si ritrova la stessa situazione di ignoranza riguardo l'identità degli autori dei trattati (συγγράμματα) in possesso degli Gnostici. Tutt'al più ci è dato sapere che ne scrissero un gran numero (πλεῖστα) e che il loro nomi erano Alessandro di Libia, Filocomo, Demonstrato e Lido. Probabilmente si tratta di autori gnostici di testi di cui non conosciamo neanche la natura⁷⁶.

Ad ogni modo, la notizia più importante fornita in *Vita Plot.* 16 riguardo questo particolare gruppo di Gnostici è relativa alle loro “rivelazioni”⁷⁷. Porfirio scrive che essi «tiravano sempre fuori le apocalissi di Zoroastro, di Zostriano, di Nicoteo, di Allogene, di Messo e di altra gente simile». Dunque Porfirio enumera cinque diverse apocalissi, e secondo Tardieu (*Les Gnostiques*, p.545) egli lo fa seguendo l'ordine cronologico di composizione degli scritti stessi, di cui quindi avrebbe avuto una conoscenza se non approfondita, almeno diretta.

75 Il passo contiene altri errori; ad esempio Origene non fu discepolo di Plotino, ma suo συμφοιτητής alla scuola di Ammonio Sacca ad Alessandria.

76 Tardieu, *Les Gnostiques*, pp. 516-517, ha avanzato l'ipotesi che, al contrario, questi personaggi non abbiano «rien à voir avec le christianisme ni avec le gnosticisme», ma siano piuttosto compilatori di manuali o di dossografie filosofiche, dai quali gli Gnostici della “scuola” plotiniana avrebbero desunto il loro linguaggio ampolloso al fine di abbellire le loro rivelazioni con un linguaggio autorevole.

77 Per la definizione di “apocalisse” cfr. Puech., *Plotino e gli Gnostici*, p. 118, «*apokalypsis* designa di solito uno scritto di un genere ben definito, basato sul modello di uno schema comune [...] un Rivelatore svela a un veggente, o a un piccolo gruppo di adepti privilegiati, misteri sublimi, verità che oltrepassano la comune facoltà di intendere. Tali rivelazioni devono restare segrete o, più esattamente, devono essere trasmesse soltanto a intelletti puri, a iniziati o a discepoli discreti e capaci di farne unicamente un santo uso».

Grazie al ritrovamento nel 1945 della biblioteca copta di Nag' Hammadi, ci sono state restituite due opere, l'apocalisse di Allogene, contenuta nel codice VIII, e quella di Zostriano⁷⁸, contenuta nel codice IX, le quali con buona probabilità coincidono con quelle citate dallo stesso Porfirio. La biblioteca riscoperta nei pressi di Nag' Hammadi in Egitto costituisce una raccolta di tredici codici tradotti dal greco al copto contenenti, secondo le stime attuali, cinquantatré testi appartenenti a un gruppo gnostico cristiano attivo nel IV secolo. All'interno della collezione degli scritti si trovano testi di disparata provenienza, come testi ermetici, trattati valentiniani e la parafrasi di un passo della *Repubblica*, i quali sottolineano ancora una volta la tendenza sincretista di tutti i gruppi gnostici.

Alcuni studiosi⁷⁹ tendono ad assimilare gli avversari di Plotino ai Sethiani sulla base del fatto che le rivelazioni di Allogene e Zostriano appartenenti alla biblioteca di Nag' Hammadi possiedono le caratteristiche proprie dei testi di questo gruppo⁸⁰. Tale identificazione pare in contrasto con quanto si è esposto in precedenza, cioè che gli Gnostici conosciuti dai discepoli di Plotino fossero cristiani, dato che i sistemi propri dei Sethiani non sembrano risentire dell'influenza cristiana alla maniera, ad esempio, di quello valentiniano. Questa però non appare una contraddizione, se si tiene conto che i vari gruppi gnostici possono essersi imitati a vicenda, e che i confini tra una setta e l'altra erano così variabili da rendere gli studiosi di storia delle religioni ancora oggi incerti sull'appartenenza di una dottrina a

78 Dell'apocalisse di Zostriano si parlerà più diffusamente nel prossimo paragrafo. Per quanto riguarda quella posta sotto il nome di Allogene, "lo Straniero" (cioè Seth), essa è costituita da una rivelazione che un personaggio divino elargisce ad Allogene stesso, il quale successivamente la riferisce al figlio Messo (gli studiosi si sono chiesti, senza offrire una risposta decisiva, se esista qualche rapporto con la rivelazione di Messo menzionata da Porfirio immediatamente dopo quella di Allogene).

79 Puech, *Plotino e gli Gnostici*, p. 115. Sembra che anche Paul Kalligas, *Plotinus against the Gnostics*, «Hermathena» (169) 2000, pp. 115-128, condivida l'identificazione degli Gnostici in questione con i Sethiani. Egli nota che le rivelazioni di Zostriano e Allogene «contain some of the most theoretically pretentious passages in the whole library». La presenza di complessità teoretica all'interno di questi scritti sembra avvalorare l'ipotesi avanzata: è probabile che Plotino non si sarebbe preso la briga di contestare dottrine che non avesse reputato degne di una confutazione.

80 Già dieci anni prima del fortunato ritrovamento di Nag' Hammadi, Puech aveva scoperto in un autore siriano dell'VIII secolo, Teodoro bar Kōnai, la menzione della setta degli «Audiani», la cui dottrina sembra identica a quella dei Sethiani. Essi, tra le tante opere, facevano uso di una Apocalisse degli Stranieri. Questo fatto ha confermato la convinzione di Puech che gli avversari di Plotino siano da assimilare ai Sethiani.

un gruppo o a un altro⁸¹. Non vi sono comunque più dubbi sull'appartenenza al cristianesimo degli Gnostici conosciuti da Plotino.

L'ultima importante informazione fornita da Porfirio concerne il loro atteggiamento verso Platone: «<essi> inducevano molti in errore, ingannati com'erano dalla convinzione che Platone non avesse analizzato a fondo la sostanza intelligibile (τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος)». Tardieu ha dimostrato che νοητῆς οὐσίας non è espressione porfiriana, bensì valentiniana⁸² e va correttamente tradotta non con “essenza”, ma con “sostanza”. Essa non designa il mondo delle Idee, ma in quanto facente parte del vocabolario valentiniano indica il mondo angelico che costituisce la corte celeste del Padre, ossia il Pleroma divino. Anche il verbo πελάσαντος necessita di una particolare traduzione: esso non deve essere interpretato come «penetrare in» (che comporta una rappresentazione associata all'idea di “alto/basso”) ma come «accedere a», «giungere a». Platone non avrebbe quindi «avuto accesso» alla sostanza intelligibile per il semplice motivo che non era gnostico e quindi non faceva parte della ristretta cerchia degli eletti in grado di giungere a realtà accessibili solo tramite rivelazione. Lo studioso francese non ha dubbi nell'identificare gli Gnostici di cui parla Porfirio e quelli oggetto della confutazione di Plotino⁸³ con dei Valentiniani, cioè i più cristiani tra tutti gli Gnostici e quelli che possedettero il complesso dottrinale e mitico più conosciuto a livello di ricerca storico-religiosa attuale.

L'eresiarca Valentino fu attivo a Roma intorno alla metà del II secolo. È possibile quindi che tracce del suo insegnamento fossero ancora presenti nella capitale più di un secolo

81 Se invece si accetta la tesi di Simonetti secondo cui l'origine dello Gnosticismo è da circoscrivere al solo ambito cristiano, non si porrebbero più le basi per sollevare il problema. Ogni Gnosticismo, anche quello più apparentemente lontano da ogni influsso cristiano, in realtà nasconderebbe radici cristiane, e presumibilmente nel tempo avrebbero subito un processo di “paganizzazione” dovuto all'emarginazione sociale delle conventicole gnostiche ad opera della sempre più organizzata Grande Chiesa. Simonetti fa notare (p. 358) che anche le stesse rivelazioni di Allogeno e Zostriano si caratterizzano per la mancanza di tratti palesemente cristiani. Ciò confermerebbe, e non negherebbe, la tesi dello studioso, in quanto a utilizzare testi “non cristiani” sarebbero stati cristiani stessi (a detta di Porfirio), e non presunti “gnostici pagani”.

82 Tardieu, *Les Gnostiques*, pp. 520-523.

83 L'ipotesi che i due gruppi di Gnostici, cioè quelli di *VP* 16 e quelli II 9, non siano assimilabili, non è stata sostenuta apertamente da nessuno studioso. Tardieu, però, ribadisce più volte la loro identificazione sulla base del fatto che sia Porfirio che Plotino (come si vedrà nel § successivo) riprendono espressioni di matrice valentiniana, perciò «les gnostiques de la *Vie de Plotin* ne sont donc pas différent des gnostiques des *Ennéades*» (p. 523).

dopo⁸⁴. Tardieu sostiene addirittura che gli gnostici Adelfio e Aquilino debbano essere considerati come «continueurs locaux de l'insegnement de Valentin».

Una panoramica complessiva su *Vita Plot.* 16 porterebbe quindi ad affermare l'identificazione di questo gruppo di Gnostici con i Valentiniani, tanto più se si considera che varie fonti descrivono Valentino come platonico, e questo risulta in perfetto accordo con la testimonianza di Porfirio secondo cui essi si distinguevano dai comuni credenti cristiani per l'origine filosofico-antica delle loro dottrine. Vedremo nel prossimo paragrafo che gli indizi interni a II 9 portano tuttavia in altre direzioni.

3.3 I riferimenti a dottrine e testi gnostici all'interno di *Enn.* II 9

Lo studio dei dati forniti in II 9 ha portato in un primo tempo a confermare l'assimilazione degli avversari di Plotino ai Valentiniani. Nel corso del paragrafo si vedrà però come alcuni studiosi abbiano in seguito preferito interpretazioni diverse. In ogni caso, dato che Plotino non nomina mai i suoi avversari, risulta difficile affermarne con certezza l'identità sulla sola base dei pochi accenni a opere o a dottrine gnostiche contenuti nel testo.

Il riferimento esplicito al mito di Sophia che si ricava dalla lettura di II 9, 10 è in realtà uno dei due soli indizi sicuri per la loro identificazione con i Valentiniani. In questo passo si legge che «essi sostengono che l'anima è una specie di Sapienza (σοφίαν τινά) inclinano (νεύσαι) verso il basso» (II 9, 10, 19). La figura di Sophia decaduta dal mondo pleromatico è sempre stata considerata come caratteristica della scuola valentiniana. Il ritrovamento della biblioteca di Nag' Hammadi ha mostrato però che essa non è prerogativa solo del Valentinismo⁸⁵ ma risulta invece condivisa da altri sistemi gnostici, come quello Sethiano.

Il secondo e ultimo indizio a favore della tesi valentiniana si desume dal passo (II 9, 11) in cui Plotino riferisce che secondo i suoi avversari l'Anima-Demiurgo avrebbe creato il mondo «per essere onorato» (ἵνα τιμῶτο). Questa espressione è molto simile a quella che Clemente Alessandrino riporta quando cita una omelia di Valentino (*Strom.*, IV, 13, 89). Da qui si è ricavato che gli avversari di Plotino dovessero essere Valentiniani, o, perlomeno,

84 Sarebbe affascinante, sostiene Puech (*Plotino e gli Gnostici*, Discussione, p. 132) identificare l'ipogeo degli Aurelii riportato alla luce a Roma nel 1919 con la sede di riunioni degli Gnostici in questione. Gli affreschi alle pareti sembrano potersi interpretare alla luce delle dottrine naasseniche e valentiniane.

85 Prima del ritrovamento di Nag' Hammadi, l'importanza del Valentinismo è forse stata sopravvalutata per il fatto che fra tutti i sistemi gnostici era quello meglio conosciuto grazie all'opera dell'eresiologo Ireneo di Lione.

che i testi letti dal filosofo per confutare le loro dottrine appartenessero a questa scuola gnostica. Ma, come si è visto, questa tesi poggia esclusivamente sulla somiglianza tra l'espressione plotiniana e quella riportata da Clemente⁸⁶.

Alcuni interpreti del trattato II 9 hanno ipotizzato, inoltre, che Plotino abbia avuto davanti a sé, al momento della confutazione, vari testi gnostici di cui siamo fortunatamente in possesso. Tra questi l'apocalisse di Zostriano. Come già accennato, questa ci è giunta tra le opere ritrovate a Nag' Hammadi. Essa contiene una rivelazione trasmessa da un personaggio divino a Zostriano e non esibisce alcun tratto cristiano evidente. La somiglianza col nome di Zoroastro, la circostanza per cui Porfirio cita la sua apocalisse vicino quella di Zoroastro e la presenza di due colophon finali nel testo in cui alla fine si legge "parole di Zoroastro", hanno fatto pensare che quelle di Zostriano e di Zoroastro fossero un'unica opera⁸⁷. Comunque sia, Puech⁸⁸ ha ritrovato varie affinità terminologiche tra l'inizio del testo dell'apocalisse di Zostriano e le righe 23-25 del capitolo 11 di II 9, le quali lo hanno condotto alla singolare congettura secondo cui Plotino, costretto a leggere questo scritto per poi confutarlo, non è andato avanti nella lettura del testo oltre quella che nel manoscritto di Nag' Hammadi è la dodicesima o tredicesima pagina.

In II 9, 5 Plotino fa menzione di una certa «terra nuova» (chiamata anche «terra straniera» in II 9, 11) riservata agli Gnostici una volta abbandonato questo mondo. L'identica espressione si ritrova in un'opera gnostica contenuta nel *Codex Brucianus*⁸⁹.

Il *Codex* contiene inoltre diverse altre espressioni che si ritrovano citate anche da Plotino in II 9, 5 quando, con vena sarcastica, denuncia l'assurdità delle nuove «ipostasi» introdotte dai suoi avversari: «e cosa si deve dire delle altre ipostasi che introducono, "esili" (παροικήσεις), "impronte" (ἀντιτύπους), "pentimenti" (μετανοίας)?» (II 9, 6, 2-3). Questa

86 Nonostante ciò, Igal (*The Gnostics*, pp. 142-145) propone l'ipotesi che Plotino abbia confutato, tra gli altri, un trattato tolemaico (Tolemeo fu allievo personale di Valentino e suo successore nella scuola romana).

87 Ma se si presta fede alla testimonianza di Porfirio, cioè che le due rivelazioni sarebbero state confutate distintamente da Amelio e Porfirio, allora la tesi non è accettabile. Tardieu è convinto che lo scritto di Zostriano dipenda da quello di Zoroastro: «Zostrianos ne fait qu' expliciter ce que Zoroastre a dit dans l'Apocalypse mise sous son nom».

88 Puech, *Plotino e gli Gnostici*, p. 141. Anche Tardieu, *Les Gnostiques*, p. 528, condivide questa ipotesi: «Ces éléments communs au Zostrianos copte et au traité II 9 des *Ennéades* montrent que Plotin a bien utilisé, entre autres, l'original grec du Zostrianos».

89 Secondo Tardieu (*Les Gnostiques*, p. 529) il *Codex Brucianus* è una compilazione di scritti appartenenti alla tradizione di testi posti sotto il nome di Zoroastro e andrebbe identificato con l'apocalisse di Messo citata di Porfirio in *VP* 16.

osservazione rientra all'interno della più ampia critica rivolta da Plotino ai suoi avversari, cioè quella di utilizzare un linguaggio nuovo e bizzarro (καινολογούντων), allontanandosi in questo modo da quella tradizione greca cui essi pretendono di appartenere. L'esatto significato di questi termini non è stato ancora messo bene in chiaro⁹⁰, ma trattandosi di vocaboli del lessico tecnico gnostico essi possiedono sfumature di significato i cui contorni difficilmente possono essere fissati in modo definitivo. Sappiamo solo che li ritroviamo testualmente all'interno del *Codex Bezae Cantabrigiae*. Per tale motivo, Puech suggerisce che Plotino abbia avuto sotto gli occhi un testo simile a quello trasmesso dal *Codex*.

Accanto alle interpretazioni che vogliono gli Gnostici confutati da Plotino dei Valentini e dei Sethiani, Giuliano Chiapparini⁹¹ avanza la tesi di una loro identificazione con la setta dei cosiddetti "Gnostici" attiva nei secoli II-III d. C., mettendone bene in luce le significative somiglianze con gli avversari di Plotino. Si deve tenere presente che il nome di γνωστικοί designava per gli eresiologi antichi soltanto una branca particolare di tutto quel complesso di gruppuscoli e conventicole che oggi definiamo Gnosticismo. Esso era cioè la denominazione propria di una setta (o un insieme di sette), e in questa accezione è plausibile credere che venisse ancora intesa alla metà del III secolo. Secondo questa interpretazione, il titolo del trattato, «Πρὸς τοὺς Γνωστικούς», indicherebbe allora con precisione i destinatari della confutazione, ovvero gli "Gnostici" concepiti come gruppo specifico all'interno del *mare magnum* dello Gnosticismo antico. Degli γνωστικοί faceva parte un coacervo di sette accomunate da una peculiarità che li distingueva da altri gruppi⁹², quali ad esempio i Valentini, quella cioè di avere uno sfondo dottrinale contraddistinto dall'eterna compresenza di due principi: il principio divino buono e quello materiale malvagio. Un'insanabile frattura tra il Dio sommo e gli artefici della creazione mondana sarebbe quindi ciò che distingue gli γνωστικοί dagli altri gruppi. Chiapparini scende però ancora di più nei particolari e precisa che all'interno degli γνωστικοί coloro che aderirono in maniera più decisa all'idea di una drastica opposizione tra i due principi coeterni furono Saturnino, i

90 Per alcune ipotesi cfr. Cilento, *Paideia antignostica*, pp. 237-239. Anche la resa di questi termini in lingue moderne suscita difficoltà; Cilento propone la seguente traduzione finale del passo: «e come si devono poi intendere le nuove "ipostasi" che essi introducono quali "dimore di esilio", e "riflessi" e "mutamenti di spirito"?».

91 G. Chiapparini, *Anticosmismo e precosmismo negli gnostikoi del II e III secolo. A proposito del paradigma ermeneutico di H. Jonas*, «Annali di scienze religiose», 9 (2004), pp. 325-371.

92 Chiapparini (*ivi*, n. 75) fa notare la netta distinzione tra γνωστικοί e Valentini sostenuta da Ireneo (*Adv. haer.* I 11, 1) e da Tertulliano (*Scorp.* 1, 5).

Carpocraziani e i seguaci di Prodicò⁹³. La decisa affermazione di anticosmismo (e «antisomatismo») delle loro dottrine è il tratto che sembra avvicinarli in modo decisivo agli Gnostici di Plotino⁹⁴. Una interpretazione simile è quella di Edwards, che li assimila a Naaseni (i quali facevano parte della setta degli γνωστικοί); lo studioso dichiara quindi che «the “Gnostics” of Plotinus are the “Gnostics” of the Fathers».

Riassumendo, la critica è ormai certa nell'assimilare gli Gnostici di *Vita Plot.* 16 e di II 9 (i quali coincidono, perlomeno a livello dottrinale) a dei cristiani, distinti dagli ortodossi per il fatto di fondare le proprie speculazioni a partire da un orizzonte di pensiero platonico. Per quanto riguarda invece una loro identificazione più particolare, questa risulta forse troppo difficile sulla sola base dei dati forniti da Porfirio e da Plotino. Si potrebbe quindi concordare con Puech quando afferma che quest'ultimo prende di mira tutta la Gnosi, nella sua essenza, tralasciando gli aspetti contingenti. Tuttavia, per quanto Plotino abbia avuto il merito di penetrare al cuore delle dottrine avversarie, non si può non tener conto della testimonianza di Porfirio: nella “scuola” di Roma assistevano alle lezioni alcuni individui gnostici che «provenivano dalla filosofia antica», in possesso di determinati testi di riferimento e che si rifacevano all'autorità di persone ben definite, Adelfio e Aquilino. La difficoltà di capire a quale gruppo gnostico conosciuto dalla ricerca attuale essi appartengano è accresciuta dall'estrema confusione dottrinale che si insinuava nei loro sistemi già all'epoca di Plotino.

93 Chiapparini, *ivi*, p. 354, «La completa evizione finale “del cosmo e dell'uomo materiale” è la spia del fatto che essi non dovevano rientrare nei piani originali della somma divinità».

94 In effetti, il tema della bontà o meno del cosmo è la principale occasione di scontro tra Plotino e i suoi avversari. Si veda il capitolo successivo.

Capitolo Quarto

Struttura e temi di *Enn. II 9*

4.1 Il piano del trattato

Le argomentazioni plotiniane contenute in II 9 si sviluppano a partire dalle critiche rivolte ai capisaldi delle dottrine gnostiche. Per la verità, non pare che l'autore abbia seguito un piano sistematico ben preciso: le critiche si susseguono l'una all'altra senza un ordine apparente, e vengono riprese più volte in punti distanti del testo. Quello che emerge appare davvero il frutto di una “conferenza” orale, tenuta a favore di discepoli già avvezzi alle stravaganze dei mitologemi gnostici, come si evince dal fatto che le dottrine confutate non vengono mai esposte analiticamente, ma piuttosto, nei rari casi in cui Plotino vi accenna esplicitamente, esse sono inevitabilmente volte in ridicolo in virtù della loro stessa bizzarria: egli è costantemente attento a spogliare di ogni rivestimento “mitopoietico” le vicissitudini dei protagonisti della creazione materiale. Sembra davvero che Plotino abbia letto il pensiero gnostico sulla falsariga di quello platonico, come se cioè le dottrine dei suoi avversari fossero state autenticamente platoniche⁹⁵, perlomeno in origine, ma fossero state poi così male interpretate da venire corrotte nella loro genuinità.

In questo paragrafo esporremo il percorso argomentativo del trattato così come è svolto dall'autore, mentre nel paragrafo successivo analizzeremo i temi principali sui quali si scontrano Plotino, erede della tradizione classica greca, e gli Gnostici, rappresentanti dei *viri novi* (Arnobio, II, 11) accanto a coloro che nel Tardo Impero sostenevano religioni di salvezza.

⁹⁵ Da alcuni passi di II 9 si ricava che gli Gnostici presenti all'interno del circolo plotiniano avevano letto e (male) interpretato perlomeno il *Fedro*, il *Timeo* e il *Fedone*.

I capitoli⁹⁶ 1-2 riassumono perentoriamente i capisaldi della metafisica plotiniana al fine di ribadire subito, contro la moltiplicazione gnostica delle ipostasi, che queste ultime sono solo tre e «non dobbiamo porre niente di più, niente di meno». La prima ipostasi è l'Uno, che non ammette distinzioni in potenza e in atto; la seconda è l'Intelletto, non divisibile in Intelletto pensante e Intelletto che pensa di pensare, come sostengono gli Gnostici al fine di moltiplicare indefinitamente i loro eoni⁹⁷; dall'Intelletto procede, senza intermediari di sorta, l'Anima, oggetto di una discussione che si articola lungo il capitolo 3 e parte del 4. Essa illumina tutto ciò che è emanato da lei, «come se vi fosse un fuoco» e contemplando crea. Contemporaneamente viene introdotto un altro dei temi principali della critica plotiniana, cioè l'eternità di «tutte le cose che esistono».

Gli Gnostici adoperano una espressione ricavata da Platone, e sostengono che l'Anima, identificata da Plotino con la Sophia gnostica, abbia perso le ali (πτερορρηύσασα)⁹⁸, interpretando a modo loro questa caduta che essi riferiscono all'Anima universale e non a quella individuale. Qui inizia il tentativo di Plotino di riappropriarsi dei concetti filosofici che gli Gnostici avevano preso in prestito dalla tradizione greca e che impiegavano in un senso così distorto da renderli quasi irriconoscibili⁹⁹. L'Anima, sostiene Plotino, non crea in seguito a una «inclinazione» (νεῦσις, termine tecnico gnostico): anzi, essa può far procedere da sé le altre realtà in quanto da non “decaduta”¹⁰⁰ può contemplare gli intelligibili. Quanto alla domanda del perché essa (o il Demiurgo) crei, ovvero il motivo della nascita del mondo, questo è un falso problema all'interno della filosofia plotiniana, dato che è insensato pensare che qualcosa di eterno abbia origine. Ma gli Gnostici hanno l'ardire di credere che l'Anima abbia prodotto il mondo «per essere onorata», e ciò per Plotino è una ridicola trasposizione di quanto accade agli scultori sulla nostra terra; così facendo gli Gnostici attribuiscono vili passioni umane alla grande Anima Universale. Il capitolo 4 si chiude con una difesa del cosmo in contrapposizione alle tesi degli Gnostici: essi pretendono troppo da quella che è solo una immagine (εἰκόνα) dell'intelligibile, e non si accorgono che anche

96 La suddivisione delle *Enneadi* in capitoli non è opera né di Porfirio, né tanto meno di Plotino. Essa si deve a Marsilio Ficino.

97 Plotino assimila il ruolo degli eoni gnostici a quello delle sue ipostasi.

98 Platone, *Fedro*, 246 C 2.

99 Cfr. Cilento, *Paideia*, pp. 226-228. Si veda il paragrafo successivo per quanto riguarda l'accusa di “parlare nuovo”.

100 Si deve tener presente il mito dell'ultimo eone, Sophia, decaduta in seguito alla cacciata dal Pleroma. Da essa, o da suo figlio, il Demiurgo, ha avuto origine il cosmo sensibile.

una copia può essere ontologicamente perfetta se riproduce nel modo migliore il modello. Si tratta di un altro punto chiave dell'intero trattato: il nostro mondo fisico è il migliore dei mondi possibili in quanto copia perfetta di un modello perfetto. Tale convinzione verrà ribadita nel capitolo 8, in cui Plotino si chiede come sia possibile non accorgersi che il nostro mondo attesta la sua derivazione dagli «esseri di lassù», dal momento che «permette di possedere sapienza e vivere in armonia con l'intelligibile» già in questa vita.

Il capitolo 5 prende avvio con la constatazione dell'arroganza degli Gnostici: costoro, mortali e affetti da passioni umane, pretendono di raggiungere il mondo intelligibile (il *Pleroma*, nel loro caso) ma si rifiutano di riconoscere agli astri del cielo la divinità e l'immortalità che invece ascrivono a se stessi. Inoltre congetturano una fantomatica «terra nuova» assimilata al principio razionale del cosmo e riservata loro al momento della morte; ma «che bisogno hanno di essere nel modello di un universo che disprezzano?» si chiede a ragione Plotino rilevando una delle tante contraddizioni dei suoi interlocutori. Per di più costoro non riescono ad essere coerenti neanche con loro stessi nell'affermare che è pronta per loro una nuova terra che, paradossalmente, non sono affatto smaniosi di raggiungere. In questo modo rifiutano un suicidio che per essi, tanto spregiatori del mondo, dovrebbe essere un dovere.

Con il capitolo 6 è la volta della critica al parlare “nuovo” (καινολογεῖν) proprio del lessico gnostico. Si tratta del capitolo più importante per comprendere l'atteggiamento di Plotino nei confronti dello Gnosticismo, perlomeno dello Gnosticismo di matrice platonizzante di cui egli ebbe conoscenza a Roma; il filosofo perde l'usuale *aplomb* per criticare la deformazione cui gli Gnostici sottopongono termini e concetti che appartengono alla tradizione greca, ma nelle loro mani sembrano non avere più «alcun contatto con l'antica lingua greca, mentre i Greci conoscevano queste cose e le conoscevano chiaramente». Dei concetti che non hanno desunto da Platone, tutto il resto è completamente «estraneo alla verità»¹⁰¹; essi sono riusciti addirittura a stravolgere il senso di un passo del *Timeo* (39 E 7-9) e ne hanno ricavato quattro nuove ipostasi-eoni¹⁰², non tenendo conto che «nell'intelligibile dobbiamo aspirare al più piccolo numero possibile», secondo il principio metodologico del rasoio di Ockham che Plotino faceva già suo *avant la lettre*.

101 Per una discussione di questo tema, si veda il prossimo paragrafo.

102 Dal passo frainteso del *Timeo*, gli Gnostici ricavano 1) il Vivente, cioè l'Intelletto “a riposo”; 2) l'Intelletto contemplante; 3) l'Intelletto discorsivo; 4) l'Anima, considerata spesso come Demiurgo.

Dal capitolo 7 fino alla fine del trattato, vengono svolte, in maniera non sempre ordinata, critiche articolate in sei punti: 1) la genesi e la distruzione del cosmo; 2) il disprezzo verso il cosmo; 3) il disprezzo della comunione anima-corpo; 4) il disprezzo verso l'ordine cosmico; 5) l'identificazione dell'Anima con il Demiurgo; 6) l'affezione dell'Anima da passione umana.

All'inizio del capitolo 7, Plotino ribadisce l'eternità e l'incorruttibilità del cosmo e ritorna sul tema dell'Anima per dimostrare che esclusivamente l'anima individuale è legata al corpo, mentre l'Anima universale è svincolata dalla materia, allo stesso modo per cui un innesto reciso dalla pianta madre soffre, ma non soffre la pianta stessa¹⁰³.

Nel capitolo 8 si ripresenta la domanda sul perché della creazione da parte dell'Anima, e ancora una volta Plotino rifiuta la contingenza del nostro mondo tramite la dottrina del duplice atto per cui tutte le ipostasi prevedono, da una parte, un'attività interna (corrispondente all'atto dell'essenza) e, dall'altra, un'attività rivolta al di fuori di sé che rende necessaria ed eterna la processione di un'altra realtà.

Nel capitolo 9 Plotino accusa gli Gnostici di disprezzare gli dèi, i quali invece vanno onorati perché, in ragione di un principio completamente antimonoteistico, «non si deve contrarre la divinità nell'unità, ma rivelarla nella molteplicità in cui Dio stesso l'ha rivelata». Un altro tema importante qui sviluppato concerne la presunzione gnostica di essere i soli figli di Dio: è facile cadere vittima del fascino di discorsi che suonano in questo modo: «“Tu sarai migliore non solo di tutti gli uomini, ma anche degli dèi”». In questo luogo, sostiene Cilento¹⁰⁴, la discriminazione tra Gnostici e Cristiani è meno netta: una credenza simile è appannaggio di entrambi.

Si interrompe, dal capitolo 10 al capitolo 12, la critica riguardo i punti sopramenzionati e si apre una parentesi intorno alle false dottrine gnostiche concernenti l'Anima, la Sapienza, il Demiurgo e la creazione cosmica. Plotino sferra una critica serrata soprattutto alla stravaganza delle vicende pleromatiche e all'assurda figura di Sophia, che il filosofo è qui incline ad assimilare alla Sapienza, nonostante si trovi in un imbarazzo per così dire terminologico derivato dalla confusione propria degli scritti gnostici: essi «usano ora una denominazione, ora un'altra, e introducono molti altri termini per rendere più oscure le cose che

103 Si ritrovano metafore simili in Marco Aurelio, XI, 8 e in Paolo, *Lettera ai Romani*, 11, 24, ovviamente con significati molto diversi.

104 Cfr. Cilento, *Paideia*, p. 56.

dicono». In questi capitoli Plotino è alle prese con i capisaldi dello Gnosticismo; nondimeno, non ha remore nel denunciare le assurdità e le contraddizioni di cui cadono vittima coloro che umanizzano a tal punto il divino da credere che l'Anima-Sophia, vinta da passioni umane, sia stata scacciata dal mondo intelligibile e abbia creato il cosmo spinta dal desiderio di essere onorata.

Con il capitolo 13 riprende il corso della critica ai sei punti sopra menzionati. Disprezzare il cosmo, scrive Plotino, significa non comprendere il vero ordine delle cose. Gli Gnostici, per di più, sono convinti che il destino umano sia in balia degli astri, vero e proprio strumento della tirannia (τυραννίδος) del Demiurgo, mentre non si accorgono che gli influssi astrali vanno considerati alla stregua di «premonizioni del futuro». Plotino avversa anche qualsiasi pratica magica (capitolo 14) che pretenda di raggiungere l'«incorporeo» tramite il corporeo, ossia con «preghiere», «incantesimi», «scongiuri»¹⁰⁵. Nel capitolo 15 viene toccato uno dei temi centrali della polemica plotiniana: la mancanza di norme etiche presso gli Gnostici. Costoro, più pericolosi ancora degli Epicurei, non hanno mai dedicato alcuno scritto alla virtù, né d'altra parte hanno prestato attenzione alle «molte e nobili cose studiate nei trattati degli antichi». Plotino scorge la radice dell'antinomismo gnostico proprio nel disprezzo per la bellezza del cosmo. Tuttavia gli Gnostici cadono nuovamente in contraddizione, perché è in primo luogo da loro, che si dichiarano gli unici divini in mezzo a una turba di dannati, che ci si aspetta il biasimo dei piaceri fisici. Di nuovo, il piano teorico del pensiero gnostico risulta incoerente con quello pratico.

La venerazione che dicono di nutrire per le realtà intelligibili (il Pleroma), è in realtà un sentimento arido, dal momento che chi ama il Padre, sostiene Plotino con una bella metafora, ama di necessità anche tutti i congiunti, compresi i figli (il cosmo sensibile). La realtà, per Plotino, è come una grande catena le cui parti sono le une unite alle altre: non ha senso sostenere di amare il Padre e vilipendere ciò che da Egli è nato. Inoltre la loro arroganza si spinge al punto di pretendere che la divina Provvidenza si prenda cura di loro soltanto, seguendo una sorta di favoritismo; ma ciò è, ancora una volta, assurdo: o Dio è presente in questo universo per tutti, oppure non è presente affatto.

¹⁰⁵ Soltanto in seguito, infatti, nell'originario neoplatonismo saranno introdotte pratiche teurgiche (si pensi, ad esempio, a Giamblico).

All'inizio del capitolo 17, Plotino si interroga sulla possibilità che gli Gnostici siano giunti all'odio per il cosmo dalla lettura di alcuni passi di Platone¹⁰⁶; in particolare, nel capitolo successivo, Plotino ci informa che i suoi interlocutori, durante la loro permanenza presso la “scuola”, lo avevano biasimato per il fatto che i suoi insegnamenti inducevano, invece che alla fuga dal corpo, alla “permanenza” nel corpo. Ma l'atteggiamento gnostico è ipocrita, risponde Plotino: essi si comportano come colui che, abitando in una bella casa, continui a spregiare essa e il suo architetto, e nondimeno non faccia niente per trasferirsi. Più sensato sarà il comportamento di chi, invece, riconoscendo la bellezza della dimora e l'abilità del suo costruttore, «attende pazientemente il momento in cui se ne andrà, quando non avrà più bisogno di una casa». Il trattato si conclude (ciclicamente, se si accetta la tesi della *Großschrift*), con il grande tema della θεωρία. La contemplazione, sostengono gli Gnostici, è prerogativa di pochi uomini. Plotino invita costoro a non nutrire una tale presunzione: la θεωρία è l'atto in virtù di cui tutta la realtà, a partire dall'Uno per arrivare alla natura, crea ed esiste.

Dopo avere esposto il contenuto del trattato, pare opportuno presentare un'ipotesi originale, avanzata da Wolters¹⁰⁷, riguardo la vera e propria stesura del testo. Secondo Wolters, originariamente il trattato terminava a 10.17, luogo in cui Plotino sostiene che deve porre fine a «queste ricerche» perché ormai coloro che lo hanno seguito fino a questo punto sono in grado di comprendere il tenore del resto della dottrina. Ciò che segue, fino capitolo 15, è una prima appendice. La seconda appendice inizia invece a 14.36 e termina con il trattato stesso. In 14.36 Plotino lascia (καταλείπω) le altre dottrine (τὰ ἄλλα) all'esame dei suoi discepoli, perché le approfondiscano. Egli non ha altro da aggiungere (οὐδὲν γὰρ ἄν πλέον). Wolters sostiene che la prima versione del trattato doveva servire in certo senso da modello per le confutazioni che Amelio e Porfirio furono incaricati di produrre contro i trattati di Zostriano e di Zoroastro (*Vita Plot.* 16). I due discepoli avrebbero dovuto applicare gli stessi principi metodologici per confutare il resto -τὰ ἄλλα- delle dottrine gnostiche. Le due appendici furono aggiunte, sostiene Wolters, mentre Amelio e Porfirio erano impegnati nel loro lavoro. Se l'ipotesi di Wolters è corretta, II 9 si caratterizzerebbe per la peculiarità di essere l'unico trattato delle *Enneadi* scritto in più fasi¹⁰⁸.

106 Si pensi a *Fedone*, 65 A- D.

107 Wolters, *Notes*, pp. 90-91.

4.2 I temi principali

L'intero complesso delle critiche plotiniane nei confronti delle dottrine gnostiche verte su tre grandi tematiche: il tradimento, da parte degli Gnostici, della tradizione greca cui affermano di discendere; la disposizione negativa verso il mondo; l'antinomismo etico di cui sono tenaci sostenitori. L'intero trattato modula, attraverso la formulazione di varie accuse, questi tre temi cardinali i cui sviluppi si intrecciano fra loro. Analizziamoli ora con più precisione.

L'atteggiamento di Plotino nei confronti delle dottrine dei suoi avversari sembra ispirarsi al detto *quae bona non nova, sed quae nova non bona*. Ovviamente, le dottrine corrette (*bona*) degli Gnostici sono quelle che Plotino non ha remore nel ricondurre alla tradizione platonica, quando non a Platone stesso, tramite procedure che Igal interpreta come ipersemplificazioni e reinterpretazioni del pensiero gnostico¹⁰⁹. Tuttavia, quanto gli Gnostici introducono di nuovo non è altro che un'aggiunta «estranea alla verità». La colpa che Plotino imputa agli Gnostici da lui conosciuti è, dunque, non tanto quella di aver plagiato Platone, dal momento che essi si considerano in un certo senso platonici e sono considerati tali almeno da Porfirio, quanto piuttosto di aver travisato completamente le sue dottrine «operando aggiunte per nulla lecite». Costoro, partiti dalla speculazione greco-platonica, l'hanno tradita nel momento in cui l'hanno interpretata a modo loro, introducendovi certi elementi bizzarri di cui Plotino non riesce evidentemente a capire neanche l'origine¹¹⁰. Perciò quanto sostiene Igal, ossia che Plotino abbia ipersemplificato e reinterpretato le dottrine gnostiche per ricondurle al platonismo, appare troppo severo nei confronti di un filosofo che si considerava un vero esegeta di Platone. Non è possibile immaginare che egli, di fronte a un rovesciamento così radicale della filosofia platonica, di quella che considerava la *sua* filosofia, potesse rimanere impassibile. La reinterpretazione non è frutto dell'incomprensione delle dottrine gnostiche da parte di Plotino; al contrario, sono proprio queste ultime, secondo il filosofo, ad avere stravolto la filosofia da cui provenivano («ἀνηγμένους»).

108 Si deve tener conto che lo studioso rifiuta la tesi harderiana e considera perciò II 9 un trattato unitario e distinto dagli altri. L'ipotesi avanzata appare in ogni caso un azzardo. È indubitabile che nelle due occasioni ricordate (10.17 e 14.36) il trattato paia concludersi, ma ciò potrebbe essere dovuto alla maniera poco precisa di scrivere del filosofo, il quale componeva di getto e non amava rileggere quello che aveva prodotto (*Vita Plot.*, 16.8)

109Cfr. Igal, *The Gnostics*, pp. 141-142.

110Questo accade anche agli studiosi moderni che si cimentano nell'opera di interpretazione degli scritti della biblioteca di Nag' Hammadi.

Tuttavia Plotino si mostra aperto al dialogo nel momento in cui afferma che «non è certo il caso di provare ostilità quando <gli Gnostici> dicono di dissentire su qualche dottrina». Il problema sorge quando essi «tentano di dare fondamento alle loro tesi presso i loro ascoltatori schernendo e oltraggiando i Greci». Questo oltraggio alla tradizione greca consiste nel far violenza (ὕβριζεν) al pensiero di «uomini divini», καινολογούντων, cioè introducendo una nuova terminologia che non ha nulla di sensato né di coerente, grazie alla quale «credono di apparire come gli scopritori dell'esatta verità». Se è lecito il confronto, allo stesso modo, secondo il Porfirio de *La filosofia degli oracoli*¹¹¹, i Cristiani si pongono al di fuori della tradizione ellenica quando rendono un culto divino a Gesù, un uomo¹¹².

Plotino condanna il “parlar nuovo” gnostico in primo luogo riguardo la generazione del mondo: qui gli Gnostici hanno davvero dato prova di tutta l'assurdità delle loro nuove dottrine. Se si tiene conto preliminarmente del fatto che il filosofo assimila la Sophia del dramma cosmico gnostico, generatrice dell'universo, alla sua Anima del mondo, si comprende il motivo dell'accanita critica contro simili invenzioni «per nulla coerenti». La Sophia gnostica è infatti la vera e propria protagonista della tragedia che si consuma nelle sfere celesti, e possiede perciò passioni completamente umane, come rimprovera seccamente Plotino. In realtà, Hans Jonas ha fatto notare una singolare similarità tra la Sophia degli Gnostici e l'Anima cosmica di Plotino. Ad entrambe infatti viene attribuita una sorta di insolenza o audacia, τόλμη, designante per Sophia l'atto di arroganza che l'ha portata alla caduta, mentre più sorprendente è l'impiego, da parte di Plotino, dello stesso termine per motivare psicologicamente la fuoriuscita dell'Anima dall'Intelletto¹¹³. Nondimeno, le discrepanze tra l'ipostasi plotiniana e la figura gnostica rimangono troppo manifeste perché si possa parlare di una consonanza di fondo tra le due, come risulta evidente anche a Plotino.

111 Una parte della critica moderna identifica questo scritto con il *Contro i Cristiani*, sempre porfiriano. Tra questi J. O' Meara, e P. F. Beatrice. Cfr. M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Vrin, Paris 2002, pp. 33-34.

112 Quest'opera, di cui oggi si conservano solo frammenti, contiene una critica molto moderna: Porfirio parte dal presupposto che quello cui sono devoti pagani e Ebrei sia il medesimo Dio, Ente supremo e trascendente. Gesù fu un uomo pio che invitò gli uomini ad adorare questo Dio; i suoi seguaci diedero però vita a un movimento incentrato sulla sua figura, distogliendo in questo modo l'attenzione dall'unico vero Dio che Gesù stesso predicava. Cfr. *Porphyrii philosophi fragmenta. Fragmenta arabica D. Wasserstein interpretante*, ed. A. Smith, Teubner edition, Stuttgart-Leipzig 1993, frammenti 303F-350F.

113 Cfr. H. Jonas, *Gnosi e spirito tardo antico*, pp. 900- 901. L'utilizzo di questo termine, che veicola un concetto simile, è stato inteso da Jonas come probante la tesi della presenza di un certo clima di pensiero “gnostico” nell'epoca tardo-imperiale, grazie al quale era possibile che un pensatore come Valentino e uno come Plotino potessero parlare, nello stesso senso, di τόλμη.

Il secondo tra i temi principali sviluppati in II 9 è relativo all'anticosmismo caldeggiato dagli Gnostici. Plotino rifiuta decisamente di considerare il cosmo alla stregua di una immagine pallida e deforme del vero mondo, frutto del peccato che si consuma alla periferia del mondo intelligibile:

Ma potrà esserci qualcuno così pigro di mente e passivo a qualsiasi sollecitazione che, pur contemplando tutta la bellezza sensibile, tutta la sua proporzione, questo grande e perfetto ordinamento, la forma che si manifesta negli astri, per quanto siano lontani, non risalirà con la mente, preso da venerazione, dalla qualità degli effetti alla qualità delle cause? (II 9, 16, 50-57)

Molti studiosi hanno visto nell'atteggiamento assunto da Plotino nei trattati successivi a II 9, e nello stesso II 9, una sorta di attenuazione di un dualismo che, in effetti, il filosofo precedentemente condivideva con i suoi avversari. Alcune tesi esposte in IV 8 (6) risultano essere molto vicine al pessimismo che in seguito Plotino rimprovera agli Gnostici. Ciò che Plotino contesta, da II 9 in poi, è infatti la pretesa gnostica di giudicare malvagio questo mondo sulla sola base della constatazione della presenza di mali; gli Gnostici, secondo Plotino, si aspettano troppo da ciò che è soltanto una immagine, per quanto perfetta, del mondo vero: «questo infatti è il giudizio di chi gli conferisce un pregio troppo alto, se lo giudica identico al mondo intelligibile». La sensazione che il mondo in cui l'uomo viveva non fosse esattamente il miglior luogo possibile fu un sentimento che si diffuse in maniera particolare intorno al III secolo d. C.¹¹⁴ Accanto alla visione ottimista di un cosmo assimilato a un «dio percepibile» (θεὸς αἰσθητός, *Timeo*, 62 C), lo stesso Platone, in altri dialoghi, aveva contribuito ad avvalorare l'idea di un mondo sensibile irrimediabilmente contrapposto a quello vero; ciò sfociava nella concezione del corpo come impedimento a una vita in sintonia con l'intelligibile, quando non come vera e propria prigionia dello spirituale (*Fedone*, 82 D)¹¹⁵.

114 Cfr. E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press, Cambridge 1965 (traduzione italiana a cura di G. Lanata, *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, La Nuova Italia, Firenze 1970). La progressiva scomparsa della πόλις e l'instaurazione delle monarchie ellenistiche e successivamente la conquista romana, avevano privato il singolo individuo della dimensione *politica* in cui egli trovava la sua ragion d'essere.

115 La concezione ottimista riguardo al cosmo che si ricava dal *Timeo* è stata seguita da tutta la tradizione successiva a Platone fino a Plotino. All'interno del medioplatonismo era sorta però una corrente di pensiero dai toni più pessimisti, di cui uno dei maggiori rappresentanti fu Numenio di Apamea. Alcuni studiosi hanno voluto vedere in II 9 non solo una critica agli Gnostici, ma anche a Numenio (Dodds è convinto che Numenio stesso fosse uno Gnostico). Porfirio, nella *Vita di Plotino*, ci informa, tra l'altro,

Anche per Plotino la materia, ultima espressione della realtà, è malvagia; ma, allo stesso tempo, in quanto derivante dalla *processione* delle ipostasi superiori in un movimento *ab aeterno*, essa è per ciò stesso necessariamente ed eternamente ricoperta dall'apparenza della bontà che le proviene dalle Forme impostele dall'Anima universale¹¹⁶. Alla questione dell'origine del male, egli risponde che «non bisogna ritenere che il male sia qualcosa di diverso da una mancanza di saggezza e da un bene minore, che diminuisce sempre di più»¹¹⁷. Ma questa soluzione, insieme a quella proveniente dall'ambiente monoteista giudaico, per la quale il male rappresenta la punizione divina delle colpe dell'umanità, risultava insoddisfacente a chi invece prendeva atto delle ingiustificate sofferenze presenti nel mondo: la risposta gnostica alla domanda «qual è l'origine del male?» è riassunta nell'affermazione che tutto l'universo creato è male. Per questo motivo quello gnostico è un tipo di dualismo diverso dal dualismo cosmico di matrice platonica. Esso concepisce la generazione della realtà come prodotto dell'interazione di due principi opposti ma eternamente coesistenti. Gli Gnostici sono dualisti in un altro senso, per il quale non si ha dualità di due principi, uno positivo e l'altro negativo, bensì tra il mondo della Luce, cioè il mondo Pleromatico dei modelli archetipali, e il nostro mondo, luogo delle tenebre¹¹⁸. Mentre con il neoplatonismo, per la prima volta, si assiste all'accettazione della visione per cui il principio negativo deriva dal Bene stesso, contro la concezione dei due principi indipendenti¹¹⁹, per gli Gnostici invece non sussiste affatto un principio negativo in quanto tale: il cosmo, identificato col male, è stato generato nel tempo ed è destinato a un annullamento finale. Quando esso non viene considerato alla stregua di un meccanismo perverso prodotto da un artefice malvagio e ignorante per imprigionare gli spirituali, viene tutt'al più interpretato, nei sistemi

che gli scritti di Numenio, insieme a quelli di altri, venivano letti durante le lezioni.

116 Cfr. D. O'Brien, *Plotinus and the Gnostics on the generation of matter*, in *Neoplatonism and early Christian thought: essays in honor of A.H. Armstrong*, ed. by H.J. Blumenthal and A.H. Armstrong, Variorum Publication, London 1981, pp. 108-123.

117 Dodds, *Pagani e Cristiani*, p. 16 : «alla tradizione greca è estranea una autentica ipostasi del Male [...] il Male arrivò in Occidente per mezzo del tardo Giudaismo, che trasformò Satana da strumento di Dio in avversario di Dio».

118 La dualità non può appartenere ai due principi dal momento che non si dà principio negativo, in quanto la materia, che rappresenta il male, non è affatto originaria, ma deriva in un secondo momento dall'unico principio, il Dio Padre, l'Abisso. Nel documento finale del Colloquio di Messina (*Le origini dello Gnosticismo*, pp. xxii- xxiii) vengono difatti additate tre diverse topologie di dualismo: 1) il dualismo anticosmico gnostico; 2) il dualismo procosmico zoroastriano e 3) il dualismo metafisico della tradizione platonica.

119 Cfr. A. H. Armstrong, *Dualism: Platonic, Gnostic and Christian*, in *Neoplatonism and Gnosticism*, ed. by R. T. Wallis-Bregman, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 33-54.

gnostici altamente procosmici, come una sorta di tappa necessaria per «distillare» il divino racchiuso nell'anima. Ma concependo l'universo in questo modo essi cadono vittima di una empia contraddizione, nota Plotino: «il male non andrà dal mondo di quaggiù all'Anima, ma dall'Anima al mondo di quaggiù: e così il ragionamento porterà ad attribuire la responsabilità dell'universo ai principi primari». Se gli Gnostici non accettano che il cosmo sia l'esito di un processo di continua illuminazione del superiore sull'inferiore, ma credono che sia il prodotto di un peccato commesso all'interno del Pleroma, sono costretti ad ammettere che il male abbia origine dal cuore stesso della divinità.

Il mondo divino gnostico, però, resta sempre celato all'uomo spirituale. Nei sistemi gnostici caratterizzati da un atteggiamento più positivo verso il cosmo sensibile, come quello tolemaico¹²⁰, il sentimento prevalente, difatti, non è tanto un rancore represso, quanto invece la nostalgia verso un mondo molto lontano a cui non si può far ritorno, almeno non in questa vita¹²¹, eccetto tramite rivelazione divina. Per Plotino, come per quasi tutta la tradizione greca, il divino è raggiungibile già adesso: «con questa convinzione mettiti al seguito di Dio, ascendendo a lui con l'ausilio di questa causa <l'Anima>: certamente non avrai da spingerti lontano, perché non sono molti gli intermediari» (V 1,3). Plotino non accetta il «taglio manicheo»¹²² che gli Gnostici attuano tra mondo intelligibile e mondo sensibile: il divino verrebbe in questo modo ad essere «confinato in luogo determinato e come recintato da un muro» (II, 9, 3, 20).

L'universo gnostico non solo è contingente, ma è anche frutto di una creazione che è un errore divino. Non potrebbe esserci idea più distante da quella plotiniana. La tradizione ellenica ha lasciato infatti a Plotino come eredità la concezione di un universo unico, auto-sufficiente e coerente in se stesso. Ma è la stessa dottrina del duplice atto che rende inconcepibile ogni creazionismo (gnostico o cristiano) in quanto si pone come antitesi a ogni volontarismo divino e a ogni finalismo cosmico: questo mondo, così com'è, è l'immagine per-

120 Il giudizio secondo cui il vero sentire gnostico si riassumerebbe nell'anticosmismo, accompagnato da un radicale pessimismo, secondo Chiapparini (*Anticosmismo e procosmismo negli gnostikoi*, pp. 348-353) andrebbe ridimensionato. Lo studioso fa notare che nel II secolo d.C. si leva «dai più ottimisti ambienti valentiniani un deciso attacco nei confronti di speculazioni anticosmiche». Egli prende come esempio la *Lettera a Flora* di Tolomeo, discepolo di Valentino. In essa si assiste difatti a una sensibile rivalutazione del cosmo e del suo artefice, il Demiurgo.

121 Interessante la notazione critica che Plotino più volte rivolge agli Gnostici riguardo la possibilità di lasciare questo mondo, cosa che paradossalmente costoro non fanno. Quanto sostiene Plotino somiglia molto a un passo delle epistole di Seneca: «hoc est unum cur de vita non possumus queri: neminem tenet [...] Placet? Vive. Non placet? Licet eo reverti unde venisti» (*Epistulae ad Lucilium*, VIII, LXX).

122 Cilento, *Paideia antignostica*.

fetta di un modello perfetto. Esso è necessario ed eterno come è necessario ed eterno il fluire dall'Anima universale di altro da sé: «non è possibile che l'intelligibile sia l'ultimo, perché bisogna che abbia una duplice attività; una al proprio interno e una diretta ad altro. Era necessario, dunque, che esistesse qualcos'altro dopo di lui, perché solo la cosa più impotente di tutte non ha niente sotto di sé».

Alla fine di questa disamina sul tema del dualismo anticosmico tipico degli Gnostici, resta vero quanto sostiene Mark Edwards, cioè che lo Gnosticismo, con il suo disprezzo per il mondo, rappresentava una soluzione piuttosto semplice per coloro che erano sprovvisti della fede “platonica” nella bontà divina di questo mondo, discernibile anche attraverso l'oscurità della materia¹²³.

L'ultima importante tematica è relativa all'antinomismo gnostico ed è strettamente intrecciata con l'accusa, rivolta da Plotino ai suoi avversari, di voler raggiungere l'intelligibile senza una adeguata preparazione etica. Che molte delle sette gnostiche fossero dedite a una sorta di libertinismo morale, è quanto ci viene trasmesso da tutte le fonti eresologiche¹²⁴. Queste ultime, tuttavia, contrastano in modo evidente con le testimonianze ricavate dalla lettura dei testi di Nag' Hammadi, la quale suggerisce piuttosto uno stile di vita improntato all'ascetismo. La collezione contiene scritti, quali ad esempio le *Sentenze di Sesto* e gli *Insegnamenti di Silvano*, che invitano il lettore a una vita continente dedicata all'esercizio della virtù. Pare dunque esserci una discrepanza radicale tra fonti interne e fonti esterne. Non sembra lecito, comunque, rigettare totalmente la copiosa testimonianza di queste ultime in base alla considerazione che gli eresologi, avendo di mira la confutazione delle dottrine gnostiche, abbiano voluto presentare i loro avversari in una cattiva luce¹²⁵. Risulta al tal proposito interessante quanto fa notare Puech: «ogni gnosticismo è sempre in qualche misura, nella sua sostanza e in teoria, un “amoralismo”»¹²⁶. La coscienza di essere degli “eletti” alla salvezza divina conduceva gli Gnostici a ritenersi superiori alle leggi umane e morali. Possedendo la consapevolezza di essere stranieri in questa terra, essi manifestavano la loro indifferenza verso il mondo tramite due opposte vie: o umiliando il corpo in quanto

123 Cfr. Edwards, *Neglected Texts*, p. 32.

124 Particolarmente illuminante in questo senso è la testimonianza di Epifanio (*Panarion*, 26, 4-5.) riguardo il suo incontro, in Egitto, con un gruppo gnostico dedito a pratiche che rappresentano la completa negazione della vita ascetica.

125 L'unica setta “libertina” di cui siamo a conoscenza è quella carpocraziana.

126 Puech, *Plotino e gli Gnostici*, p. 135.

parte della creazione demiurgica, votandosi in questo modo a uno stile di vita ascetico simile a quello del futuro monachesimo; o, al contrario, abusando del corpo con pratiche riprovevoli, per una sorta di reinterpretazione del paolino *omnia munda mundis*.

In ogni caso, Plotino è sufficientemente esplicito nel condannare la condotta poco virtuosa degli Gnostici da lui conosciuti e nel rimarcare l'ipocrisia latente nel loro atteggiamento: «quando dicono che disprezzano la bellezza di quaggiù, farebbero bene a disprezzare quella dei fanciulli e delle donne, così da non soccombere alla dissolutezza». Resta da chiedersi se sia possibile che un uomo come Plotino potesse tollerare che individui di tali costumi, o i loro discepoli, frequentassero le sue lezioni. Si potrebbe supporre che qui Plotino si stia rivolgendo non al gruppo di Gnostici suoi «amici»¹²⁷, quanto piuttosto a un setta diversa, della quale non riusciva a non biasimare la condotta. Una notizia interessante è offerta da Porfirio nel *De abstinentia* (I, 42) quando riferisce i discorsi di un gruppo di persone che pretendono di non essere contaminate dagli alimenti più di quanto lo sia l'oceano da una piccola quantità d'acqua sporca. Puech, al posto di “alimenti”, propone di leggere “tutte le cose”, con particolare riferimento a pratiche libertine: essi non ne verrebbero macchiati. Secondo lo studioso francese, costoro devono essere assimilati a degli Gnostici¹²⁸. Qualora il gruppo preso di mira nel *De abstinentia* fosse identico agli Gnostici conosciuti da Porfirio a Roma, avremmo una nuova prova del loro “libertinaggio”, se non pratico, almeno teorico.

Tuttavia, la convinzione più pericolosa propagandata dagli avversari di Plotino consiste nella presunzione di poter raggiungere il divino senza alcuna pratica etica: «ma a quelli che non partecipano della virtù, non è consentito muoversi verso le cose intelligibili», afferma il filosofo contro qualsiasi teoria per cui migliori si nasce, e non si diventa. Nella cultura religiosa della tarda antichità si diffuse l'idea per cui la conoscenza, la gnosi, non è il frutto di una faticosa ricerca razionale e intellettuale, come voleva tutta la tradizione greca; essa viene bensì configurandosi come dono gratuito da parte di Dio. In questo senso tutte le religioni rivelate sono “gnosi”, in quanto la conoscenza viene “dall'alto”¹²⁹. Ed è per questo

127 Sempre se non si interpreta l'appellativo di «amici» come riferito non agli Gnostici colpiti in II 9, ma ai loro discepoli (si veda la nota 43).

128 Cfr. Puech, *Plotino e gli Gnostici*, p. 136.

129 Cfr. F. Adorno, *La storicità del pensiero di Plotino*, Prefazione a Plotino, *Enneadi*, UTET, Torino 1997, pp. 7-14. Adorno cita a questo proposito un passo del medioplatonico Filone di Alessandria: «Dio ha inviato dall'alto (ἄνωθεν) un soffio della propria divinità». L'ἄνωθεν usato da Filone si contrappone in modo deciso al percorso inverso prospettato da Plotino: è l'uomo che deve “risalire” fino a Dio con le sue

che lo gnosticismo non può essere considerato una filosofia, che è desiderio e ricerca del sapere, nel momento in cui concepisce la salvezza come concessa preliminarmente ad ogni sforzo da parte dell'uomo.

Porfirio sostiene un'idea simile quando, nella *Lettera a Marcella*, afferma l'importanza della fatica derivante dalla pratica della virtù: «ogni nobile possesso deve essere preceduto dalla fatica (πόνους), e chi voglia raggiungere la virtù deve essere preparato a faticare (πονείν)» (*Lettera a Marcella*, 7).

Per riassumere l'itinerario fin qui percorso, conviene lasciare la parola allo stesso Plotino:

A cosa serve dire “guarda verso Dio”, se poi non si insegna come guardare? [...] In realtà, è la virtù che tende alla perfezione e si manifesta nell'anima insieme alla saggezza per rivelarci Dio; ma senza la virtù vera ciò che chiamiamo Dio non è che un semplice nome.

forze, non Dio che deve scendere fino all'uomo.

Capitolo Quinto

Il significato della polemica plotiniana: alcune ipotesi interpretative

5.1 Stato della questione

La storiografia plotiniana novecentesca ha sovente ritenuto che il trattato «*Contro gli Gnostici*» possedesse un significato storico che oltrepassava l'occasione particolare da cui è nato. Nella confutazione prodotta da Plotino contro un particolare gruppo gnostico si è voluto vedere ora un attacco diretto contro lo Gnosticismo nel suo complesso, ora una difesa nei confronti del crescente Cristianesimo. Alcuni studiosi hanno perciò interpretato il trattato II 9 alla stregua di un esempio di risposta dell'Occidente alla minaccia arrecata dalle nuove religioni di salvezza, che all'epoca della composizione del trattato stavano invadendo l'Impero. Tali interpretazioni sono state sostenute soprattutto fino alla fine degli anni Settanta. Vedremo tuttavia che in epoca più recente la critica ha ridimensionato discretamente il significato della polemica plotiniana.

Di seguito verranno presentate le ipotesi interpretative che sono state sostenute a favore della lettura di II 9 come reazione ellenica di fronte al pericolo rappresentato da dottrine che molti pagani colti del III secolo non avrebbero avuto remore nel definire “barbare”, ossia lo Gnosticismo e il Cristianesimo¹³⁰.

¹³⁰ Bisogna tenere presente che la distinzione tra questi due movimenti religiosi, che oggi viene accettata, nei primi secoli d. C. era invece molto labile; gli antichi Cristiani, ad esempio, reputavano le varie sette gnostiche eresie sorte all'interno delle loro comunità. Senza addentrarci del tortuoso problema dei rapporti tra Cristianesimo e Gnosticismo, è opportuno ricordare che molti dei gruppi che oggi vengono posti sotto l'etichetta di “gnostici” non furono altro che espressione della varietà dottrinale del Cristianesimo primitivo, e in quanto tali possono essere considerati parte dei Cristianesimi sconfitti nella “lotta” che ha decretato la vittoria della Grande Chiesa (cioè della Chiesa “ortodossa”, cui aderivano probabilmente i πολλοί di cui parla Porfirio in *Vita Plot.* 16). Cfr. B.D. Ehrman, *I Cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*, Carocci, Roma 2005 (*Lost Christianities: the battles for Scriptures and the faiths we never knew*, Oxford University Press, Oxford 2003).

Iniziamo la rassegna con Henri-Charles Puech. Egli, in realtà, sostiene che una tale interpretazione debba riferirsi non al trattato II 9 in particolare, bensì all'intera filosofia plotiniana, la quale gli appare «come la legittima – e forse l'ultima – erede di tutto il razionalismo ellenico, una specie di “difesa dell'Occidente”, una suprema e veemente protesta contro le gnosi giunte dall'Oriente e, al di là di esse, contro la nuova visione del mondo che il cristianesimo portava con sè»¹³¹. Alcuni anni dopo, lo stesso studioso, incline, in seguito alle scoperte di Nag' Hammadi, ad assimilare il gruppo di Gnostici confutati a dei Sethiani o Arcontici, giunge nondimeno ad affermare che Plotino ha avuto il merito di entrare subito nel cuore del problema gnostico, tanto da sostenere che «egli prende di mira tutta la Gnosi in quanto tale, nella sua essenza. Ha trascurato i particolari distintivi, contingenti, che potevano distinguere un sistema dall'altro, per occuparsi solo delle tesi fondamentali o del loro comune principio. Egli riassume con una perspicacia perfetta ciò che la Gnosi è in se stessa»¹³². Dunque l'obiettivo di Plotino consisterebbe nella confutazione della Gnosi *in quanto tale*, nella sua essenza, nonostante gli avversari particolari del filosofo costituissero un gruppo gnostico ben preciso, ma di incerta identità, come è disposto ad ammettere anche Puech. Nel sostenere tale tesi bisogna pensare che Plotino non abbia volontariamente tenuto conto delle diversità dottrinali e pratiche che distinguevano i “suoi” gnostici da altri gruppi, e perciò si arriverebbe a sostenere, insieme a Cilento, che egli, pur avendo i suoi avversari fisicamente presenti nella “scuola”, non si sarebbe preso la briga di distinguere né tra le varie sette gnostiche, né tra Gnostici e Cristiani, ma li avrebbe considerati «tutti indistintamente come apostati dalla grecità e dal platonismo, e come tali li combatte»¹³³.

Sebbene possa apparire curioso, considerata la sua assimilazione del pensiero plotiniano a una Gnosi, anche Hans Jonas ha sostenuto una tesi simile a quella di Puech. Nella terza parte del volume *Lo Gnosticismo*¹³⁴, intitolata «Gnosticismo e pensiero classico», lo studioso si avvale in maniera considerevole del trattato II 9 come chiave interpretativa del rapporto intercorrente tra la tradizione greca classica e lo Gnosticismo, comparati sulla base di vari temi; Jonas utilizza le argomentazioni di II 9 come punto di riferimento per il confron-

131 H.-C. Puech, *Posizione spirituale e significato di Plotino*, in Id., *Sulle tracce della Gnosi*, Adelphi, Milano 1985, pp. 87-111 (*Position spirituelle et signification de Plotin*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 61.(1938).

132 Puech, *Plotino e gli Gnostici*, Discussione, p. 130.

133 Cilento, *Paideia*, p. 17.

134 Cfr. H. Jonas, *Lo Gnosticismo*, a cura di R. Farina, SEI, Torino 1991, pp. 259-305 (*The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston 1958).

to tra le dottrine gnostiche nel loro insieme e la mentalità classica, rappresentata in questo contesto dall'autore delle *Enneadi*. Non di uno scontro occasionale tra Plotino e un gruppo particolare di Gnostici si tratterebbe perciò, quanto piuttosto di una confutazione definitiva dello Gnosticismo nel suo complesso da parte del più importante filosofo della Tarda Antichità.

Interessante è anche il contributo offerto da Arthur Hilary Armstrong. Nella nota introduttiva a II 9 della sua traduzione inglese, egli afferma che «questo trattato è una potentissima protesta da parte della filosofia ellenica nei confronti dell'eresia non-ellenica dello Gnosticismo»¹³⁵. Poco più avanti, lo studioso fa notare che in molti luoghi la polemica plotiniana assume connotati simili a quelli propri della Chiesa ortodossa, specialmente nella difesa della bontà di questo mondo. Eppure, nota ancora Armstrong, gli avversari di Plotino potrebbero benissimo essere sia Cristiani sia Gnostici nel momento in cui egli afferma, contro di loro, l'incorruttibilità e la non contingenza del cosmo. Nella conclusione di un più recente articolo¹³⁶, lo studioso sostiene che Plotino debba essere considerato colui che condusse la forte reazione ellenica contro lo Gnosticismo sollevatasi nel III secolo. Grazie a una simile reazione, la Chiesa ortodossa riuscì a rinforzare i suoi elementi anti-gnostici, imponendo perciò una decisiva sconfitta al «Gnostic way of thinking and feeling» nei confronti del nostro mondo.

Spesso si è voluto considerare Plotino come esponente di spicco di quella linea di pensiero, che da Celso arriva a Giuliano, strenuamente impegnata nella difesa dei valori ellenici e del patrimonio tradizionale contro la nuova religione cristiana. Questa è ad esempio l'opinione di Émile Bréhier¹³⁷, il quale sostiene che ciò che Plotino rimprovera soprattutto ai suoi avversari è il *carattere cristiano* delle loro dottrine, specialmente per ciò che concerne l'assenza della concezione greca di “virtù”. Il trattato «*Contro gli Gnostici*» avrebbe perciò «un significato profondo che oltrepassa singolarmente, in interesse, l'occasione storica da cui è nato. Esso è una delle più belle e fiere proteste del razionalismo ellenico con-

135 A. H. Armstrong, *Introductory Note to II 9*, in Plotinus, *Enneads*, with an English Translation by A. H. Armstrong, Loeb Classical Library, London-Cambridge 1966, vol. II, pp. 220.

136 A. H. Armstrong, *Gnosis and Greek Philosophy*, in *Gnosis. Festschrift für H. Jonas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, pp. 87-123.

137 Cfr. Plotin, *Ennéades*, texte établi et traduit par É. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris 1924-1938.

tro l'individualismo religioso che stava invadendo, a quell'epoca, il mondo greco-romano»¹³⁸.

La tesi per cui in II 9, pur non trovandosi attacchi diretti al Cristianesimo, sono formulate critiche che lo colpivano di riflesso, è sostenuta da Pierre de Labriolle, in un importante studio riguardo l'anticristianesimo dei primi secoli¹³⁹, da Puech¹⁴⁰ e, più recentemente, da Wolters¹⁴¹. Il primo ha anche sostenuto che Plotino avrebbe in qualche modo rafforzato le disposizioni anticristiane che Porfirio aveva già al momento del suo arrivo a Roma. Secondo de Labriolle, infatti, Plotino e Porfirio erano preoccupati di una possibile defezione di spiriti colti dall'ellenismo, e per questo «poterono credere che un attacco saggiamente condotto sul terreno intellettuale avrebbe completato i risultati ottenuti dai rigori della politica»¹⁴².

Seguendo questa linea interpretativa, in anni più recenti alcuni studiosi hanno considerato il trattato «*Contro gli Gnostici*» come una sorta di antecedente di opere quali il «*Contro i Cristiani*» porfiriano e lo scritto «*Contro i Galilei*» dell'imperatore Giuliano. Plotino si inserirebbe, con il suo trattato, all'interno di quella sequenza di pensatori antichi, tutti in varia misura eredi del platonismo, i quali si opposero in maniera risoluta alla nuova e sempre più invadente religione cristiana, fino a che essa non ebbe il sopravvento. In questo senso bisogna leggere il contributo di Anthony Meredith¹⁴³, il quale sostiene preliminarmente che «the whole area of educated paganism was either overtly or covertly opposed to the new movement». Quindi, nel confrontare le opere anticristiane di Porfirio e di Giuliano, lo studioso inglese prende in esame il retroterra culturale, nel quale spicca il trattato «*Contro gli Gnostici*», come loro possibile precursore, insieme alla figura del suo autore, che già ad un esame attento della sua vita e dei suoi scritti, si mostrerebbe ostile al Cristianesimo.

Una opinione riassuntiva di tutte quelle esposte fino ad ora viene offerta da Vincenzo Cilento: egli afferma che il trattato II 9, insieme al capitolo 16 della *Vita di Plotino* e al

138 Plotin, *Ennéads*, p. 109.

139 Cfr. P. de Labriolle, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, L'artisan du livre, Paris 1934.

140 Cfr. Puech, *Plotino e gli Gnostici*, Discussione, p. 130.

141 Cfr. Wolters, *Notes*, p. 83 «the treatise also shows some features of a clash between Plotinus and Christianity. Consequently, it is a central document in the currently revived discussion concerning the relationships between Greek philosophy (specifically Neoplatonism), Gnosticism, and Christianity».

142 De Labriolle, *La réaction païenne*, p. 240.

143 A. Meredith, *Porphyry and Julian Against the Christians*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 23, 2, ed. W. Haase, W. De Gruyter, Berlin-New York 1980, pp. 1119-1149.

λόγος τολμηρός di VI 8¹⁴⁴, è «una delle più solenni testimonianze dell'urto tra il mondo greco [...] e il mondo cristiano. In questa polemica si cela la più significativa crisi del mondo antico al suo tramonto, in quanto l'ideologia della gnosi è in contraddizione flagrante con la mentalità greca: Plotino ne dà la più limpida prova»¹⁴⁵.

In epoca più recente, tuttavia, la critica ha preso sempre più consapevolezza del fatto che l'oggetto reale dell'attacco plotiniano di II 9 è un gruppo gnostico particolare e ben definito, e questa nuova coscienza è anche merito di uno studio più approfondito sullo Gnosticismo, frutto della scoperta dei testi di Nag' Hammadi. La questione di cui si occupano principalmente gli studiosi moderni di II 9 è dunque l'individuazione dell'esatta identità del gruppo gnostico confutato da Plotino: come si è visto nel capitolo terzo, le risposte sono varie e divergenti, e probabilmente lo saranno anche in futuro. Considerata la circostanza attuale, per cui non si è ancora in grado di definire in modo univoco che cosa si debba intendere per “Gnosticismo”, dal momento che uno “Gnosticismo puro” non si è mai avuto, sembra inverosimile poter tracciare una sorta di definitivo identikit degli avversari di Plotino. Tutt'al più, come riconoscono diversi studiosi¹⁴⁶, la storia delle religioni può essere grata a Plotino e a Porfirio per aver testimoniato la presenza di un gruppo gnostico nella Roma del III secolo, di cui conosciamo i testi di riferimento, i probabili “fondatori” e le varie dottrine, le quali possono appartenere tanto a un gruppo gnostico quanto a un altro. In ogni caso, la funzione attribuita al trattato «*Contro gli Gnostici*» appare attualmente ridimensionata. Nel prossimo paragrafo vedremo che lo scopo primario di Plotino sembra essere molto più modesto rispetto a una reazione dell'Occidente contro l'invasivo Oriente.

5.2 Il nostro suggerimento interpretativo

Le tesi che suggeriscono di interpretare «*Contro gli Gnostici*» come esempio di difesa ellenica nei confronti della minaccia arrecata dalle nuove religioni orientali non sono completamente convincenti. Per ipotizzare che l'obiettivo polemico di II 9 fosse il Cristianesimo, è necessario ritenere che Plotino avesse di questo una conoscenza sufficientemente

144 Il “discorso temerario” avanzato in VI 8 risponde alla delicata domanda “perché l'Uno è quello che è?”. I sostenitori di tale discorso affermano che o il Principio primo ha un principio sopra di Lui, e dunque non è più il Primo Principio, oppure Esso non ha principio ed è frutto del puro caso. La critica ha avanzato varie ipotesi sull'identità dei sostenitori di tale discorso, ma la tesi più appropriata è quella che li identifica con gli Gnostici.

145 Cilento, *Paideia*, p. 221.

146 Cfr., ad esempio, Tardieu, *Les gnostiques*, p. 545.

profonda tale da poterlo confutare, direttamente o indirettamente. Sappiamo che egli fu discepolo ad Alessandria di Ammonio Sacca, probabilmente allevato nella fede cristiana; e, grazie al capitolo 16 della *Vita di Plotino*, sappiamo che alle lezioni di Plotino assistevano cristiani “eretici”, combattuti in seguito su due diversi fronti: quello dottrinale di II 9 e quello testuale-filologico delle confutazioni di Amelio e di Porfirio¹⁴⁷. Queste sono le uniche notizie biografiche che collegano Plotino ai Cristiani. Che alcune critiche di II 9 possano aver colpito *di riflesso* anche loro, mi pare ovvio, considerate le strette affinità tra Cristianesimo e il variegato Gnosticismo su materie come quella della virtù ad esempio, connessa al tema della salvezza, democraticamente aperta a tutti nel primo caso, elitariamente riservata a pochi nel secondo, ma pur sempre considerata alla stregua di atto gratuito di Dio, e non come l'esito di uno sforzo di perfezionamento interiore da parte dell'uomo. Oltre a ciò, la polemica plotiniana colpisce di riflesso le dottrine cristiane riguardo il creazionismo, il monoteismo, lo svilimento dei corpi celesti, e la corrispettiva pretesa di chiamare «fratelli» gli esseri più vili, ma non gli astri divini (II 9, 18)¹⁴⁸. I Cristiani comunque non considerarono il trattato come rivolto a loro, ed è forse per questo se ancora oggi lo possediamo nella sua integrità¹⁴⁹. In ogni caso, è condivisibile quanto afferma Edwards: «non c'è dubbio che da questo lungo trattato si possano ricavare pensieri che sarebbero stati facilmente accettati dalla Chiesa Cattolica, da un tardo Pitagorico, da un autore di un testo di Nag' Hammadi, o, per quel che conta, dai gimnosofisti dell'India o dagli astrologi dell'Iran»¹⁵⁰.

Tuttavia, la polemica intrapresa da Plotino non può essere presentata neanche come scontro epocale tra la filosofia greco-platonica e lo Gnosticismo nel suo complesso, dal momento che, come si è già ricordato, uno «Gnosticismo puro» non è mai esistito, se non per astrazione di comodo, e quindi Plotino non avrebbe potuto confutarlo, a meno di non credere che egli abbia avuto conoscenza di varie sette gnostiche e avesse, in qualche modo,

147 Il trattato *Contro i Cristiani* di Porfirio, di cui oggi si possiedono solo frammenti, fu composto in seguito al suo trasferimento da Roma alla Sicilia.

148 Come ha fatto notare Jonas in *Lo Gnosticismo*, pp. 279- 280, questa appare una critica poco convincente per l'uomo moderno, allevato nella convinzione dell'uguaglianza umana, e in una sostanziale indifferenza per il mondo astrale. Ma nell'antichità, una attività dotata di massimo ordine, quale era la rotazione omogenea compiuta dai corpi celesti, era l'aspirazione terrena dell'uomo, il quale poteva però attuarla solo transitoriamente e in piccola scala.

149 L'opera porfiriana *Contro i Cristiani* subì una sorte meno felice: condannata dall'imperatore Costantino nel 325, i pochi frammenti pervenuti sono quel che resta dalla condanna al rogo commissionata dagli imperatori Teodosio II e Valentiniano III nel 448.

150 Edwards, *Neglected Texts*, p. 26.

espunto gli elementi contingenti a ciascuna di esse per ricavare il nucleo puro dello Gnosticismo; tuttavia questa operazione risulta difficoltosa ancora oggi, considerate la torbidità propria a ogni sistema gnostico e la confusione imperante tra le varie sette, i cui esponenti spirituali potevano aggiungere, togliere o modificare a piacere parti di dottrine dei loro predecessori, rendendo faticoso il lavoro di confutazione degli eresiologi antichi come quello di interpretazione degli studiosi moderni.

Risulta decisamente più plausibile affidarsi alla testimonianza di Porfirio in *Vita Plot.* 16: l'attacco di Plotino deve essere considerato come rivolto a un gruppo di Gnostici presente fisicamente all'interno del circolo plotiniano, e perciò dalla fisionomia ben precisa, per quanto a noi sconosciuta, il cui forte anticosmismo sembra portare in direzione della setta degli "Gnostici"¹⁵¹, per quanto ogni identificazione in questo senso, allo stato attuale della ricerca, sia destinata a rimanere incerta.

In ogni caso non è corretto interpretare II 9 come confutazione definitiva, su basi filosofiche, del nuovo movimento spirituale venuto dall'Oriente, poiché, a una attenta lettura del trattato, si comprende che è lo stesso Plotino a fornire la chiave interpretativa della sua polemica:

Ma noi abbiamo detto queste cose rivolgendoci ai nostri discepoli, e non a costoro – infatti non si potrebbe fare di più per persuaderli – affinché non vengano importunati da loro che non propongono dimostrazioni – come potrebbero? – ma parlano in maniera arrogante. Ci vorrebbe ben altro modo per confutare costoro, che hanno il coraggio di schernire le cose dette da uomini antichi e divini, in maniera bella e nel rispetto della verità¹⁵².

Prendiamo in esame adesso quanto sostiene Porfirio in *Vita Plot.* 16:

<gli αἰρετικοί> ingannavano molti e ingannavano se stessi riguardo la convinzione che Platone non fosse giunto alla sostanza intelligibile.¹⁵³

Dal confronto di questi due passi si evince in maniera chiara che il vero scopo del trattato è riportare alcuni discepoli di Plotino "sulla retta via", abbandonata a causa della cattiva influenza gnostica. È a loro che viene dedicato lo scritto, su espressa testimonianza dell'au-

151 Cfr. Chiapparini, *Anticosmismo e procosmismo negli Gnostikoi*, pp. 358-360. Lo studioso fa anche notare che senza elementi probanti si è dato per scontato che al tempo di Plotino il termine "gnostici" venisse utilizzato nella accezione moderna. Invece è probabile che ancora nel III secolo venisse impiegato per indicare soltanto una frangia particolare di ciò che oggi è lo Gnosticismo.

152 II 9, 10, 7-13, traduzione mia.

153 Porh., *Vita Plot.* 16.1-9, traduzione mia.

tore («abbiamo detto queste cose rivolgendoci ai nostri discepoli»). La reale preoccupazione di Plotino è relativa dunque dalla confusione causata nella sua *συνουσία* dalle dottrine gnostiche, le quali, come ci informa Porfirio, seducevano molti con la loro pretesa di poter arrivare laddove neanche Platone era riuscito¹⁵⁴. Nonostante Plotino avesse già prodotto diverse confutazioni nelle lezioni orali¹⁵⁵, si era evidentemente reso necessario un attacco più deciso nei loro confronti, condizione generata forse anche dalla presa di coscienza sempre maggiore, da parte del filosofo, di tutto quanto separava il suo pensiero da quello gnostico. Tuttavia, non bisogna credere che l'intento plotiniano sia stato esclusivamente distruttivo. Se si tiene conto dell'intera conferenza costituita dai quattro trattati della *Großschrift*, ci si accorge che la parte preponderante è quella positiva, costituita dalla ricapitolazione dei capisaldi della filosofia plotiniana. Plotino ha voluto dapprima ribadire quale fosse la vera sequenza della realtà e pertanto la retta filosofia “platonica”, e soltanto in secondo momento, quasi in appendice, contrapporsi alla pericolosa dottrina sostenuta dai suoi ascoltatori gnostici. Tutta la *Großschrift* ha così un carattere paideutico a beneficio di alcuni discepoli resi incerti sulla possibilità che quella platonico-plotiniana fosse la corretta strada verso la verità. Perciò, quello che molti studiosi hanno visto in II 9, ossia una difesa di tutta la tradizione ellenica, e in particolare di Platone, non ha il suo fine in se stessa, ma è solo il mezzo impiegato da Plotino per ricondurre a sé quei discepoli che erano stati attratti dalle dottrine gnostiche, apparentemente affini al platonismo, ma in realtà completamente antitetici su temi di centrale importanza quali la virtù o la concezione del cosmo.

Inoltre, se Plotino avesse voluto confutare su grande scala lo Gnosticismo o il Cristianesimo, avrebbe agito in modo diverso da quanto ha fatto, come egli stesso sostiene nel passo sopra citato. Questo scritto, egli afferma, è pensato solo per i discepoli, e non per gli Gnostici (οὐ πρὸς αὐτοὺς λέγοντες), i quali sono ormai “irrecuperabili”: di certo non sarà questo intervento a farli desistere dai loro errori. Ci sono quindi tutti i presupposti per considerare II 9 come approdo finale di una conferenza costituita da più parti e rivolta a pochi discepoli.

Tuttavia, non sono da rigettare le tesi che leggono il «*Contro gli Gnostici*» come espressione dello scontro tra razionalismo greco e irrazionalismo orientale; si tratta di una chiave

154 Cfr. G. Catapano, *Reazione ellenica al Cristianesimo nel trattato «Contro gli Gnostici» di Plotino? Alcune considerazioni critiche*, in «Verifiche» 25 (1996), pp. 346-349.

155 Cfr. Porphy., *Vita Plot.*, 16. 10-11.

di lettura efficace qualora non si tenga conto delle circostanze interne che portarono alla genesi del trattato. Nondimeno, vanno tenute presenti: considerato nella sua specificità, il trattato «*Contro gli Gnostici*» ebbe uno scopo abbastanza modesto, indirizzato all'interno della *συνουσία* romana. A dispetto di ciò, è indubbio che oggi esso appaia come l'unico scritto che getta luce sul rapporto tra paganesimo colto e Gnosticismo.

Un possibile intento secondario del trattato, a mio parere, è costituito dalla volontà di delineare la figura del perfetto sapiente, o in altri termini, del perfetto platonico. Gli Gnostici, che provengono dalla filosofia antica, tuttavia non lo incarnano; al contrario, il vero sapiente si configura come la sua antitesi, nel momento in cui lo Gnostico pretende di riservare solo a sé il raggiungimento dell'intelligibile:

Un uomo siffatto <il vero sapiente> rende onore a ciascuno secondo il suo merito, e tende sempre alla meta cui tendono gli esseri che lo possono [...], ed egli non attribuisce solo a se stesso questa capacità. Non è infatti perché lo ha proclamato, che qualcuno possiede quel che dice di possedere; molti, anzi, pur sapendo di non possedere qualcosa, dicono di possederla, e credono di possederla quando non la possiedono (II 9, 9, 75-84).

Plotino era probabilmente preoccupato del pericolo di una possibile confusione tra lui e gli Gnostici, oltre che sul piano dottrinale, sulla corretta interpretazione della figura dell'uomo saggio, che avrebbe potuto portare a una errata assimilazione dei loro pensieri. Gli Gnostici avevano acquisito discreta fama all'epoca, tanto che pochi anni più tardi, come ha fatto notare Edwards, Giamblico alluderà a loro come facenti parte di quella costellazione di filosofi degna di essere menzionata. Essi vengono citati accanto a pensatori del calibro di Plotino, Empedocle ed Eraclito¹⁵⁶.

Per concludere, è opportuno lasciare ancora una volta la parola a Plotino, nella difesa della semplicità e dignità dell'etica greca:

Il genere di filosofia a cui aspiriamo, oltre a tutti gli altri beni, mostra di unire la semplicità del carattere con la purezza del pensiero, aspira alla dignità, non alla presunzione, possiede audacia congiunta a razionalità e molta sicurezza, prudenza e la più grande circospezione; e si paragonino gli altri ideali al nostro! [...] Non vorrei a questo punto dire di più. Questo, infatti, è il modo di parlare di loro che meglio può adattarsi a noi (II 9, 14, 38-45).

156 Cfr. Edwards, *Neglected Texts*, p. 39. Lo studioso cita in inglese questo passo del *De anima apud Stobaeum*: «“according to Plotinus, the cause [of the fall of the soul] is original otherness; according to Empedocles a flight from God; according to Heraclitus the repose that consists in a change; according to the Gnostics a dementia or deviation”».

Conclusione

Giunti alla fine del nostro lavoro di ricerca, siamo in grado di delineare un quadro riassuntivo del trattato *«Contro gli Gnostici»*. Abbiamo visto come esso venga intitolato in due modi diversi all'interno della *Vita di Plotino*. Il titolo meno usato è però quello più esplicativo, poiché mette in luce fin dall'inizio quale sarà il tema centrale della polemica plotiniana. Molto verosimilmente la paternità di questo titolo è da attribuire a Porfirio, il quale, presentando l'essenza dello Gnosticismo come anticosmismo, aveva buone ragioni per collocare il trattato nella seconda Enneade, relativa a questioni cosmologiche. Abbiamo d'altronde descritto, nel capitolo primo, l'arbitrarietà della sistematizzazione operata da Porfirio sul testo plotiniano, la quale si fonda sulla divisione della filosofia in tre parti che corrispondono ai tre livelli (etica, fisica e metafisica) che il discepolo era tenuto a percorrere in progressione crescente. Il nostro trattato, ponendosi come il nono della seconda Enneade, veniva così interpretato da Porfirio come il culmine delle speculazioni concernenti le questioni cosmologiche.

Le tematiche del *«Contro gli Gnostici»* sono tuttavia più numerose, come si è tentato di mostrare nel capitolo quarto. Di certo vi è però che Plotino riconduce tutti gli errori dottrinali e pratici dei suoi avversari al loro spregio per la dignità del cosmo. Il significato stesso del termine “cosmo” denota positività: il cosmo è ordine, in generale. All'uomo è dato di riprodurlo solo in piccola scala, ma quando viene denotato con “cosmo” il Tutto, l'Universo, quest'ultimo non indica più la somma quantitativa di tutto ciò che esiste, ma assume una qualità particolarmente positiva: il nostro mondo, sostiene Plotino, è la più perfetta copia del mondo intelligibile, e in quanto tale esige rispetto e onore. Chi non lo onora o non lo rispetta, non può affermare di adorare Dio. Il tenace odio gnostico verso tutto ciò che è stato creato appariva probabilmente a Plotino come un fatto inspiegabile (“assurdo” è un termine che ricorre spesso in II 9).

Nel capitolo terzo ho cercato di presentare in modo esaustivo la questione relativa all'identità specifica degli interlocutori di Plotino. Abbiamo visto infatti che la sua *συνουσία* era aperta anche a loro, o perlomeno è lecito pensare che costoro assistessero alle lezioni a titolo di ascoltatori. I più autorevoli studiosi sono inclini nell'assimilare questi “ospiti” gnostici del circolo plotiniano o a dei continuatori locali dell'insegnamento di Valentino, o a dei Sethiani, oppure ai cosiddetti “Gnostici”, una particolare setta dalla spiccata tendenza anticosmica, che successivamente ha dato il nome a tutto il movimento spirituale cui apparteneva. Da quanto si desume dai pochi accenni a dottrine gnostiche nei trattati anteriori a II 9, inizialmente la relazione tra gli Gnostici e Plotino fu abbastanza distesa, per poi sfociare in polemica all'epoca del grande attacco della *Großschrift*.

Tuttavia nel capitolo quinto ho cercato di spiegare le ragioni per cui non credo si possa interpretare II 9 alla stregua di un attacco *ad hominem* nei confronti degli Gnostici conosciuti da Plotino, né tanto meno dello Gnosticismo nel suo complesso. Lo scopo principale e forse unico di Plotino fu quello di offrire un aiuto dottrinale a quei discepoli che erano stati travolti dalle idee che gli Gnostici introducevano, e che indubbiamente presentavano l'irresistibile fascino del “nuovo”, soprattutto quando questo “nuovo” offriva l'opportunità di raggiungere la «sostanza intelligibile» che neanche Platone aveva conosciuto.

Difendere la tradizione filosofica greca e «gli uomini antichi e divini» che la rappresentavano, non era operazione fine a se stessa, ma verosimilmente fu soltanto il mezzo che Plotino adoperò per riunificare di nuovo la *συνουσία* attorno ai dettami della sua filosofia.

Bibliografia

Edizioni

Plotini Opera, Porphyrii Vita Plotini, ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer, 3 voll., Clarendon Press, Oxford 1964-82 (*editio minor*).

Traduzioni

Plotino, *Enneadi*, a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, UTET, Torino 1997.

Studi

Adorno F., *La storicità del pensiero di Plotino*, Prefazione a Plotino, *Enneadi*, UTET, Torino 1997, pp. 7-14.

Armstrong A. H., *Gnosis and Greek Philosophy*, in *Gnosis. Festschrift für H. Jonas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, pp. 87-123.

Id., *Dualism: Platonic, Gnostic and Christian*, in *Neoplatonism and Gnosticism*, ed. by R. T. Wallis-Bregman, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 33-54.

Catapano G., *Reazione ellenica al Cristianesimo nel trattato «Contro gli Gnostici» di Plotino? Alcune considerazioni critiche*, «Verifiche» 25 (1996) pp. 323-361.

Chiapparini G., *Anticosmismo e precosmismo negli gnostikoi del II e III secolo. A proposito del paradigma ermeneutico di H. Jonas*, «Annali di scienze religiose», 9 (2004), pp. 325-371.

Cilento V., *Paideia antignostica*, Le Monnier, Firenze 1971.

Chiaradonna R., *Plotino*, Carocci, Roma 2009.

Dodds E.R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press, Cambridge 1965 (traduzione italiana a cura di G. Lanata, *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, La Nuova Italia, Firenze 1970).

Edwards M.J., *Neglected texts in the study of Gnosticism*, «Journal of theological studies», 41 (1990), pp. 26-50.

Ehrman B.D., *I Cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*, Carocci, Roma 2005 (*Lost Christianities: the battles for Scriptures and the faiths we never knew*, Oxford University Press, Oxford 2003).

Evangelidou C., *Plotinus's Anti-gnostic Polemic and Porphyry's Against the Christians*, in *Neoplatonism and Gnosticism*, edited by R. T. Wallis-Bregman, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 111-128.

Filorama G., *L'attesa della fine. Storia della Gnosi*, Biblioteca Universale Laterza, Roma-Bari 1987.

Id., *Il risveglio della Gnosi, ovvero diventare Dio*, Laterza, Roma-Bari 1990.

Guerra C., *Porfirio editore di Plotino e la "paideia antignostica"*, «Patavium. Rivista veneta di scienze dell'Antichità e dell'Alto Medioevo», 15 (2000), pp. 111-137.

Hadot P., *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, «Museum Helveticum», 36 (1979), pp. 201-223.

Harder R., *Eine neue Schrift Plotins*, «Hermes», 71 (1936), pp.1-10.

Igal J., *The gnostics and the «ancient philosophy» in Porphyry and Plotinus*, in *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honor of A.H. Armstrong*, edited by H. J. Blumenthal and R. A. Markus, Variorum Publication, London 1981.

Jonas H., *Gnosi e spirito tardo antico* (a cura di C. Bonaldi), Bompiani, Milano 2010 (*Gnosis und Spätantike Geist*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1934-1964).

Id., *Lo Gnosticismo*, (a cura di R. Farina), SEI, Torino 1991, pp. 259-305 (*The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston 1958).

Kalligas P., *Plotinus against the Gnostics*, «Hermathena» (169) 2000, pp. 115-128.

Lupieri E., *Lo gnosticismo*, in A. Quacquarelli (a cura di), *Complementi interdisciplinari di Patristica*, Città Nuova, Roma 1989, pp. 71-108.

Meredith A., *Porphyry and Julian Against the Christians*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 23, 2, ed. by W. Haase, W. de Gruyter, Berlin-New York 1980, pp. 1119-1149.

O'Brien D., *Plotinus and the Gnostics on the generation of matter*, in *Neoplatonism and early Christian thought: essays in honor of A.H. Armstrong*, ed. by H.J. Blumenthal and A.H. Armstrong, Variorum Publication, London 1981, pp. 108-123.

Puech H.-C., *Posizione spirituale e significato di Plotino*, in Id., *Sulle tracce della Gnosi*, Adelphi, Milano 1985, pp. 87-111 (*Position spirituelle et signification de Plotin*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 61 (1938).

Id., *Plotino e gli Gnostici*, in *Sulle tracce della Gnosi* (a cura di F. Zambon), Adelphi, Milano 1985, pp. 115-143 (*Plotin et le Gnostiques*, in *Les sources de Plotin*, Fondation Hardt, Vandoeuvres Genève 1960, pp. 159-190).

Reale G., *Plotino e il neoplatonismo pagano*, in Id. *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani, Milano 2004, vol. VIII.

Saffrey H. D., *Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?*, in *Porphyre, La vie de Plotin*, Librairie philosophique J. Vrin, Parigi 1992, vol. I, pp. 4-57.

Simonetti M., *Alcune riflessioni sul rapporto tra gnosticismo e cristianesimo*, «*Vetera Christianorum*», 28 (1991), pp. 335-374.

Tardieu M., *Les Gnostiques dans la Vie de Plotin*, in *Porphyre, La vie de Plotin*, Librairie philosophique J. Vrin, Parigi 1992, vol. I, pp. 503-563.

Wilkern R.L., *I Cristiani visti dai Romani*, Paideia, Brescia 2007 (*The Christians as the Romans saw Them*, Yale University Press, New Haven-London, 2003).

Wolters A.M., *Notes on the Structure of Enneads II 9*, in *Life is Religion. Essays in honour of H. Evan Runner*, Paideia Press, St. Chaterine's, Ontario 1981, pp. 84-94.