Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 5 (1960)

Artikel: Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino
Autor: Cilento, V.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660928

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

VI

V. CILENTO

Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino

MITO E POESIA NELLE ENNEADI DI PLOTINO

Gratius ex ipso fonte bibuntur aquae
Ov. *Ex Pont.*, III, 5, 18

Studio su le fonti

Parte prima: Mito

La filosofia è sempre un cominciamento assoluto e non ha altra fonte che il pensiero, vivo e presente, di colui che è « predestinato ad esser filosofo » (I 3, 1, 8). Ma il filosofo è preceduto nella sua stessa persona storica « da un musico e da un amante » (I 3, 1, 8-9), perché « noi uomini siamo moltitudine » (I 1, 9, 7; IV 4, 17, 20-35; VI 6, 1, 3). È legittimo, quindi, cercare la preistoria, musicale e amorosa, mitica e poetica, della filosofia enneadica tanto più che Plotino non fu insensibile alla Grazia e alla Musa (V 8, 1, 10). Mito e poesia, quali fonti delle Enneadi valgono, per noi, come παρασκευή e paideia soltanto, e non di più. È stato detto che il mito è sempre l'araldo del pensiero; e il pensiero, si sa, si alimenta di poesia come questa si alimenta di vita.

Del resto, l'uomo è la sua storia, la storia di quella sua moltitudine dinamica, alimentata dal sorso di mille fontane; egli è il suo passato e il passato dell'umanità perché la sua piccola fonte è derivata da un'altra, e questa, alla sua volta, da un'altra ancora, in un ritmo di affluenze e di confluenze, in cui consiste la tradizione. Ma se l'uomo è storia, cioè umanità universale, è pure sostanza individuale e anima, anzi solo la sua anima — come vuole Plotino —: il che significa ch'egli è eternità e libertà. Non bisogna dare troppa importanza alla fonte, cioè alla moltitudine ch'è dietro di noi; ma non bisogna neppure dargliene troppo poca.

Comunque, in questa presentazione delle fonti mitiche e poetiche, è da notare, anzitutto, che la nostra lettura delle

Enneadi è una lettura filosofica e non semplicemente letteraria. Proprio all'inverso di Longino φιλόλογος μέν, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς (*Vita* 14, 19-20) — Plotino è filosofo e non filologo, nel senso stretto dei termini, e, per giunta, filosofo « personalissimo e nuovo anche alla visione delle idee altrui », ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος (*Vita* 14, 15). Sappiamo come tutta la scuola insorse a difesa dell'originalità di Plotino, il quale non solo non plagia da Numenio, ma anche quando sembra ripetere Platone e allontana da sé, come uno scandalo, la novità creatrice (V 1, 8, 12), proprio allora trasforma e rinnova profondamente, con innocente candore, tanta è la virtù e la linfa creatrice del suo spirito, riluttante all'imitazione.

Non ci sembra, inoltre, che Plotino fosse un divoratore di libri. Certo non rileggeva se stesso « perché la vista non reggeva alla lettura » (*Vita* 8, 3-4); ma era aiutato dalla potente memoria e dalla possente forza di concentrazione. Era troppo ricco di sé per attingere a fonti estranee; e Longino, nella polemica tra le due scuole, riconobbe a gran voce l'originalità di Plotino, « l'impronta del suo stile » (*Vita* 19, 37-38).

Un'opera di filosofia è tale se ha una nota propria, se è una parola nuova *indictaque prius*. Studiarla, pertanto, nelle sue fonti, nei precedenti, nella materia di cui è composta, vale, dunque, andarla a cercare dove essa non è. Studiare un pensiero nelle sue fonti è una vera e propria contraddizione in termini. « Quando l'opera c'è, non si risolve nelle fonti, e quando si risolve nelle fonti, vuol dire che non c'è » [1].

In questa considerazione trova il suo limite la nostra ricerca del mito. Se vi è del mito in Plotino, Plotino non è nel mito.

Certo, la mitologia era un fondo inesausto per gli antichi: non c'è antico, poeta o filosofo, che non vi attinga. E Plotino,

[1] CROCE, *Problemi di estetica*², Bari, 1923, p. 491.

ch'è un antico, si piega dolcemente alla tradizione. D'altra parte, come avrebbe potuto non favoleggiare un figlio di Platone ? Non c'è greco — e Plotino è un greco, non un orientale — che non discenda da una delle sette città di Omero.

E Plotino favoleggia. Ma non come Platone, non come Omero. Anzitutto, non crea il mito e non ne sente né il brivido religioso, né il fascino poetico. Se crea, crea piuttosto immagini di poesia, ma non ha la fantasia mitopoietica di un Platone. Per lo più, mutua il mito da Platone. È un mito di accatto. Tuttavia noi troveremo, o proveremo, che il mito platonico si trasfigura in bocca a Plotino come il logos gli si tramuta nella mente.

Già due secoli prima, un altro figlio di Platone esprime, per bocca di uno degli interlocutori del *De defectu oraculorum*, la sazietà ingenerata negli animi, per l'uso dei miti. L'espressione plutarchea « μύθων γὰρ ἅλις » (423 A) segna già la vecchiezza del mito. Erano invecchiati anche gli dèi, del resto. Il loro inestinguibile riso si andava spegnendo. Gli oracoli ammutolivano.

Non si tratta mai, perciò, di miti viventi, ancora caldi di fede. Al primo schiudersi dell'Ellenismo, gli dèi erano soppiantati dalla Tyche. A Roma, dopo la *Constitutio Antoniniana,* le frontiere dell'impero si apersero ai culti soteriologici, senza mito e senza poesia. Unico, il mito del Sole, ispirò, forse, Plotino. Il quale non poté trarre dell'ambiente della Roma del III secolo, pur fastosa nel suo bimillenario, miti sottili e pensosi, ma solo dalla cultura, dalla sua paideia alessandrina, dalla tradizione, dalla classicità, da Omero, da Platone. Sono miti morti.

È naturale, quindi, che l'Olimpo delle Enneadi sfumi in una interpretazione tutta spirituale e filosofica e non abbia il rilievo omerico ed esiodeo e il colore e la lucentezza platonica.

Stabilite queste premesse, occorre chiedere dove Plotino attingesse la conoscenza, sia pur grezza, del mito. Per quanto

invecchiato, il mito del III secolo si attestava ancora, pietrificato nei templi, cristallizzato nei riti. Ma Plotino non era « fervido sacrificante » come Amelio e non trovava la sua patria religiosa nell'Iseion. Cessiamo di parlare di Plotino egiziano. È tanto poco egiziano quanto poco romano. È greco, in senso categoriale più che in senso etnico.

Comunque, non ci sembra ch'egli conoscesse libri sacri, sibillini, oracolari; e neppure mitografie vere e proprie. Del resto, è così sobrio e obbedisce alla legge dei miti (θεμείλια μύθων) di seminare, cioè, a piene mani non a pieno sacco. Le fonti plotiniane del mito erano limitate ai filosofi e ai poeti. Ai grandi e agli antichi. Plotino, insistiamo, è un antico. Non aderisce per nulla al suo mondo; o ne vagheggia uno, nuovissimo, che non è nato ancora e forse non potrà nascere mai. Sembra che sia fuori della storia, librato nell'aria immobile della metafisica. Polibio e Plutarco erano rimasti soggiogati da Roma. E quest'ultimo, ingenuo, brucia persino un granello d'incenso delfico dinanzi a Nerone. Plotino è indifferente a Roma, com'è indifferente al mondo, com'è indifferente persino agli dèi di Amelio, al bimillenario dell'Urbe, alla stesura delle lezioni, alla prodigiosa cultura che ferveva nella Sinusia [1]. Gli dèi della mitologia non erano comunque il suo Trascendente; né egli ha cura mai di col-

[1] Ma intorno a Plotino ferveva l'erudizione più varia che certo riempiva i conversari della Sinusia ed era fonte della « fabulation plotinienne ». C'era, anzitutto, Porfirio, appassionato di tutto. Ha grande importanza il fatto che Porfirio fu scolaro di Longino perché non dovettero mancare l'influenza e l'ispirazione del grande maestro nella compilazione degli Ὁμηρικὰ ζητήματα, derivati senza dubbio dal grande interesse che Longino aveva posto ad Omero in opere quali Ἀπορήματα Ὁμηρικά, Εἰ φιλόσοφος Ὅμηρος, Προβλήματα Ὁμήρου καὶ λύσεις. Il mitografo Apollodoro, fiorito verso la metà del sec. II. a. C., era ben noto a Porfirio che lo nomina nella *Vita di Plotino* quale editore e commentatore di Epicarmo. Orbene, noi sappiamo che ad Apollodoro era altresì dovuta un'opera mitologica, Περὶ θεῶν, di vasto respiro, in ben 24 libri, un estratto della quale, dovuto a Sopatro, sarà analizzato da Fozio nella sua *Biblioteca* (Frammenti in C. MÜLLER,

locarli in una visione evemeristica o naturalistica o storica, quali furono già in odio a Plutarco (*De Is. et Os.* c. 23; 360 B). Ci sarà sempre un po' d'enigma ma giammai empietà nelle gravi e altere parole: « Spetta agli dèi venire a me, non a me andare da loro » (*Vita* X, 35-36).

Egli non va al mito; ma il mito viene a lui, come verrà al Vico, quale un'*inopia*, cioè un problema di verità trattato fantasticamente.

Il mito è necessario all'uomo, come il gioco ai bimbi. A questo gioco Platone prende diletto; ma Plotino vi ricorre con un po' di fastidio.

Platone mira a « transposer » (secondo la felice espressione del Diès) tutte le attività del tempo in cui visse e di cui nulla gli fu estraneo; egli ha caricato la vecchia leggenda delle sue emozioni più profonde, intraducibili razionalmente, e ne ha fatto una figura di ciò che è incomprensibile e misterioso; egli non vuole che vada perduto l'incantamento orfico e pitagorico che vale ad assopire il fanciullino di Cebete. Insomma, Platone ama il mito e se ne avvolge come nel mantello del suo Cebete. Plotino non l'ama. Se fosse in lui, lo distruggerebbe, come distruggerebbe persino la parola

F. H. G. I, 428-469). Questo immenso repertorio — die erste griechische Religiongeschichte — poté essere utilizzato nella sinusia plotiniana, perché in esso tutte le tradizioni tramandate da poeti e da storici, tutte le opinioni su gli dèi erano raccolte, classificate, interpretate allegoricamente. Era una *Summa* mitologica redatta da uno spirito affine a quello di Porfirio poiché adunava gli interessi più vari, grammaticali, critici, filologici, storici, mitologici. Non c'è materia che non sia trattata da Apollodoro e da Porfirio. Secondo il Christ, anzi, l'opera fu assorbita negli scritti porfiriani Περὶ θεῶν ὀνομάτων e Περὶ ἀγαλμάτων come, del resto, è pur utilizzata da Filodemo, Cornuto, Eraclito[2], Posidonio, Giamblico. Essa giunge finanche agli apologeti cristiani. Come possiamo dimenticare che Plotino, così essenziale e unitario, aveva intorno a sé dei veri mostri di erudizione, Amelio, Porfirio, Zotico, Eustochio, della più diversa origine, di paese e di scuola ? C'erano giovinetti poeti e donne ansiose di cultura. Taluno era oggetto di riso per mal digerita erudizione: Paolino, a cui era stato appioppato il nomignolo di Miccalo, era la tipica « spugna » delle scuole.

ch'è, pur essa, un mito. « Silenzio — dice — e andiamocene ».

Ma il mito, in quella infinita gradazione demonica ch'è la filosofia, è necessario. Esso esprime in termini concreti ragionamenti astratti inaccessibili al volgo; esso traduce quanto ne può esser trasposto in immagini sensibili, indica un orientamento, suggerisce uno stato d'animo.

Questo vale particolarmente per i miti religiosi.

Noi qui distinguiamo tre sorta di miti [1]: miti della mitologia olimpica, miti della escatologia orfica, miti filosofici, creati dagli stessi filosofi, Platone o Plotino; perché, anche in seno al mito, v'è una gradazione, una daimonia.

L'unica traccia della mitologia olimpica è, nelle Enneadi, la rapida visione dello Zeus fidiaco: « In definitiva, Fidia creò il suo Zeus senza mirare a un modello sensibile; egli lo colse e lo intuì quale si sarebbe presentato ove mai lo stesso Zeus avesse consentito a rivelarsi alle nostre pupille mortali » (V 8, 1, 40; cfr. Hom. *Il.* I, 528). *A tout seigneur, tout honneur.* È famoso il testo di Dione Crisostomo (*Orat.* 74, p. 412, Overbeck, Schriftquellen n. 712) su l'espressione dolce e pacifica dello Zeus di Fidia; e l'altro di Tito Livio, su l'emozione di Paolo Emilio quando a Olimpia poté contemplare il volto del dio [2] (XLV, 28). Plotino comprende Zeus ed Apollo, ma non comprende Dioniso; cui toglie il tirso e il tiaso per dargli lo specchio orfico.

Un'altra volta Zeus « che ha un'anima di re e uno spirito di re » (IV 4, 9, 2; *Phil.* 30 d) è già fuori del leggendario mitologico dal momento che noi — confessa Plotino — parlando di Zeus, ci riferiamo a volte al Creatore a volte al « principio reggente di questo universo » (IV 4, 10, 4). Ma l'ambivalenza giunge fino all'ambiguità, anzi al sovvertimento di tutto l'ordine tradizionale della teogonia esiodea:

[1] Cfr. A. Westermann, Μυθογράφοι, *Scriptores poeticae historiae Graeci*, Brunswick, 1843. [2] Cfr. Seneca, *Contr.* V, 36, 387: Non vidit Phidias Jovem... dignus tamen illa arte animus et concepit et exhibuit.

Zeus — dice Plotino — è il più vecchio tra gli altri dèi, ond'egli apre il corteo per condurli alla visione della bellezza (V 8, 10, 4). Quindi è che lo Spirito della Bellezza, che è poi, sic et simpliciter, lo Spirito, è più in alto della divinità mitica dell'Olimpo; finché Zeus stesso via via si traspone, s'impregna, come di novella ambrosia, dell'alta temperie metafisica, sale in compagnia di Afrodite — oscillante, anche questa, oltre la dualità platonica di Urania e Pandemia — sino a categoria filosofica. Ma Plotino è restio a precisare e non sembra preoccupato di contraddirsi, mentre discorre nella selva dei miti. Non ha nessuna preoccupazione di ortodossia. Prende a caso, dove gli piace. Talora, c'è persino un'ombra di linguaggio cristiano e trinitario di vaga derivazione evangelica, arieggiante al Περὶ ἀρχῶν di Origene là dov'è detto che l'Uno «si compiace del suo nato» ed «esulta per la sua discendenza»; che il Figlio «grida di non essere disceso invano dal Padre» che il Padre «cedette al figlio la signoria di questo universo» (V 8, 12,5. 12; 13, 2).

Plotino non trapassa mai dalla filosofia al mito per trovarvi conferma. Il suo argomentare non si tramuta in favoleggiare; né il logos si fa mythos. Al contrario di quel che accade, per esempio, nel Fedone, Plotino trapassa dal mito al logos e dalla rivelazione misterica alla consapevolezza filosofica. Non c'è nelle Enneadi una *speranza* come quella di Simmia tebano (*Phaedo*, 85 d). Non ormeggia la sua nave a due ancore (Arr. *Epict. Fragm.* 30). Perciò assume con uguale indifferenza il mito olimpico, il rito orfico, il mistero eleusino, la liturgia isiaca. Se ne serve liberamente. Quanto di esperienza personale ci sia, non sapremo mai dire.

E non diciamo neppure che la sua conoscenza di tali cose sia precisa, coerente, storica. Come nella sua visione della poesia e del teatro egli fu un classico risalente a Omero e ai grandi tragici e parve sdegnoso del presente, arido di grandezza poetica e artistica, così, in mitologia, egli non attinge

ai compilatori come Palefato (insigne per la interpretazione del mito di Linceo) o all'africano stoicizzante Lucio Anneo Cornuto, ma risale direttamente all'epos mitologico di Esiodo. Gratius ex ipso fonte bibuntur aquae (Ov. *Ex Pont.* III 5, 18). Plotino presenta più spesso e con maggiore ampiezza la genealogia dei tre grandi dèi della teogonia esiodea — la trilogia dei Cronidi — allo scopo di adombrare, in quella triade antichissima, le sue tre ipostasi primordiali. Ecco il testo che rientra, sì, in quella che chiamiamo mitologia olimpica, ma che prova altresì la trasposizione filosofica plotiniana, in una specie di analogia con la formula « mythus quaerens philosophiam »: « Ma pregno com'è degli esseri che generò e ingoiatili poi di nuovo, per così dire, allo scopo di tenerli presso di sé e non farli precipitare nella materia né allevare presso Rea — così i misteri e i miti degli dèi fanno intendere velatamente, narrando che Cronos... prima che Zeus nascesse, serrava di nuovo in sé la sua genitura — per tutto questo, dico, lo Spirito è colmo, è Spirito sazio... » (V 1, 7, 30-35).

Ebbene, Uranos, Cronos, Zeus sono i corrispondenti mitici dell'Uno, dello Spirito, dell'Anima. La prima analogia, la più delicata, è la meno sviluppata (V 5, 3; V 8, 13). Plotino vorrebbe scoronare Zeus del titolo di « Re dei re » e « Padre degli dèi » in favore dell'avo, Uranos (ivi). Uranos mutilato è la trascendenza. Cronos incatenato significa la limitazione cosmica dell'Intelligibile. Si può qui riconoscere una specie di trasposizione cosmica delle allegorie fisiche degli Stoici. Cornuto dichiara che la mutilazione di Uranos perpetrata da Cronos significa la separazione del Cielo dalla terra alla quale Uranos era dapprima unito (*Theol. gr. comp.*, ed. Lang, 7, 7). Invece, nel superamento plotiniano dello stoicismo, la mutilazione, abbiamo detto, simboleggia la trascendenza dell'Uno in rapporto allo Spirito; l'Uno, mutilato e infecondo, ha ceduto così allo Spirito la funzione generatrice e la fecondità spirituale. Cronos incatenato da

Zeus è lo Spirito limitato dall'Anima del mondo: ancorato com'è al suo dominio intelligibile non può e non vuole cadere nel mondo (V 8, 13). In tutta questa allegoria plotiniana, diversa da quella di Filone, c'è persino, secondo Bréhier (*Notice* a V 8, vol. V, p. 150), qualcosa del linguaggio messianico: l'annunzio del Figlio, la manifestazione del Padre, la rivelazione del mondo superno fatta dal Figlio. Naturalmente, anche questo « mito nel mito » enuncia, come successive, verità simultanee. A tacere dell'abisso che separa la Trinità cristiana dalla Triade plotiniana, anche questa eternità della teologia plotiniana la distacca dalla concezione storica della Rivelazione cristiana.

La corrispondenza tra Spirito e Cronos è più accentuata. Vorrei dire che qui la fonte non è tanto quel po' di teologia che si poteva ricavare dalla tradizione mitologica, quanto, piuttosto, lo spirito religioso e la pietas di Plotino che, indulgente alle devozioni di Amelio, vuol esemplificare su le moribonde divinità dell'Olimpo, in questa malinconica *Gotterdämmerung*, il suo più alto pensiero: la nascita, cioè, dello Spirito e del Reale. Plotino redime il mito crudele e torbido di Cronos infanticida (Hes., *Theog.* 126-210; 453-506; 617-753). È lo Spirito che si dualizza e si moltiplica senza perdere gli oggetti del suo dualizzarsi e del suo moltiplicarsi. Come Cronos, lo Spirito serra in sé la sua genitura per impedire che cada nella materia (Rea). Il Cronos mitico suggerisce a Plotino questo tratto stupendo: « Incinto di una creatura bella, Egli ha senz'altro generato in se stesso il Tutto e serra in sé senza dolore la sua pregnanza. Egli si compiace del suo nato ed esulta per la sua discendenza che trattiene presso di sé tutta quanta nella festante lietezza del suo e del loro splendore » (V 8, 12, 5-7). La gelosia snaturata e infanticida del Cronos esiodeo « s'adoucit — nota Pepin — en un besoin assez noble de complétude et de satiété » [1].

[1] PEPIN, *Plotin et les Mythes* in « Revue philosophique de Louvain » 53, 1955, p. 22. Lo stesso studioso nota che l'identificazione plotiniana,

Eccoci a Zeus che chiude la triade olimpica. La teogonia narra che questo ultimo nato fu sottratto alla ingordigia paterna dallo stratagemma della madre Rea (vv. 468-491). Filosoficamente, è λόγος anch'esso, come gli altri rimasti in seno al Padre, cioè nel regno dello Spirito. Sono questi i λόγοι ἐνδιάθετοι. Zeus è l'unico λόγος προφορικός: « Uno solo — dice Plotino, che accoglie l'esegesi stoica del mito — Zeus figlio, s'affacciò al di fuori » (V 8, 12, 8-9). Imago Patris. Rappresenta l'Anima universale, il Demiurgo, la Vita. Zeus = ζωή. Plotino gli attribuisce la paternità delle anime individuali e la pietà per i loro legami e i loro errori.

Più delle altre divinità olimpiche, Eros piacque ai filosofi, a Platone come a Plotino, proprio per via della sua instabile natura demonica; « fuggitivo » come nell'idillio di Mosco e nelle pitture pompeiane, si trasforma e si traspone perennemente nei concetti della filosofia, sfuggendo ad ogni ferma categoria.

Su Eros gravita molta parte del platonismo ch'è una « filosofia dell'amore », come ben vide Robin. Vi si fermò anche la pietà delfica di Plutarco. La forma omerica della leggenda si ammorbidì via via e si raggentilì sino al delizioso racconto di « Amore e Psiche », che Apuleio tinse di magia (*Met.* IV 28-35; V 1-31; VI 1-24). Al complesso dei miti intorno ad Eros, Plotino volse più volte la sua attenzione, all'inizio della sua attività di scrittore (il IX trattato dell'ordine cronologico, corrispondente al VI 9, ultimo della tavola enneadica), nel momento culminante del suo insegnamento

Cronos = Spirito, è fondata su una strana etimologia stoica, attestata da Cicerone: « Saturnus autem est appellatus quod saturetur » (*De nat. deor.* II, 25, 64). In latino suona più chiara che in greco: Satur + Nus = Saturnus. Κόρος + νοῦς = Κρόνος (Cfr. Plat. *Crat.* 396 *b*). S. Agostino operò addirittura una *contaminatio*, scrivendo Satur νοῦς (*De consensu Evangelistarum* I, 23-35, ed. Weihrich CSEL 43, p. 33, 12-17). Su tutto questo cfr. HENRY, *Plotin et l'Occident*, pp. 79-82 e COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident*, Paris, 1948, pp. 161-3.

(XXVI = III 6, uno dei più ricchi di virtù speculativa), e infine, nella tarda vecchiezza (L = III 5) in quel trattato che è apparso al Bréhier elementare e scolastico.

Plotino afferma la sua varia esperienza di Eros καὶ ἐν γραφαῖς καὶ ἐν μύθοις. Come Platone e come tutti i greci rispetta il grande dèmone. In omaggio al processo cronologico qui seguíto, notiamo che la prima forma gli si presenta proprio nella fresca favola di Amore e Psiche. Ma Psiche è identificata con Afrodite cioè con la divina bellezza perché essa è ἁβρός cioè incantevole (cfr. *Phil.* 30 *d*; *Phaedr.* 246 *e*). Insensibile all'elemento romanzesco e ostile all'elemento magico, Plotino riduce il mito alla sua semplicità nativa. L'anima è una « vergine di nobile padre » (VI 9, 9, 35) come Nausicaa, ed è essa stessa, una Afrodite, cui è « nunzialmente unito » Eros. Non un Eros, uno degli Eroti, ma proprio lui, Eros, « le désir de Dieu » traduce P. Arnou. Eros che sdegna « gli amori di creature, mortali e funesti amori di fantasmi » (ivi).

Questo Eros, dio e dèmone, non è essere ipostatico ma attività inesauribile, è l'oggettivazione mitica del moto perenne dell'uomo e della storia, è il più alto « io », nella gradazione della vita spirituale.

Il grado inferiore della daimonia è la nemica materia, odiata dai Numi, la mendicante, madre, non per diritta via, di un Amore scalzo e irrequieto che è il corpo del mondo, anch'esso dèmone (II 3, 9, 45-47). La triade Eros Poros Penia, corrispondente alla egizia Osiris Isis Horos, risaliva alla interpretazione sincretistica di Plutarco (*De Is. et Os.*). Ma qui Plotino traspone le varie allegorie fisiche del mito su un piano metafisico e morale; e somiglia piuttosto a Filone [1].

Eros segna il passaggio tra il mito olimpico e la liturgia orfica. Di colorito orfico è l'ἐράσμιον di VI 8, 15, 1, che fa

[1] Cfr. É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1950, p. 120.

ricordare l'inno orfico LVIII, 57: κικλήσκω μέγαν, ἁγνόν, ἐράσμιον, ἡδὺν Ἔρωτα.

Le fonti e i miti orfici.

Una caratteristica costante di Plotino è quella di rifarsi all'antico, all'antico vero e proprio, non all'arcaizzante e al callimacheo, ma all'antico e al classico. Il suo è un *animus antiquus*. Ecco perché ricorre ognora agli 'antichi, beati filosofi'. Ai più antichi, anzi. Πάνυ παλαιοί (VI 1, 1, 2); ὡς παλαιοτέρων λαβόντας (II 9, 6, 37-38). Critica i moderni, gli gnostici, ὡς τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς οὐχ ἁπτόμενοι (II 9, 6, 6-7). Non va a caccia di rinomanza col gettar biasimo su uomini già vagliati sin dall'antichità ἄνδρας κεκριμένους ἐκ παλαιοῦ (cfr. anche V 1.8, 12 e II 9, 10, 13).

Tuttavia egli è nuovo e originale attraverso questa illusa e ingenua fedeltà d'interprete. Perché questa sembra essere la vera legge del nuovo; l'autenticazione su l'antico, il quale, solo in tal caso, visto cioè con anima nuova, si presenta « rinnovellato di novella fronda ». Nulla è passato. Tutto è contemporaneo. È qui il segreto della bellezza e la sua essenza.

In questo senso Plotino è orfico, e non già nel senso che faccia sue quelle antichissime dottrine, nella tradizione pitagorica, cui è legato attraverso Platone, e neppure nella osservanza del precetto di astenersi dal sangue (cfr. Aristofane, *Rane* 1032) come ci dice Porfirio che materializza tutto. La dottrina e la vita pratica sono certo costitutive della persona ma non sono il tutto di essa. Ora Plotino, per noi, è uno spirito orfico perché crede nella musica, nella bellezza, nella religione, nella purificazione. Crede nell'amore e non crede nella morte. « Più presto si parte e più presto si torna » (III 2, 15, 39) è, a un tempo, parola plotiniana e sentenza orfica. Rifiuta di credere all'esistenza dei sassi, delle rocce, di tutto ciò che pesa. È orfico perché odia il tumulto e la

guerra. È attento alle allusioni dei misteri; avverte la santità dell'iniziazione, si sdegna che i riti siano pretesto di orge; si piega dolcemente, cede, si arrende di fronte alle cose ineluttabili della vita. È rassegnato. Offre indulgenza anche ai malvagi. Conosce la bontà del riscatto, la pacificazione delle cose. Naturalmente egli traspone in filosofia l'elemento orfico e religioso. Razionalizza. Fa cadere le ombre del mistero e investe tutto di saggezza e di ragione. Basti un esempio. In III 2, 17, nel tema della Provvidenza, domina il motivo del λόγος come distributore delle sorti. Principio dei contrari, esso si esplica nella varietà e nella ricchezza delle forme sensibili. Ora, tale teoria plotiniana ebbe un duplice precorrimento, uno filosofico in Crisippo, uno orfico con la Nemesis, distributrice delle sorti dell'*Inno orfico* (LX):

ἀλλάσσουσα λόγον πολυποίκιλον
ἄστατον αἰεί.

Secondo Diodoro (I 96, 4, 6) Orfeo aveva tratto dall'Egitto molte iniziazioni misteriche che aveva poi comunicate ai Greci. Questa tradizione esprime la esigenza della storia di unire due modi di civiltà nella superiore e primordiale unità dello spirito umano. È qui il problema, mai risolto, dell'orientalismo. Noi crediamo fermamente, col Müller, che Plotino sia « ein echt hellenisches Gewächs »; comunque, quali che fossero le remote origini dei misteri, è certo che Plotino li accettò grecamente, per così dire, come involucri, e distinse nettamente i miti dai ragionamenti, i riti delle liturgie (τελεταί) dai riti del pensiero (V 5, 11, 15-16). Avviene nel suo spirito quello che era avvenuto nella storia delfica, allorché si era operato il trapasso dal culto dionisiaco al culto apollineo. È la vittoria dell'occidente. Sono i « magi ellenizzati » (Cumont).

L'orfismo di Plotino, come quello di Plutarco, accoglie solo la prima parte della Parabasi aristofanesca:

O nati al cieco vivere, caduche foglie umane,
creta impastata, esangui, pari a sogni, ombre vane,
turbe senz'ali, effimere, state a sentir, dolenti
mortali, noi da morte, noi da ricchezza esenti,
noi sempre vivi, aerei, d'eterne idee beati...

Uccelli v. 750 ss.
Versione di Franchetti.

È facile vedere in questi versi sentimenti e parole e concetti e movenze dell'eterno platonismo.

La vita per Plotino è un passaggio da un sonno a un altro, dall'uno all'altro letto (III 6, 6, 70-74). Gli uomini sono uccelli dalle ali pesanti (V 9, 1, 8) o dalle ali spezzate o tarpate. Del resto, Plotino ha grande rispetto della teologia orfica. Nel trattato « Su l'Amore » cita espressamente i « teologi » che sono appunto orfici [1]. È molto probabile che ne conoscesse l'innografia, come provano alcune corrispondenze, ad esempio, tra V 8, 4 e l'Inno orfico LXI, 2 [2].

Così s'alternano, nelle Enneadi, e sembrano bilanciarsi miti olimpici e miti orfici, superi ed inferi [3], la religione solare appollinea e la religione misterica e terrestre. Grande figura del pantheon orfico è Efesto presentato non già, omericamente, al convito degli dèi, ma solo e sublime, nell'opera demiurgica del mondo: « Ed ecco il punto dal quale si può cogliere, per usare una immagine, la visione di quella statua, immensa e bella, che sorse sia per un intimo fiato spirante sia ancora per l'arte di Efesto: stiano e sul volto e nel petto, rilucenti, le stelle; ma anche altrove ve ne siano... » (III 2, 14, 26-29).

Più tardi Proclo dirà quale concetto avessero di Efesto i teologi dell'orfismo; « I teologi dicono che egli è il demiurgo

[1] Cfr. Willy Theiler, *Die Chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, p. 1, nota 1; pp. 4-6 e passim. [2] Secondo il Kern gli Inni orfici furono composti a Pergamo nel I sec. dell'era volgare. Cfr. Abel, *Orphica*, Leipzig, 1885, pp. 55-102. [3] Il mito pitagorico dell'inferno è adombrato in IV 4, 45.

e il creatore di questo mondo visibile; ecco perché Omero dice che egli ha costruito le case per gli dèi (*Il.* I, 607) ». Nell'inno orfico 66, dedicato ad Efesto, l'etere, il sole, gli astri, la luna appaiono ai mortali come membra (μέλη) di Efesto.

Appartengono altresì a una tradizione religiosa che manifesta la sua vitalità sino a Sinesio alcuni termini, trasposti già da tempo immemorabile, come avvertiva Teone di Smirne, in sede filosofica, e che Plotino adopera, con nuova e ricca pregnanza, o soli o congiunti a due a due o allineati in serie o ascendenti in climax, e stretti sempre in callida iunctura: ἀρχή, αἰτία, βάσις, πηγή, ῥίζα, ῥοή [1].

La tradizione, indubbiamente orfico-pitagorica, s'intreccia con la letteratura oracolare caldaica [2]. Memorabile è il μέγιστος ὅρκος serbato da Sesto Empirico (*adv. Mathem.* IV, 2; VII, 94) e attestato da Plutarco (*De Is. et Osir.* 382 A).

> Οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν
> παγὰν ἀενάου φύσεως ῥιζώματ' ἔχουσαν.
>
> (*Carm. aur.* 47)

[1] I 6, 9, 41-42; καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ·.
II 5, 3, 40 καὶ ἀρχὴ καὶ πηγὴ ἀληθοῦς ψυχῆς τε καὶ νοῦ.
III 1, 4, 5 οἷον εἰ φυτοῦ ἐκ ῥίζης τὴν ἀρχὴν ἔχοντος.
III 3, 7, 8-9, 11 ..... τὸ μὲν γὰρ εἰς ἓν πάντα ἀρχή... ἐκ ῥίζης.
III 6, 11, 18: ὁ ἐξ ἀρχῆς ἦν.
III 8, 9, 4, 38-39: ἀριθμοῦ δὲ ἀρχή — ἀλλὰ ἀρχὴ διεξόδου καὶ ἀρχὴ ζωὴς καὶ ἀρχὴ νοῦ καὶ τῶν πάντων.
III 8, 10, 5: νόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν.
IV 3, 23, 43: τούτου πηγή...
VI 2, 6, 7: οἷον πηγὴν καὶ ἀρχὴν.
VI 6, 9, 38-39: βάσιν δὲ ἔχει τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ καὶ πηγὴν καὶ ῥίζαν καὶ ἀρχήν.
VI 7, 12, 24: οἷον ῥοὴ ἐκ μιᾶς πηγῆς.
VI 9, 9, 1-2: πηγὴν μὲν ζωῆς, πηγὴν δὲ νοῦ, ἀρχὴν ὄντος ἀγαθοῦ αἰτίαν ῥίζαν ψυχῆς.

[2] Sinesio 5, 25 ss.; *Orphic Frag.* VI, 10 (21 a, 2); cfr. MULLACH, *Frag. Phil. Graec.* I, p. 169, 11. — Cfr. THEILER, *o. c.*, pp. 11-13; BOUILLET, *Ennéades* II, p. 646.

Anche l'intensa parola plotiniana τόλμα (V 1, 1, 4) che si svilupperà nel più drammatico soliloquio filosofico che sia al mondo, il τολμερὸς λόγος di VI 8, è di origine orfico-pitagorica [1]. La paternità di questo termine è attribuita a Ferecide, maestro di Pitagora, da Joannes Laurentius Lydus: « τόλμαν δὲ καὶ οἱ περὶ Φερεκύδην ἐκάλεσαν τὴν δυάδα καί ὁρμὴν καὶ δόξαν καλοῦσιν, ὅτι τὸ ἀληθὲς καὶ ψευδὲς ἐν δόξῃ ἐστί » (*De mensibus*, II 7, 12-15, Wünsch, Lipsiae 1898) [2].

Non bastando i miti olimpici e i miti orfici, Plotino ricorre, con Platone, a miti romanzeschi e ludici, tratti od occasionalmente dal leggendario classico o da Platone, direttamente, e perfino da Aristotele. Su tutti poi opera liberamente e corregge e attenua con il continuo uso di οἷον. L'Occasione, ch'è pur essa dèa, ispira goethianamente al nostro filosofo un gran numero di miti eroici e avventurosi ch'egli enuncia appena o delinea con brevissimi scorci: sono immagini rapide che dànno l'impressione di una specie di materia in fusione, in trasformazione e trasposizione incessante, intorno a una tematica fondamentale ch'è il destino. Come il Platone di Emerson, Plotino « galoppa su celesti corsieri e fende gli spazi di ignote regioni e scopre mondi in cui la carne non penetra. Ha veduto le anime che soffrono, ha compreso il giudice che condanna, contempla la metempsicosi delle pene: le Parche con la conocchia e le forbici; ed ascolta il mormorio inebriante del loro fuso » [3].

Ecco i mali turbinanti come bufera fatale (I 2, 1, 2): Platone non se ne turba, contemplandoli dalla vetta dialettica del *Teeteto*; Plotino, invece, non ha lo sguardo olimpico

[1] Cfr. Plut. *De Is.* et *Os.* 381 F: ἔριν δὲ τὴν δυάδα καὶ τόλμαν. [2] Che l'Uno sia unicamente buono è concetto antichissimo. La diade è già male ed è effetto di una colpa. Giamblico attesta: « Erat autem τόλμα pythagorica appellatio τῆς δυάδος. Πρώτη γὰρ ἡ δυὰς διεχώρισεν αὑτὴν ἐκ τῆς μονάδος, ὅθεν καὶ τόλμα καλεῖται » (*Theolog. arithmet.* 8, p. 9, rr. 5-6, ed. De Falco, Lipsiae, 1922). [3] Esiodo, *Theog.* 904-6 = *Enn.* II 3, 15, 9-12.

e sereno del maestro e ne resta accorato e quasi sgomento allorché parla dell'affanno della materia sciagurata (V 9, 10, 20) onde l'anima sia pur stretta da legami d'oro (I 8, 15, 25) è pur sempre prigioniera; egli soffre che il governo del mondo sia in mano dei tristi — unico accenno, forse, all'abiezione del secolo che alternava anarchia a tirannide —. È l'eterno mito del Male (I 8, 3; 35-40) il quale si esprime altresì nel « duro scoglio » che copre Glauco, rappresentato mirabilmente nella *Repubblica* (X, 611; cfr. *Fedone* 108 d) e ripetuto nelle *Enneadi* (I 1, 12; 13): coperto di alghe e di conchiglie, il vecchio dio è irriconoscibile [1]. È l'infinita vanità del tutto che si esprime nella immagine specchiata al fonte su cui si curva Narciso (I 6, 8, 10-12) « bellissimo giovinetto » (Novellino) [2].

Al mobile specchio delle acque fanno riscontro, in miti più alti e metafisici, lo specchio di Dioniso (IV 3, 12, 2) e lo specchio della materia (III 6, 9, 19): « Le anime umane allorché scorsero le loro stesse immagini nello specchio di Dioniso, balzarono laggiù dalle regioni superne » « La materia è più impassibile degli specchi » [3].

Le stelle non brillano solo su la statua orfica di Efesto, simbolo del mondo, ma diventano pure immagini di bellezza,

[1] Cfr. Ov., *Met.* XIII, 899-968. Cfr. GAEDECHENS, *Glaukos der Meergott*, Götting, 1860. [2] Cfr. Ov., *Met.* III, 407-510; Luciano, *Vera Hist.* 2, 17; Paus. IX, 31; 6; Nonno, *Dionys.* XI, 322 ss.; XV, 352; XLVIII, 582; Eustath. in *Iliad.* II, 498; Philostratus, *Imag.* I, 23; Joann. Saresberiensis, *Policraticus* VIII, 5. Con Harder crediamo che si tratti proprio di lui, Narciso, il giovinetto innamorato di sé, della sua immagine, del suo nulla. Zielinski pensò che si trattasse di Hylas (*Archiv für Religionswissenschaft* 8, 327 ss) allontanandosi dalla interpretazione del Wyttenbach e del Creuzer. A torto, perché Hylas, il giovinetto amato da Eracle (cfr. Draconzio, *Hylas*, tra i *Carmina Romulea* a pp. 133-137, nell'ed. del Vollmer (Berlin, 1905) in M. G. H. Scriptores antiquissimi; XIV; o in Dracontii Carmina, in *Poetae latini minores*, 5, Leipzig, 1914, Cfr. vv. 129 ss.) non è affetto da narcisismo ma vittima di altrui brama (Climene). [3] Διὸ καὶ τὸν Ἥφαιστόν φασι ποιῆσαι τῷ Διονύσῳ εἰς ὃ ἐμβλέψας ὁ θεὸς καὶ εἴδωλον ἑαυτοῦ θεασάμενος προῆλθεν εἰς ὅλην τὴν μεριστὴν δημιουργίαν (Proclo, *In Timaeum*, 163 e 338). Cfr. altresì DELATTE, *La catoptromancie grecque et ses dérivés*. Paris, 1932.

con i loro nomi più belli di Espero e di Lucifero. Alle stelle gli antichi paragonano volentieri quanto di bello c'è al mondo [1]; per Plotino, come per Euripide e per Aristotele, esse non sono così belle come il volto della giustizia [2].

In rapidi scorci appaiono le figurazioni leggiadre o tetre del pantheon mitologico: le Muse, le Grazie, le Ninfe. Ammaliano ancora Circe e Calipso. E le Parche e Adrastea son pronte al loro compito fatale. Ma, tra i miti, Plotino scelse il più sottile e profondo, per trasporlo nel momento più alto della sua filosofia: l'eroe argonauta Linceo — che penetrava la lucente sostanza dei cieli, la massa fluida dei mari, la salda compagine terrestre — è simbolo, nelle Enneadi, della stessa visione dello spirito, dello spirito veggente a cui nulla fa ostacolo.

Ecco il testo: A un occhio acuto il singolo si disvela come tutto qualora uno sia dotato della forza visiva di Linceo, che, si dice, vedeva anche le cose che giacciono sotterra: il mito allude a una trasposizione visiva nel mondo dello spirito (V 8, 4, 23-26) [3]. Donde Plotino attingesse il mito non sappiamo. A noi Linceo appare la prima volta nei Κύπρια e, precisamente, nel frammento serbatoci dallo scoliasta di Pindaro (XI *Schol. Pind. N.* X, 114 in *Homeri op.* ed. Allen, V, pp. 121-2). Se Plotino ha letto la I Olimpica, come sembra provare la citazione precisa in II 9, 13, 8, nulla vieta che abbia letto la X Nemea.

Vero è che il mito passò di poeta in poeta, dal greco Apollonio al romano Valerio Flacco, raggiungendo la perfezione poetica in Teocrito (*Id.* XXII). Tra i mitografi la figura di Linceo si prestò a una interpretazione razionalistica che vide nell'eroe il primo rabdomante.

[1] Hom., *Il.* VI, 295; XXII, 317; *Od.* VI, 108; Verg., *Aen.* VIII, 590.
[2] *Enn.* I 6, 4, 10-12 e VI 6, 6, 39; cfr. Eur. *Melanippe*, fr. 486 Nauck² e Aristot., *Eth. Nic.* E 3, 1129 *b*, 28-29. [3] Cfr. il mio studio particolare su l'argomento: *Linceo nel mito e nella filosofia* in « Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filosofiche della Accademia Nazionale dei Lincei», Serie VIII, vol. V, fasc. 11-12; 1950, pp. 506-510.

Plotino fu, se lo seppe, indifferente a questo lavoro. Egli seppe vedere il mito come poesia, e come ombra della filosofia.

Il mito plotiniano di Linceo vuol collegarsi a quella che fu detta « metafisica della luce » e alla teoria della visione in cui è la parte più originale del neoplatonismo.

Nel vivente universo che l'Anima tiene alto nelle sue braccia, nel mondo ch'è naufrago nell'anima infinita come rete nel mare, le singole parti somigliano — le parole che vado usando sono tutte plotiniane — a occhi lucenti e animati, occhi annunziatori, presagi stellari, specchi vivi dell'universo, occhi illuminanti i corpi e le cose: è Leibniz, in anticipo: « A un occhio acuto — dice Plotino — il singolo si disvela come tutto, qualora uno sia dotato della forza visiva di Linceo, che, si dice, vedeva anche le cose sotterra; il mito allude agli occhi trasposti nel mondo dello Spirito ».

La visione platonica è ancora dualistica: un occhio contemplante e una luce, esteriore, di fuoco. In Plotino occorre fondere occhio e luce in un termine unico: ἕνωσις. Penetrazione del tutto nel tutto; omnia in omnibus. Trasparenza di spiriti, pura. Lo spazio — la χώρα — è svanito. Il mezzo è assorbito nell'essere e l'essere nel mezzo. E la materia è morta per sempre. Moenia mundi discedunt. Tutto è spirito e la bellezza è tutto: questa immerge ogni cosa nel suo splendore. Plotino ricorre qui a una similitudine tratta forse dal ricordo dell'Egitto nativo, forse anche dai tramonti romani: « come avviene a uomini che salendo su alte vette, là dove la terra imbionda, sono penetrati di quel colore... ». La metafora plotiniana della luce trapasserà nel misticismo cristiano dello pseudo-Dionigi sino ai medievali arabi e latini, sino a Dante. Prima del *Paradiso*, sono le *Enneadi* il trionfo della luce.

Insomma, l'occhio — la più chiara immagine dello spirito — e la luce, in tutta la sua gamma dal centro d'irraggiamento sino alla zona d'ombra, offrono a questo filosofo della visione — il più puro monoteista del pensiero, il più puro asceta della bellezza — l'istanza per superare l'abisso tra l'essere e il nulla.

Così, l'occhio di Linceo, dapprima asservito, nell'epos e nella melica, alla violenza che spia e uccide, poi volto, in scrittori tardivi, alla sostanza fisica del mondo per scoprirne le occulte vene metalliche, trova infine un ultimo disincantato mitografo in Plotino, che del vecchio mito fa un simbolo a raffigurare la più alta vita dello Spirito: perché il mito non finisce mai, ma, come l'Iliade, s'interrompe solo per rinascere trasfigurato.

Οἷον — abbiamo detto. Plotino sente il limite del mito e del rito [1]. Platone vi si era abbandonato con la stessa attrazione da cui era spinto a ragionare: « dove il ragionare ci condurrà, come i naviganti il vento, colà conviene che giungiamo » (*Resp.* III, 349 d — *Leges* II, 667 a). Plotino v'indulge quel tanto che occorre e non più. Né cerca il mito per un

[1] Quando il prete egiziano, ospite a Roma, invitò Plotino all'Iseion (a detta dell'Egizio era quello l'unico luogo puro a Roma !) per evocare il suo dèmone, Plotino acconsentì di buon grado. Questo non prova, come vuole Cumont, la sua adesione al culto di Iside e Osiride, che non era superiore a quella, poniamo, di Plutarco. Anche il rito, non meno del mito, può essere un'esperienza per Plotino, che ritiene sacro ogni luogo e non solo il tempio. Se la liturgia dell'Iseion fu turbata e interrotta dall'*horror sacer* da cui fu preso l'amico di Plotino, allorché, invece dell'invocato dèmone, apparve addirittura il dio, a gran stupore dello stesso sacerdote, dobbiamo ricordare che queste cose ce le dice non già Plotino, silenzioso, in tutte le Enneadi, su la sua intima esperienza religiosa, ma Porfirio il quale, per tutta prova della verità dell'evocazione demonica e divina cita il trattato plotiniano ' Sul dèmone ' (III 4). Ma noi sappiamo bene che cosa è dèmone e che cosa è ' daimonia ' per Plotino, il quale del resto ebbe cura di far intendere che quelle visioni erano soggettive (Cumont). Plotino come spiegò la natura e i limiti del mito, così spiega i riti religiosi e il valore dei templi. Anche il rito religioso vale ed è preordinato al ' rito del pensiero ' (l'espressione e il concetto sono plotiniani) (Cfr. V 5, 11, 16, 17). Ma non mi sembra giusta la conclusione di Cumont: « il y a chez Plotin beaucoup plus qu'un langage allégorique, que l'emploi de métaphores pour faire entendre ce qui est inexprimable. Par le moyen de la produire... l'extase philosophique des néoplatoniciens se rattache à l'extase religieuse des cultes égyptiens » (*Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin* in « Monument et mémoires... par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres », t. XXV, 1921-22, p. 87 (77-92), Paris).

bisogno di riposo, di distensione, ἀναπαύσεως ἕνεκα, né per gioco. Una volta sola ci par di cogliere l'ombra di un sorriso, ma è un attimo (παίζοντες), nel preludio al « trattato della Contemplazione » (III 8, 1, 1-8). Plotino non sa sorridere. Ignora il pianto. Il quale gli sembra persino un gioco di bimbi (III 2, 15, 36). E in ciò il grande filosofo ci appare disumano, fuori del riso, fuori del pianto.

In sé e per sé il mito è distrutto da Plotino. Questo non fu inteso dai suoi seguaci. In questo senso il mito è un gioco, παιδιά, che l'ironia antica crea e distrugge. Homo ludens. Del resto egli ne dà la teoria in un luogo rimasto classico: III 5, 9, 24-29. Il mito è disteso nel tempo che perciò è, esso stesso, mito. Jean Guitton ha ragione di parlare di un « tempo mitico » di Plotino. La realtà vera, per Plotino, è l'eterno. Il mito che l'esprime è parola del tempo costretta a frantumare in vari momenti il contenuto della narrazione e a staccare così, l'uno dall'altro, gli elementi che esistono solo simultaneamente. Tutt'altro discorso si deve tenere per i miti filosofici propriamente detti, fondati, come dice Schuhl, su una legge di corrispondenza e di proporzione scoperta da Platone: ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται (*Gorgia* 508 a). È l'analogia che piacerà tanto agli scolastici. Il tomista Tommaso de Vio, detto il Caietanus, scriverà su di essa un trattato profondo [1]. Non sarebbe inopportuno scoprire nei Greci il primo germe di tale dottrina, che collegata alla teoria dei gradi, costituisce un pilastro della teologia cristiana [2]. Per lo più i miti filosofici plotiniani riconoscono la

[1] *Scripta philosophica: de nominum analogia, de conceptu entis* (ed. Zammit) (Romae, apud « Angelicum », 1934). [2] Opportunamente Schuhl si riferisce ad Archita che aveva elaborato la teoria delle proporzioni. Così i matematici fornivano al mito la sua armatura. Lo schema della proporzione geometrica si traspone in analogia filosofica. La realtà si spiega attraverso una serie di progressioni. In alcuni trattati ippocratici, anteriori alle fine del V sec., la nozione di corrispondenza esercita una grande funzione.

loro fonte diretta in Platone, insuperato al mondo per la sua capacità mitopoietica. Ma anche Platone attinge ai predecessori; e, per esempio, il mito della caverna si collega evidentemente all'antro di Empedocle.

Si tratta però sempre di miti mobilissimi obbedienti solo a quello « schéma dynamique » spiegato da Bergson [1]. Sono perciò sempre diversi. Spesso, in Plotino, il mito è supposto, non è enunciato e neppure accennato; eppure il ragionamento si muove in quella corrente dinamica.

Un esempio si può trarre da quella che Schuhl chiama « allégorie des poissons » nel *Fedone*. Platone paragona questo bacino mediterraneo alle buche delle formiche e alle paludi delle rane. Anche noi, affondati in un oceano di aria, non vediamo il cielo che attraverso lo schermo dell'atmosfera, e perciò non lo vediamo splendido com'è, ma impallidito e smorto. Somigliamo ad uno che abiti l'abisso marino e vedendo, attraverso l'acqua, il sole e le stelle, creda cielo il mare; e non essendo affiorato mai su la superficie non immagini neppure di poter emergere dal mare e *levare il capo verso le regioni che abitiamo noi*. Ebbene, questa parte del mito allegorico appare nelle *Enneadi* (VI 9, 8, 16-19). Ma non si tratta solo di corrispondenza verbale; si tratta di spirito. Tutta la *docta ignorantia* e l'apofasi delle Enneadi sono fondate su questo mito allegorico e dinamico. Siamo noi simili a formiche, a rane, a pesci. Tra noi e la verità c'è un opaco diaframma: il corpo.

Tuttavia, Plotino rovescia il mito filosofico di Platone. Questi muove dall'astratto al concreto e drammatizza. In Plotino, invece, — come ha mostrato Bréhier — il mito e l'immagine si formano sottoponendo una rappresentazione concreta a un processo di astrazione che ne elimina a poco a poco la materia, ne sopprime la massa (Es.: V 8, 9; II 9, 17;

[1] Di questo « schéma dynamique » Bergson parla nel capitolo « Effort intellectuel » contenuto nell'opera *L'énergie spirituelle*, Paris, 1919, pp. 172, 186.

IV, 7, 10). Il mito e l'immagine platonica si formano invece mediante la concretizzazione.

La caverna. Sacra come la foresta, propizia ad evocazioni e apparizioni come nella storia meravigliosa di Epimenide il Cretese (Diels, 68 A I, B I) « place of mystery, place of sanctity » (R. R. Marret), la caverna passa dal pitagorismo [1] al platonismo più nell'aspetto dinamico delle ombre che si formano nel suo fondo umido, che nell'aspetto statico. Non sappiamo se Empedocle ne derivasse l'immagine dalla tradizione orfica (la caverna della Notte in *Orph.* fr. 105, 152, 166, Kern) o non piuttosto da Omero. Certo la grotta di Calipso, luogo di voluttà, diverrà nel neoplatonismo « l'antro delle ninfe » di Porfirio. Anche l'inno omerico ad Ermes presenta la ninfa Maia ἄντρον ἔσω ναίουσα παλίσκιον (v. 6). Comunque il testo più vicino al platonico e al plotiniano è il noto frammento di Empedocle [2] in cui vediamo le anime decadute accompagnate in un antro (ἄντρον ὑπόστεγον) colmo di mali. Virgilio ne trarrà la descrizione degli inferi. È proprio Plotino che accosterà l'antro di Empedocle alla caverna di Platone in IV 8, 1, 33 e in IV 8, 3, 4. Del resto, egli poté pure desumerlo dal Περὶ φιλοσοφίας di Aristotele (3° libro, fr. 12, Rose) ch'era stato tradotto da Cicerone (*De natura deorum*, 37). È un testo splendido, ricco di immagini — le grandi nubi maestose, la forza dei venti, le stelle —; e mostra chiara la derivazione platonica (*Leges* XII, 966 d; leggenda di Gige, *Resp.* III). Inoltre ci fu anche un fatto storico, una scoperta speleologica stupefacente, trasmessaci da Seneca (*Quaest. nat.:* V, 15, 1) [3]. Secondo Asclepiodoto, discepolo di Posidonio, Filippo il Macedone fece scendere degli esploratori in un'antica miniera abbandonata. Videro costoro fiumi immensi, acque dormenti per nulla schiacciate dal tetto della terra. Il tema del testo aristotelico e il fatto di cronaca esercitarono l'influenza su Plotino

[1] Cfr. Porph., *Vita Pyth.* 17. [2] Fr. B 120-21, Diels. [3] Cfr. Diodoro, XVI, 8; Strabone, VII, 34; XV, 3.

non tanto per la consueta allegoria della caverna, ma in un altro senso che appare in *Enn.* IV 4, 37, 6-11 e che è simile a quanto dice Lucrezio in *De rer. nat.* II, 1030. Non c'è cosa meravigliosa che l'abitudine non logori e smussi. Spetta al filosofo e al poeta ridare freschezza e novità alle parole e alle cose.

Insomma la tematica della caverna si svolge nei modi più nuovi, come se in quel gran campo di forza ch'è la mitologia platonica, si formassero infiniti centri. La immagine dei prigionieri che escono alla luce suggerisce a Plotino un mito, tutto suo, che potremmo chiamare, con lo Schuhl, « l'allegoria dei dormienti »; « Se degli uomini — dice Plotino — passassero la vita intera a dormire, essi giudicherebbero degne di fede le visioni dei loro sogni e attribuirebbero loro una evidenza manifesta; se uno li svegliasse, essi rifiuterebbero di credere a ciò che essi vedrebbero con gli occhi aperti e subito piomberebbero ancora nel sogno » (V 5, 11, 19-22; 12, 11-12). Aristotele aveva parlato di « Dormienti della Sardegna » [1]. Plotino fonde qui, dinamicamente, Platone e Aristotele e forse anche Eraclito. Il suo intento è di confutare quelli che non attribuiscono realtà se non a ciò che è visto con occhi corporei, mentre quanto più una cosa ha numero peso misura, tanto meno è reale per Plotino.

Quanto al mito della luce e del fuoco, introdotto con splendore da Platone nel VI della Repubblica, nell'analogia che pone tra Bene e mondo intelligibile lo stesso rapporto ch'è tra il sole e mondo sensibile, Plotino lo fa suo a tal segno che la sua dottrina è apparsa una «metafisica della luce» [2].

Sarebbe necessario, indugiando su i miti filosofici che sono i più vicini a quelli che Plotino chiama i « riti del pensiero »,

[1] *Phys.* IV, 11, 218 *b*, 24. [2] Bidez vi vede non senza ragione « une interprétation symbolique de la flamme inextinguible qu'entretenaient les Mages sur les grands autels de l'Asie antérieure dans un culte consacré au dieu de la lumière et dont Platon avait dû entendre parler » (*Platon, Eudoxe de Cnide et l'Orient*, Ac. de Belg., Bull. de la cl. des lettres, 5e série, t. XIX, 1933, 10-12, p. 285). Plotino poté averne esperienza diretta nel suo viaggio in Oriente.

studiarne l'origine e il processo. Ma Plotino è così impaziente e toglie al mito non solo la sua veste splendente ma lo scarnifica, lo sfuma sino a ridurlo a un puro simbolo. Il suo valore è soprattutto in ciò che v'è d'inespresso e di taciuto, nell'aspirazione che l'ha evocato.

Una volta parla di un cadavere adorno « νεκρὸν κεκοσμημένον » (II 4, 5, 18). Ora, in me fluttua sempre un duplice richiamo o di un re egizio imbalsamato e fasciato prima di esser chiuso nella sua piramide o del nefando supplizio etrusco raffigurato nel *Protrettico* di Aristotele (Fr. 60). L'unione dell'anima col corpo è simile all'unione di un vivo e di un morto. Ma Plotino non ci fa raccapricciare dinanzi al mito pauroso dei banditi etruschi che incatenavano, bocca a bocca, i loro prigionieri ai cadaveri.

Il mito della parola. Al di là del mito. Il silenzio.

Ma anche la parola è, in se stessa un mito. È il mito dei miti, come il logos ultimo è al di là di ogni mito, nel regno del silenzio, ov'è l'Ineffabile. La parola è il mito poetico dell'umanità creante; è un mito necessario. E Plotino vi si rassegna. Ma se stesse in lui, tacerebbe; e starebbe al patto di tener segrete le dottrine di Ammonio. Gli basta la parola interiore, che non langue mai: « Pur conversando con qualcuno e tenendo discorsi filati, egli era sempre, tuttavia, nella sua ricerca, sì da soddisfare a un tempo alle esigenze del conversare e da perseguire nondimeno, ininterrottamente, le sue riflessioni » (*Vita*, 8). Insomma, — ed è qui la più alta parola di Porfirio il quale sembra avere la strana virtù di dire cose altissime e di non capirle perfettamente — Plotino se ne stava a un tempo con se stesso e con gli altri. Ecco qui, amici, il primo mito di Plotino: la parola. La parola amata e odiata, la parola fatale e libera, la parola intermedio del pensiero, monade e categoria, materia e spirito. È impossibile tracciare la storia di questo mito ch'è eterno. Da che cosa deriva la parola di Plotino ? Di quale carica d'espe-

rienza essa è ricolma ? Gli studi letterari dei grandi scrittori e poeti ci hanno avvezzato a trovare di ogni parola la fonte e l'ispirazione. A tacere della considerazione che, forse, tale ricerca è spesso sterile e vana, Plotino è una personalità così unica, senza patria e senza padri, senza luogo e senza tempo, quasi... Che cosa c'è in lui di egiziano ? Ben poco. Poco o nulla pure di Roma. Era ben decaduta, nonostante il suo nuovo Carme secolare composto per il bimillenario [1], se pensò lui pure a una sua « Città ideale », a Platonopoli. Platonopoli è un mito. È il sogno di tutti i buoni che fa stringere le mani fraterne in una catena ininterrotta i cui anelli si chiamano Platone, Plotino, Agostino, Boezio, Giovanni di Salisbury, Bacone, Tommaso Moro, Campanella. Sono le Città del sole, trasposizione, per Plotino, della sua metafisica della luce, trasposizione, per tutti del loro intimo sogno, della loro età dell'oro. Civitas Dei. Sono le città degli spiriti, le umane sinusie, quale è quella che ci raccoglie qui a Vandœuvres. Plotino era un ispirato (*Vita*, 14) con la parola pronta (*Vita*, 13): « Il suo parlare era tutto una rivelazione d'intelligenza, a tal segno che persino il suo volto splendeva di quella luce... la sua mite umanità traluceva » (*Vita*, 13).

La parola plotiniana è un mito e un incantamento [2]. Del resto, ogni linguaggio è bugiardo per chi ignora la sua

[1] Gli atti riguardanti il *Carmen saeculare* del 204 d. C., al tempo di Settimio Severo, furono scoperti nel 1890 e studiati dal Mommsen. I frammenti del Carme, trovato nel 1932, e illustrato da Hülsen, Diehl, Galdi, Funaioli, Romanelli, provano che il carme, di ritmo esametrico, era ispirato sia a quello oraziano sia all'altro dei ludi di Domiziano (88 d. C.): cfr. Zosimo: ὕμνος... νεωστὶ πεποιημένος. [2] « Infine, con tali parole, possiamo starcene soddisfatti o andarcene ? Gli è, ecco, che l'anima soffre ancora la sua doglia, anzi ora come non mai. Forse, chissà, ella potrà partorire una buona volta, solo allora che si sia slanciata verso il Bene, al colmo delle sue doglie ! Nondimeno, incantiamola un'altra volta, ove mai scopriamo, donde che sia, un qualche incantamento per la sua doglia. Forse, persino dai ragionamenti fatti or ora, a volerli ricantare, potrebbe sorgere l'incantesimo.» (V, 3, 17, 15-20).

natura mitica e poetica, specie in una filosofia qual'è la plotiniana che s'aggira nell'invisibile e nell'intemporale. Di qui il valore della continua correzione limitativa plotiniana, οἷον, ch'è un po' simile al ' forse ' la più poetica parola secondo Leopardi; perché non si tratta qui di ' filosofare a fior di labbro ' (ἀπ' ἄκρου χείλους φιλοσοφεῖν: Luc. *Apol*, 6), ma di scandagliare il cuore profondo. Su Plotino incombe — come nota acutamente J. Guitton — il compito di esprimere il passaggio dal tempo alla eternità oltre il varco della morte, fatto assolutamente unico, senza analogia, e di far intendere che l'eternità non può essere assimilata a un tempo senza morte. È il più grande rischio. Plotino ricorre al mito del silenzio — e fa cadere il mito della parola. Silenzio e « fuga da solo a solo ».

« Quindi accade che, anche senza la parola, si ammiri talvolta il pensiero nudo, di per se solo, a causa della sua intrinseca grandezza: come per esempio, il silenzio di Aiace nella Nekyia, cosa grande e più alta di qualunque discorso ». Plotino avrebbe sottoscritto assai volentieri queste parole del Περὶ ὕψους (IX, 2), e più ancora quelle di Pascal e di Leopardi. Il lungo soliloquio enneadico è un interminato idillio su l'infinito e sul silenzio che si chiude con quella incantata « fuga da solo a solo ». L'ultimo mito è il mito del silenzio.

Parte seconda: Poesia

Non so se sia più difficile trovare quanta poesia si celi nella filosofia e quanta filosofia si adombri nella poesia. Il mio tema « Poeti in Plotino » ha il suo oggetto fondamentale nella ricerca dei testi poetici usati nelle Enneadi. Fonti, sorgenti, sources: parola intensamente poetica che rischia di perdere la sua freschezza su la polverosa strada della filologia; ma altresì parola severa che ha una sua legge: *quaecumque* — scrivono gli editori Henry-Schwyzer — *e*

prioribus auctoribus Plotinus affert. Etsi semper ex memoria et summa libertate citat, nonnunquam quaedam verba accurate transcribit (Praefatio, XXXVII).

Ma, per me, non avrebbe quasi senso giustapporre, alla parola plotiniana derivata, la sua eventuale fonte poetica, usando magari il metodo classico dei « testi a fronte », se non si istituisse prima il rapporto poetico tra Plotino e la Poesia: sì che il mio tema sembra tramutarsi, naturalmente, in questa forma « La Poesia in Plotino » o « Plotino nella Poesia ».

Quella essenza leggera e alata (κοῦφον... χρῆμα καὶ πτηνόν) e il congiunto umano rapimento, in cui, per testimonianza di Platone, è la poesia, sono presenti nelle Enneadi in larghi tratti « in una parte più e meno altrove ». Ora in modo aperto, splendente, platonico, ora — più spesso — silenziosamente, liricamente e misticamente, im stillen Pathos — dice Harder [1]; e sempre con misura, verecondia, castità.

Si alternano il senso della solitudine e il senso dell'infinito, il sentimento cosmico della unificazione totale e il naufragio nel Tutto, e lo smarrimento dell'anima individuale, vogliosa di sé, vittima della τόλμα e tuttavia impaurita, ond'ella geme e singhiozza (III 2, 15, 49). Si avvicendano il senso poetico di una creazione perenne, opera di bellezza e di amore, che sboccia in frutti e foglie in facile fioritura, in flessuosa morbidezza (III 2, 13, 24) e il sentimento tragico della morte e della mortalità (I 4, 7, 24), delle sventure priamiche (I 4, 5, 7), della caduta (πτῶμα) metafisica del reale (I 8, 14, 25). Ben altrimenti di quanto poté trovare nei poveri esperimenti poetici del giovane Potamone (*Vita*, 9) ch'è come il Fedone della sinusia, Plotino ha il senso della grande arte e della grande poesia ed ha un gusto severo. Conosce la lirica di Pindaro e la tragedia di Euripide. Attinge a Omero che chiama il Poeta, così, semplicemente, per eccellenza. Ma, soprattutto, ci presenta in molte e molte pagine il poeta in sé e per sé (III 2: 11; 16; 17) proprio nell'atto del suo creare, il poeta di fronte ai suoi personaggi,

grandi e piccoli, magnanimi come gli eroi, meschini come Tersite (III 2, 3, 18), nella proporzione delle parti — del proto, del deutero, del tritagonista (III 2, 17, 20). Vede, con Platone (*Timeo* 436; *Rep.* 496 d; Imerio, *Orat.* XIV), la lanterna immobile nella tempesta (I 4, 8, 4-5) e sa discernere, con la sensibilità di un moderno « certe facili creature di arte e di natura che si dileguano per fiato di vento o di sole » (I 8, 14, 7). Canta, come nella Parodos dell'Antigone, i raggi di sole che fanno risplendere una nube oscura al semplice tocco della loro luce (V 1, 2, 20-21). S'immerge nella contemplazione che tinge di una stessa luce il veggente e la visione come lo splendore del sole, nel deserto del Nilo, tinge del medesimo rosso dorato la sabbia delle dune e gli uomini che la calpestano (V 8, 10, 28-31). Vede il mondo tutto ricolmo di segni (II 3, 7, 12) come lo vedrà Emerson e tuttavia riconosce « uno spirito comune, unico » (II 3, 7, 17-18). Vede, come un crepuscolare, le cose « sottoluce » (II 4, 5, 9) ed ha pena per la tartaruga schiacciata in un vortice di danza (II 9, 7, 37). Scorge la corrispondenza tra la vita e il teatro; ed anche per lui, come per Huizinga, si manifesta un *homo ludens* (III 2, 15, 35; 52; 54-62; Cfr. III 8, 1, 1). Ammira la statua immensa del mondo, opera di Efesto, adorna di stelle, spirante di vita (III 2, 14, 26-29); e si sdegna che la piccola vita umana sia considerata come « una pietra scagliata dal destino » (III, 1, 5, 18). Odia la guerra nefanda (III 2, 4, 20-24; 15, 33-35) e si accorge che solo gli uomini peggiori hanno quella che De Maistre chiama « la rage de la domination » e sospira la εὐνομία soloniana (III 2, 9, 19); ma non ha indulgenza per i vili che rifiutano il combattimento per rifugiarsi in una inerte preghiera (III 2, 8, 36-38), quasi « agnelli ingrassati preda del lupo » (III 2, 8, 25) o « prigionieri con legami d'oro » (I 8, 15, 25. Cfr. Soph. *El.* 837-8). Svolge grandiose prosopopee e fa parlare la natura « Me creò un dio » col linguaggio solenne della Bibbia (III 2, 3, 20-21) e descrive con colori vivaci la bellezza del mondo

(II 9, 16, 48-56) e acqueta con trepida parola materna il fanciullino di Cebete (I 4, 15, 19-21) e l'incanta e l'addormenta (V 3, 17, 15-20). Presenta l'agricoltore intento a riparare i danni della natura (II 3, 16, 33-36). Avverte, come Lucrezio, l'amaro sapore ch'è in fondo a tutte le cose: « il fondo residuo della superna creazione ch'è amaro e amareggia tutto » (II 3, 17, 23-24). Rappresenta il coro stretto intorno al corifeo (VI 9, 8, 38, 45; III 2, 16, 24-27) e le sinuose volute dalla danza (III 2, 17, 10); e non dimentica neppure il flauto boschereccio della poesia bucolica, in cui è l'eco di Teocrito (III 2, 17, 70; 80). Sono immagini, queste, che si potrebbero anche autenticare di sui classici, se non si temesse di apparire pedanti. Immagini di tal sorta si presentano frequentemente sol che si sappia trovare l'oro delle Enneadi. Taccio qui di proposito di quelle grandi immagini plotiniane che Bréhier chiama, bergsonianamente, dinamiche; e rimando per questo al suo squisito studio *Images plotiniennes et images bergsoniennes* [1]. Di queste immagini bergsoniane sarebbe vano e pedante cercar la fonte altrove che nello spirito stesso del filosofo proprio « in quel suo parlare ispirato e caldo di passione » (*Vita*, 14); chiamiamole immagini filosofiche, queste; e lasciamole ad altro discorso in cui non si parli proprio di fonti. Quelle dei poeti sono, per lo più, visive. Queste dei filosofi sono immagini di operazione, di azione, di movimenti, di sforzo, di potenza. Tra tutte, indimenticabile, è quella del braccio che si leva in virtù di una forza indivisibile e presente tutta in ogni punto del braccio; se la mano solleva una verga lunga parecchi cubiti, la forza reggente si estende sino al limite della verga, indivisa e presente; se s'innesta un bastoncino alla cima della verga la forza si estende ancora più in là, sempre indivisa e totale. Supponi ora eliminata la massa corporea della mano: la forza è sempre lì, tutta, dappertutto [2]. È il pensiero di Era-

[1] In « Études bergsoniennes », II, 1949, pp. 105-128. [2] VI, 4, 7, 10-23.

clito reso come un esempio dinamico: « Camminando e per quanto tu percorra l'intero cammino, non potrai ritrovare i confini dell'anima » (B. Fr. 45).

Si tratta di suggestioni, di direzioni della nostra virtù intuitiva. Chi ottiene questo è un poeta [1].

Omero

« Così dal genio degli antichi, come da sacri spiragli, vengono alle anime di coloro che li emulano certe emanazioni... Forse che il solo Erodoto fu omericissimo ?... Più di tutti Platone, il quale da quel gran fiume di Omero dedusse, nel proprio campo, infiniti rivi ». Così è nel Περὶ ὕψους (XIII 3). E se fu massima lode essere ὁμηρικώτατος nessuno lo fu più di Platone che disseminò in venti dialoghi ben centocinquanta citazioni ed allusioni omeriche. Si voleva tutto da Omero. Si voleva tutto dal Poeta. Come da una sacra Bibbia, vi si voleva attingere ogni cosa: lezioni di morale e di saggezza, di religione e di varia umanità. L'omerolatria aveva i suoi sacerdoti e i suoi esegeti. Era tanta la stima dell'opera omerica che, a testimonianza di Dione Crisostomo, Democrito sosteneva che il Poeta non avrebbe potuto raggiungere tale perfezione senza una divina natura: ὡς οὐκ ἐνὸν ἄνευ θείας καὶ δαιμονίας φύσεως, οὕτω καλὰ καὶ σοφὰ ἔπη ἐργάσασθαι (ed. Arnim, II, p. 109, 22 ss) [2].

Platone, riformatore, lottò contro questo fanatismo. Sembrò che lottasse contro Omero; e invece difendeva la verità e la poesia e l'arte, che deve restare nell'ambito della sua categoria. Plotino, sensibilissimo all'arte e alla poesia, fu, anche in questo, platonico. Il malinteso si diffuse coi discepoli di Plotino a cominciare da Porfirio.

[1] Christ trova lo stilistisches Höhepunkt in IV, 8, 1; VI, 9, 9-11; V, 1, 2. Egli cita dal Kirchhoff così: VI, 1; IX, 9-11; X, 2. [2] Cfr. Diels, *Vorsokratiker* (Demokritos B, 21) II, p. 147, 5 dell'8ª ed. 1956.

Ora, che Omero avesse educato tutta la Grecia (ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητής *Resp.* 606 e) era un ben mediocre concetto, che tuttavia, nonostante il rifiuto platonico, dominò dalla sofistica sino al più tardo neoplatonismo. L'interpretazione filosofica dei poeti fu così comune che aperse la via a un enorme errore di estetica. Platone aveva ragione a cacciar via Omero dalla filosofia perchè Omero sta bene dove sta, cioè, nella poesia con Apollo e le Muse. Per poter riammettere Omero nella filosofia si ricorre a un rimedio peggiore del male, all'allegoria. « La tradizione dell'allegoria propriamente detta non bisogna cercarla nella storia della rettorica, ma in quella della filosofia, risalendo alle censure che ai poeti mossero i primi filosofi ellenici, al biasimo che sui poemi omerici versarono e Pitagora e Senofane ed Eraclito, precursori anche in questa parte di Platone. La poesia stava per soccombere — fu detto — insieme con le sue favole sotto tali filosofiche condanne, quando apologisti di onesta intenzione vennero in suo soccorso e non potendo salvare la lettura di Omero lo interpretarono in modo da accontentare le due parti avverse [1] ». Si cercò sotto il verso del poeta un senso diverso dal senso volgare, un sotto-senso (ὑπόνοια): quel che più tardi si chiamò allegoria, parola sconosciuta ai più antichi filosofi. Così operarono Teagene di Reggio, Anassagora, Stesimbroto di Taso, Metrodoro di Lampsaco. Gli stoici e i neoplatonici si posero per questa via in cui emerse Filone.

Ma anche in questa interpretazione allegorizzante di Omero, Plotino è sobrio ed equilibrato. Solo con la porfiriana « Grotta delle Ninfe » si abusa dell'allegoria: pessimo esempio per il medio evo.

È bello, comunque, che a capo della schiera dei fedeli d'Omero, da Numenio a Proclo, da Porfirio a Siriano, ci sia proprio lui, Plotino. O direttamente — se è vero che non

[1] CROCE, *Nuovi Saggi di Estetica*², Bari, 1926, pp. 333-4. Cfr. EGGER, *Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs*, Paris, 1886, pp. 96-102.

c'era scuola greca in cui non si imparasse Omero a memoria — o indirettamente, attraverso Platone, certamente anche Plotino « prese per guida mistica questo cieco i cui occhi di carne erano chiusi alla chiarità del nostro sole ma il cui spirito era immerso nella luce del mondo soprannaturale » [1].

Qui seguiranno testi poetici e testi enneadici. La rarità o addirittura la mancanza del commento è un debito di necessità di fronte al gran numero dei testi addotti e comporta la speranza che talune fonti siano qui, in questa nuova sinusia plotiniana, vagliate e discusse.

OMERO

1. *Parenesi.*

Vita XV, 17 = *Il.* VIII, 282.

βάλλ' οὕτως, αἴ κέν τι φόως ἄνδρεσσι γένηαι.

Questo esametro, che Plotino ripetette a esortazione e lode di Porfirio durante la conferenza che questi tenne per confutare il retore Diofane, autore d'una turpe interpretazione del Convivio platonico, mi sembra una prova della diretta lettura di Omero, da parte di Plotino, che non poteva trovar citato questo verso in Platone.

2. *L'Eracle omerico e l'Eracle plotiniano.*

Enn. I 1, 12, 31-34 = *Od.* XI, 601-3.
IV 3, 27, 13-14.

Omero:

τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακληείην
εἴδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοις θέοισιν
τέρπεται ἐν θαλίῃς

(*Od.* XI, 601-3).

[1] BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 418.

E Plotino: Χωρίζειν δὲ ἔοικεν ὁ ποιητὴς τοῦτο ἐπὶ τοῦ Ἡρακλέους τὸ εἴδωλον αὐτοῦ διδοὺς ἐν Ἅιδου, αὐτὸν δὲ ἐν θεοῖς εἶναι ὑπ' ἀμφοτέρων τῶν λόγων κατεχόμενος, καὶ ὅτι ἐν θεοῖς καὶ ὅτι ἐν Ἅιδου· ἐμέρισε δ' οὖν... (*Enn.* I 1, 12, 31-34).

E ancora: Ὁ δὲ Ἡρακλῆς αὐτὸς ὁ ἄνευ τοῦ εἰδώλου τί ἔλεγεν, οὐκ εἴρηται (*Enn.* IV. 3, 27, 13-14).

Riconosciamo che qui la tentazione di trarre da Omero un senso dottrinale per uno che voglia fondare una « théorie de l'image »[1] sarebbe fortissima anche fuori dell'ambiente greco e neoplatonico. Plotino poi è così discreto con quel suo ἔοικεν, con quel suo οὐκ εἴρηται. Per Omero, però, come per Virgilio e per Dante, l'apparizione delle ombre è solo un pretesto poetico, un'esigenza della natura sensibile e non ha valore metafisico di trascendenza (il χωρίζειν) tra la realtà vera e le ombre dell'Ade.

3. *Il cammino della morte.*

Enn. I 4, 7, 31-32 = *Il.* IX, 43.

Omero: ἔρχεο· πάρ τοι ὁδός (*Il.* IX, 43).

Plotino: πάρ τοί ἐστιν ὁδὸς ἐξιέναι (*Enn.* I 4, 7, 31-32).

Qui anche il più severo esegeta, nemico della contaminazione filosofico-poetica per l'intermedio dell'allegoria, non avrebbe nulla da dire anche se l'ὁδός omerico è tutt'altro dal cammino di morte plotiniano. Plotino ha nell'orecchio la solenne parola omerica pronunziata da Diomede, e per affermare la via di uscita da lasciare sempre sgombra, l'adatta alla sua non meno solenne sentenza. È Kunstprosa.

4. *Le nuore di Priamo.*

Altrettanto si dica di quest'altro felicissimo uso di Omero, ristabilito ormai letterale da Henry-Schwyzer, contro il Volk-

[1] P. Aubin, *L'« Image » dans l'Œuvre de Plotin* in « Recherches de science religieuse », XLI, 1953, pp. 348-379.

mann che adotta le lezioni alterate υἱοί di Ciz^{mg} e Marc. C (= Q per H.-S.).

Enn. I 4, 7, 33 = *Il.* XXII, 65 e *Od.* III, 451.

Omero: α) ἑλκομένας τε νυοὺς ὀλοῇς ὑπὸ χερσὶν Ἀχαιῶν. (*Il.* XXII, 65).

β) θυγατέρες τε νυοί τε (*Od.* III, 451).

Plotino: οἷον ἑλκόμεναι νυοὶ καὶ θυγατέρες (*Enn.* I 4, 7, 33).

Come esprimere il colmo delle sventure priamiche se non con la scena omerica delle figlie e delle nuore trascinate alla prigionia e al disonore ?

Se questo testo non è citato, come sembra, da Platone, si potrebbe avere una prova della lettura diretta di Omero, da parte di Plotino.

5. *Il valore e il volto di Aiace.*

Enn. I 6, 5, 14 = *Il.* VII, 212.

Omero: μειδιόων βλοσυροῖσι προσώπασι (*Il.* VII, 212).

Plotino: ἀνδρίαν βλοσυρὸν ἔχουσαν πρόσωπον (*Enn.* I 6, 5, 14).

Così vedeva Plotino il valore civile: col sembiante fierissimo di Aiace. Fusione perfetta tra l'astrazione filosofica e la concretezza poetica.

6. *La fuga alla patria e la grotta di Calipso.*

Enn. I 6, 8, 16 = *Il.* II, 140.
Cfr. I 6, 8, 18 = *Od.* IX, 29 ss. e X, 483-4
V 9, 1, 20-21

Omero:

φεύγωμεν σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν (*Il.* II, 140).

Plotino: φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα.
(*Enn.* I 6, 8, 16).

La patria dell'anima è cara a Plotino come Argo e Micene agli eroi dopo l'esilio decennale. Quindi anche la « fuga da solo a solo » con cui si chiudono le Enneadi ha la sua prima fonte in Omero.

Omero:

Ἦ μέν μ' αὐτόθ' ἔρυκε Καλυψὼ δῖα θεάων,
ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι, λιλαιομένη πόσιν εἶναι·
ὣς δ' αὖτως Κίρκη κατερήτυεν ἐν μεγάροισιν
Αἰαίη δολόεσσα, λιλαιομένη πόσιν εἶναι·
ἀλλ' ἐμὸν οὔ ποτε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔπειθον.
ὣς οὐδὲν γλύκιον ἧς πατρίδος οὐδὲ τοκήων
γίγνεται, εἴπερ καὶ τις ἀπόπροθι πίον οἶκον
γαίῃ ἐν ἀλλοδαπῇ ναίει ἀπάνευθε τοκήων.

(*Od.* IX, 29-36).

Ὦ Κίρκη, τέλεσόν μοι ὑπόσχεσιν ἥν περ ὑπέστης,
οἴκαδε πεμψέμεναι· θυμὸς δέ μοι ἔσσυται ἤδη.

(*Od.* X, 483-4).

Plotino: Οἷον ἀπὸ μάγου Κίρκης φησὶν ἢ Καλυψοῦς Ὀδυσσεὺς αἰνιττόμενος, δοκεῖ μοι, μεῖναι οὐκ ἀρεσθείς (*Enn.* I 6, 8, 18).

L'uso dei due luoghi omerici è, sì, libero ma è diretto e calzante. Circe e Calipso sono l'incantesimo del mondo; e Ulisse è l'anima errabonda che sente il richiamo della patria e del padre e rilutta (οὐκ ἀρεσθείς plotinico corrisponde a οὐ ἔπειθον omerico) alla lusinga delle ninfe. I testi omerici esercitati da tanta allegoria suggeriscono altresì a Plotino l'immagine dei figli strappati dalla nascita ai loro genitori (*Enn.* V 1, 1, 9).

7. *L'influenza degli astri.*

Il luogo enneadico II 3, 6, 1-10, affine al plutarcheo (*De aud. poet.* IV 19 E-20 B), avversa l'interpretazione mistico-astrologica che la congiunzione di Marte e Venere influisca su gli amanti e li spinga all'adulterio. La nota fonte è in Omero che prende sommo diletto a descrivere, lontano da ogni senso allegorico o astrologico, gli amori adulteri di Ares e di Afrodite e la strana vendetta di Efesto (*Od.* VIII, 266-369).

Ma nello stesso trattato v'è, poco dopo, un chiaro riscontro con la splendida chiusura del libro VIII, là dove i fuochi del campo troiano evocano lo sfavillio delle notti stellate; anche altri luoghi plotiniani — quali I 6, 1, 33-34; II 9, 8, 30-32; IV 4, 8, 52-61; V 1, 2, 41 — mostrano il filosofo attento, sì, al valore semantico delle stelle, alla loro essenza divina, al fascino delle loro danze, ma giammai pauroso di esse, per il semplice ragionamento che, se sono inanimate, non possono andare al di là di una influenza fisica; se sono animate, non possono far male perché sono divinità e somigliano alle corde vibranti di una cetra:

Enn. II 3, 8, 7 = *Il.* VIII, 556-7.

Omero:

ἄστρα φαινὴν ἀμφὶ σελήνην
φαίνετ' ἀριπρεπέα, ὅτε τ' ἔπλετο νήνεμος αἰθήρ.

Plotino: [= ἄστρα] πρὸς τὸ ὅλον ἀριπρεπῆ καὶ πρὸς τὸ σημαίνειν ἐστί.

Omero anticipa Saffo (ἄστερες μὲν ἀμφὶ κάλαν σελάνναν). C'è qualcosa al mondo di meno allegorico della poesia di Saffo ? Ma l'epiteto omerico ἀριπρεπής si carica di valore semantico πρὸς τὸ σημαίνειν nella concatenazione universale (πρὸς τὸ ὅλον).

8. *Dèi e uomini.*

All'ignoto testo ionico citato da Plotino in II 9, 9, 22: οἳ ῥηϊδίως αἰτίας, φησίν, ἀποφεύξονται πρὸς ἀνθρώπων — al quale il gruppo w dei Mss. pone il segno di attenzione (ση') e che ritornerà in compagnia di Teognide in questa ricerca di fonti — si potrebbe far corrispondere, con un po' di buona volontà, *Od.* 1, 32:

ὦ πόποι, οἷον δή νυν θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται

nel senso che con la stessa facilità con cui i mortali accusano gli dèi delle sciagure dovute alla loro stoltezza, essi, per tutta risposta, sfuggono alle accuse degli uomini.

È una frase rovesciata.

9. *La statua di Efesto.*

Enn. III 2, 14, 27 = *Il.* I, 607-8.

Omero:

ἦχι ἑκάστῳ δῶμα περικλυτὸς...
Ἥφαιστος ποίησεν...

Plotino: οἷον ἀγάλματος μεγάλου καὶ καλοῦ εἴτε ἐμψύχου εἴτε καὶ τέχνῃ Ἡφαίστου γενομένου...

Più che di Omero, si tratta qui di una fonte orfica.

10. *La bellezza di Elena.*

Enn. III 3, 5, 42-43 = *Il.* III, 230.

Omero:

Ἰδομενεὺς δ' ἑτέρωθεν ἐνὶ Κρήτεσσι θεὸς ὡς ἕστηκ'

(*Il.* III, 230).

Plotino: οἷον καὶ τὸ τῆς Ἑλένης κάλλος πρὸς μὲν τὸν Πάριν ἄλλο εἰργάζετο, Ἰδομενεὺς δὲ ἔπαθεν οὐ τὸ αὐτό

(*Enn.* III 3, 5, 42-3).

Idomeneo non è Paride. Sta indifferente come un dio, il dio al quale Saffo paragona chi resti insensibile dinanzi alla sorridente bellezza. Tesi antideterministica.

(Cfr. invece Lucr., *De rer. nat.* I, 471-5.)

11. *La* πτῶσις *del tempo e la* πτῶσις *del fuoco.*

Enn. III 7, 11, 7 = *Il.* XVI, 112-113.

Omero:

Ἔσπετε νῦν μοι, Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι,
ὅππως δὴ πρῶτον πῦρ ἔμπεσε νηυσὶν Ἀχαιῶν
(*Il.* XVI, 112-3).

Plotino: ὅπως δὴ πρῶτον ἐξέπεσε χρόνος
(*Enn.* III 7, 11, 7).

Se v'è dipendenza da Omero, come amo credere, mi sembra di straordinario effetto il legame tra il momento drammatico dell'epos omerico, allorchè il fuoco lanciato da Ettore s'appicca alle navi greche e il momento metafisico plotiniano, allorchè il tempo si precipita dall'eterno: entra in gioco un potere senza pace, l'Anima, ... la quale prima d'ogni altra cosa temporalizza se stessa.

12. *Il brivido della contemplazione — come dinanzi allo sguardo tremendo di due nemici, Paride e Menelao, prima del duello.*

Enn. III 8, 11, 32 = *Il.* III, 342.

Omero: Θάμβος δ' ἔχεν εἰσορόωντας.

Plotino: Θάμβος μὴν ἂν ἔχοι τὸν ἰδόντα.

13. *L'anima, tra terra e cielo.*

Enn. IV 3, 12, 4-5 = *Il.* IV, 443.

Omero:

οὐρανῷ ἐστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει.

(Cfr. Verg. *Aen.* IV, 177).

Plotino: ἀλλ' ἔφθασαν μὲν μέχρι γῆς, κάρα δὲ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ.

(Cfr. *Enn.* V 8, 3, 29-30 e *Il.* III, 168; Plat., *Phaedr.* 248*a*)

Per esprimere la natura demonica e dionisiaca dell'anima umana la quale vogliosa della sua stessa immagine — contemplata nello specchio di Dioniso — è discesa sino alla materia, Plotino non trova immagine migliore di quella splendente di Omero (ammirata dall'autore del Sublime in IX, 4): la divina e umana Discordia, la dea dimenticata fonte della guerra, nella storia degli uomini e genesi della realtà, se intesa con la dialettica eraclitea: Eris che rizza il capo nei cieli e cammina su la terra. È un'immagine potente, da cui derivarono tante figurazioni medievali a partire dalla Donna Consolatrice di Boezio sino alla Natura di Alano di Lilla.

14. *Il ricordo, nelle anime, della vita passata e delle cose terrene.*

Enn. IV 3, 27, 12-3 = *Od.* XI, 570.

Omero: οἱ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἴροντο ἄνακτα.

Plotino: ἢ εἴ τι δικαιοσύνης ἐχόμενον.

L'espressione espunta da Harder [1] è ripresa dal Dodds che l'autentica su Omero.

15. *Ancora Eracle o i limiti della Memoria.*

Per amore di ordine, ripetiamo qui il parallelismo:

Enn. IV 3, 27, 13-14 = *Od.* XI, 601-3.

(Cfr. Plutarco, *De facie in orbe lunae*, 30).

16. *Il volto di Eretteo.*

Enn. IV 4, 43, 21 = *Il.* II, 547 (Cfr. *Od.* VII, 81).

Omero:

δῆμον Ἐρεχθῆος μεγαλήτορος, ὅν ποτ' Ἀθήνη θρέψε...

Plotino cita letteralmente l'Alcibiade [1] (132 *a*): εὐπρόσωπος γὰρ ὁ τοῦ μεγαλήτορος Ἐρεχθέως δῆμος.

17. *Voluttà corporee.*

Enn. IV 7, 8, 36 = *Od.* X, 555 (Cfr. *Il.* III, 446).

Omero: ψύχεος ἱμείρων.

Plotino: ἢ συμμέτρως ψύχεος ἱμερεῖ, ἢ μαλακοῖς τισι καὶ ἁπαλοῖς καὶ λείοις πελάσει ».

Si vuol qui dimostrare che il corpo, come tale, è refrattario alla virtù. Quanto alla temperanza, per esempio, esso non ne vuole affatto; e cerca invece « di essere gradevolmente influenzato da ciò che tocca e abbraccia, di godere d'un calore moderato, di una dolce freschezza, e di toccare oggetti dolci, teneri, levigati ». Il riferimento omerico è scoperta di Harder [2]: « Offenbar liegt — egli scrive — eine ethisierende Homerdeutung vor, Elpenor der Typ des Genüsslings, als Gegentyp zum σώφρων ».

Anche Paride, per me, è antitesi del saggio.

18. *Odiata dagli dèi.*

Enn V 1, 2, 27 = *Il.* XX, 64-65 (Cfr. *Verg. Aen.* VI, 462).

Omero:

οἰκία δὲ θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι φανείη
σμερδαλέ' εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοί περ.

Plotino: ὃ στυγέουσιν οἱ θεοί.

La materia tenebrosa del filosofo è l'Ade del Poeta.

19. *Il vanto delle origini — La nobiltà dello Spirito.*

Enn. V 1, 7, 26 = *Il.* XX, 241 (cfr. vv. 214, 390).

(Cfr. *Il.* VI, 145-149).

Omero:

ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὔχομαι εἶναι.

Plotino: ταύτης τοι γενεᾶς ὁ νοῦς οὗτος.

20. *La casa illuminata.*

Enn. V 3, 17, 29-32 = *Od.* XIX, 33-40. *Il.* XX, 95.

Omero:

πάροιθε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη, 33
χρύσεον λύχνον ἔχουσα, φάος περικαλλὲς ἐποίει. 34
κίονες ὑψός ἔχοντες 38
φαίνοντ' ὀφθαλμοῖσ' ὡς εἰ πυρὸς αἰθομένοιο· 39
Ἦ μάλα τις θεὸς ἔνδον οἳ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν. 40

Od. XIX, 33-40.

ἡ (Αθήνη) οἱ πρόσθεν ἰοῦσα τίθει φάος.

Il. XX, 95.

Plotino: ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ· τοῦτο γὰρ παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός· καὶ τότε χρὴ νομίζειν παρεῖναι, ὅταν ὥσπερ θεὸς ἄλλος εἰς οἶκον καλοῦντός τινος ἐλθὼν φωτίσῃ· ἢ μηδ' ἐλθὼν οὐκ ἐφώτισεν.

21. *L'occhio e l'aurora.*

Enn. V 5, 8, 6-9 = *Il.* VII, 421.

Omero:

Ἠέλιος μὲν ἔπειτα νέον προσέβαλλεν ἀρούρας,
ἐξ ἀκαλαρρείταο βαθυρρόου Ὠκεανοῖο
οὐρανὸν εἰσανιῶν

Plotino: ὥσπερ ὀφθαλμὸς ἀνατολὰς ἡλίου περιμένει· ὁ δὲ ὑπερφανεῖς τοῦ ὁρίζοντος (ἐξ ὠκεανοῦ φασιν οἱ ποιηταί) ἔδωκεν ἑαυτὸν θεάσασθαι τοῖς ὄμμασιν.

22. *La facile vita degli dèi.*

Enn. V 8, 4, 1 = *Il.* VI, 138. *Od.* IV, 805.

Omero: ...θεοὶ ῥεῖα ζώοντες.

Plotino: καὶ γὰρ τὸ ῥεῖα ζώειν.

(Cfr. Plut. *Mor.* 870 B).

23. *Dall'esilio alla patria.*

Enn. V 9, 1, 20-21 = Il motivo dei νόστοι — nella tematica dell'Odissea — e l'eunomia soloniana.

Plotino: ὥσπερ ἐκ πολλῆς τινος πλάνης εἰς πατρίδα εὔνομον ἀφικόμενος.

24. *La materia e i cieli. Proteo. Il danzatore.*

Enn. VI 1, 27, 18-20 = *Od.* IV, 417.

Omero:

πάντα δὲ γιγνόμενος πειρήσεται, ὅσσ' ἐπὶ γαῖαν
ἑρπετὰ γίγνονται, καὶ ὕδωρ καὶ θεσπιδαὲς πῦρ.

Plotino: εἰ δὲ οὐδὲν δέονται ἄλλου ἔξωθεν, αὐτὸ δὲ πάντα δύναται γίνεσθαι, σχηματιζόμενον, ὥσπερ ὁ τῇ ὀρχήσει πάντα αὑτὸν ποιῶν.

(Cfr. *Enn.* III 2, 17, 10; IV 4, 33, 5-30).

Si ricordi Luciano: «Il mito antico per me dice semplicemente che Proteo l'egizio non fu altri che un ballerino, un mimo, cioè, abile ad assumere ogni figura. Ma il mito prese poi un aspetto paradossale implicando la natura di lui quasi che Proteo si trasformasse realmente in ciò che imitava.»

(*De Saltatione*, 19).

25. *Ragione e follia.*

Tumulto di folla affamata placato dal saggio.

Enn. VI 4, 15, 23-26 = *Il.* III, 149; *Od.* XII, 332-339-342.

(Cfr. Arist., *Eth. Nic.* II, 9, 6; Verg., *Aen.* I, 148-155).
(Cfr. *Enn.* I 4, 15, 20-25).

Omero:

εἵατο δημογέροντες ἐπὶ Σκαιῇσι πύλῃσιν

(*Il.* III, 149).

ἔτειρε δὲ γαστέρα λιμός.
Εὐρύλοχος δ' ἑτάροισι κακῆς ἐξήρχετο βουλῆς·
κέκλυτέ μευ μύθων, κακά περ πάσχοντες ἑταῖροι·
λιμῷ δ' οἴκτιστον θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν.

(*Od.* XII, 332-339-342).

Virgilio: *Ac veluti in magno populo quum saepe coorta est*
seditio, saevitque animis ignobile vulgus,
iamque faces et saxa volant, furor arma ministrat:
tum pietate gravem ac meritis si forte virum quem
conspexere, silent, arrectisque auribus adstant;
ille regit dictis animos et pectora mulcet.

(*Aen.* I, 148-155).

Plotino: οἷον <ἐν> ἐκκλησίᾳ δημογερόντων καθημένων ἐφ' ἡσύχῳ συννοίᾳ δῆμος ἄτακτος τροφῆς δεόμενος καὶ ἄλλα ἃ δὴ πάσχει αἰτιώμενος τὴν πᾶσαν ἐκκλησίαν εἰς θόρυβον ἀσχήμονα <ἂν> ἐμβάλλοι.

Aristotele: ὅπερ οὖν οἱ δημογέροντες (ἐπὶ Σκαιῇσι) ἔπαθον πρὸς τὴν Ἑλένην, τοῦτο δὲ παθεῖν καὶ ἡμᾶς πρὸς τὴν ἡδονήν.

(*Eth. Nic.* II 9, 6).

26. *Erme policefale e Atena.*

Enn. VI 5, 7, 11-13 = *Il.* I, 194-8.

Omero: ἦλθε δ' Ἀθήνη
οὐρανόθεν·
στῆ δ' ὄπιθεν, ξανθῆς δὲ κόμης ἕλε Πηλεΐωνα,
οἴῳ φαινομένη...

Plotino: Εἰ δέ τις ἐπιστραφῆναι δύναιτο ἢ παρ' αὐτοῦ ἢ τῆς Ἀθηνᾶς αὐτῆς εὐτυχήσας τῆς ἕλξεως, θεόν τε καὶ αὐτὸν καὶ τὸ πᾶν ὄψεται.

27. *Gli dèi pellegrini nelle città degli uomini.*

Enn. VI 5, 12, 30-33 = *Od.* XVII, 485-6.

(Cfr. Platone, *Soph.*, 216 *c* e *Resp.* 381 *d*).

Omero:
Καί τε θεοὶ ξένοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσιν
παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστρωφῶσι πόλησς.

Plotino: Ἀλλ' οὗτοι μὲν οἱ θεοί, ὅτι παντοῖοι τελέθοντες ἐπιτρωφῶσι πόλησς, εἰς ἐκεῖνον δὲ αἱ πόλεις ἐπιστρέφονται καὶ πᾶσα γῆ καὶ πᾶς οὐρανός...

28. *Antropomorfismo.*

Enn. VI 7, 30, 25-29 = *Il.* V, 426 = *Od.* V, 92-3.
Il. I, 597.

(Cfr. *Symp.* 203 *b*; *Enn.* III 5, 9, 36-37).

Omero: μείδησεν δὲ πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.
(*Il.* V, 426).

Plotino: οἷα... μεθυσθεὶς ἐπὶ τοῦ νέκταρος καὶ ἐπὶ δαῖτα καὶ ἑστίασιν καὶ τὸ μείδησεν δὲ πατὴρ...

29. *Minosse, confidente di Zeus.*

Enn. VI 9, 7, 23-24 = *Od.* XIX, 178-9.

(Cfr. *Legg.* I, 624 *ab*; *Minos.* 319 *bc*).

Omero: ἔνθα τε Μίνως
ἐννέωρος βασίλευε Διὸς μεγάλου ὀαριστής.

Plotino: οἷαν ἴσως καὶ Μίνως ποιούμενος ὀαριστὴς τοῦ Διὸς ἐφημίσθη εἶναι.

Invocazioni e apostrofi alla maniera omerica:

Enn. IV 9, 4, 7; V 1, 6, 9-11. V 1, 34.

La figura dell'araldo omerico suggerisce l'immagine bella di IV 3, 13, 9.

Ma, sul tema della διάδοσις, ci sarebbe molto da dire, attraverso i bellissimi testi:

IV 4, 35, 43; IV 4, 24, 32-33; IV 4, 40; IV 4, 41; IV 4, 43; IV 9, 3, 6-9.

Inni Omerici

1. Illuminazione divina

In Cererem, 279

τῆλε δὲ φέγγος ἀπὸ χροὸς ἀθανάτοιο
λάμπε θεᾶς...
αὐχῆς δ' ἐπλήσθη πυκινὸς δόμος ἀστεροπῆς ὥς.

può corrispondere, secondo il Creuzer e il Bouillet, a V 3 17, 28-32:

τότε δὲ χρὴ ἑωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ· τοῦτο γὰρ παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός· καὶ τότε χρὴ νομίζειν παρεῖναι ὅταν ὥσπερ θεὸς ἄλλος εἰς οἶκον καλοῦντός τινος ἐλθὼν φωτίσῃ· ἢ μὴ δ' ἐλθὼν οὐκ ἐφώτισεν.

Ciclici.

Fondazioni di città.

In III, 2, 18, 17-18, Plotino osserva che dalla distruzione di città, quali Troia ecc., in vendetta di un ratto, si originano poi altre fondazioni (κτίσεις) di città nuove e fiorenti.

ESIODO

Di Omero, Plotino sentì la poesia e non sempre la tramutò in allegoria. A Esiodo, invece, Plotino tolse il mito, senza però mai nominarlo [1]. Un solo mito umano, dopo quello della triade divina: Pandora [2]. Ma gli apportò tali modificazioni — nota Pepin — che non si riconosce più il mito esiodeo. Invece di almanaccare altre possibili fonti, crediamo che Plotino non avesse alcuno scrupolo ad accomodare i miti al suo intento o a trattarli con certa negligenza [3].

Nel sistema gnostico — secondo la testimonianza di Tertulliano e di Ireneo — Gesù è una specie di Pandora. Il mito era stato interpretato diversamente da Plutarco (*De aud. Poet.* 23) e, anche dopo Plotino, avrà altre interpretazioni da Giuliano (*Discorso* VI, 194) e da Temistio (*Orationes* XXVI, 338). In breve, mentre per Esiodo (*Op.* 80-82) Pandora è, essa, « il dono di tutti gli dèi », per Plotino, invece, Pandora è tale ἐκ τοῦ δώρου καὶ πάντων; inoltre essa è plasmata non dall'Efesto esiodeo, ma da Prometeo che rappresenta la Provvidenza. Questo pezzo d'argilla indurito dall'acqua fu dotato di voce umana e di forma simile a

[1] Enn. IV, 3, 14, 1-17. [2] Su Pandora Sofocle scrisse un dramma satiresco, del quale ci è pervenuta una rappresentazione vascolare. Fidia la effigiò sulla base di Atena Parthenos. [3] Apollodoro, I, 7 = IV, 3, 14, 1-17. Cfr. Cornutus, *Theol. compendium*, 1881 (Lang), p. 31, 19 ss. Cornuto (Lucio Anneo) africano è maestro del poeta Persio, grammatico e filosofo: Ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ Ἑλληνικὴν Θεολογίαν παραδεδομένων.

quella delle dèe. Venere, le Grazie, e le dèe tutte le fecero doni. Epimeteo, saggio, rifiuta il dono di Prometeo, per vivere nel mondo dello Spirito (Così pure Imerio: *Eclogae*, p. 745, ed. Vernsdorf).

1. *Il fuso delle Moire* (Da Plat. *Resp.* 617 *d-e*, 620 *d-e*).

Enn. II 3, 15, 9-12 = *Theog.* 904-6.

(Cfr. *Theog.* 217).

Esiodo:

Μοίρας θ', ἧς πλείστην τιμὴν πόρε μητίετα Ζεύς
Κλωθώ τε Λάχεσίν τε καὶ Ἄτροπον, αἵ τε διδοῦσι
θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε.

Plotino: Πάντα δὲ ὁμοῦ γενόμενα καὶ οἷον συγκλωσθέντα διὰ τῆς μιᾶς τῶν λεγομένων Μοιρῶν δεδήλωται ἐπί τε ἑκάστων ἐπί τε τῶν ὅλων· ἡ δὲ Λάχεσις τοὺς κλήρους καὶ τὰ συμπεσόντα τάδε πάντως ἀναγκαῖον τὴν Ἄτροπον ἐπάγειν.

Quanto agli dèi, mentre l'Apollo plotiniano è di schietta ispirazione orfico-pitagorica (V 5, 6, 26-28), altre divinità terrene, come ad esempio Hestia e Demetra (IV 4, 27, 16-18) significanti appunto l'anima vegetativa della terra, sembrano piuttosto di tradizione esiodea.

2. *La prerogativa divina.*

Enn. III 3, 6, 16-17 = *Op.* 126.

Esiodo:

πλουτοδότας καὶ τοῦτο γέρας βασιλήιον ἔχοντας.

(Cfr. Plutarco, *Moralia*, 361 B, 417 B).

Plotino: ἢ θεὸς ἂν ἔχοι... τοῦτο τὸ γέρας.

3. *La Giustizia e Zeus.*

Enn. V 8, 4, 39-42 = *Op.*, 256-257.

Esiodo:

> Ἡ δέ τε παρθένος ἐστὶ Δίκη, Διὸς ἐκγεγαυῖα
> κυδρή τ' αἰδοίη τε θεοῖς οἱ Ὄλυμπον ἔχουσι.

Plotino: Διὰ τοῦτο δὲ οὐδεμία μείζων, καὶ ἡ αὐτοεπιστήμη ἐνταῦθα πάρεδρος τῷ νῷ τῷ συμπροφαίνεσθαι, οἷον λέγουσι κατὰ μίμησιν καὶ τῷ Διὶ τὴν Δίκην.

4. *Il balzo dell'anima.*

Enn. VI 4, 16, § 128 = *Theog.* 281.

Esiodo: ἔκθορε Χρυσάωρ τε μέγας καὶ Πήγασος ἵππος.

Plotino: καὶ τοίνυν αὕτη τοῦ παντὸς οὖσα κόσμου νοητοῦ καὶ ἐν τῷ ὅλῳ τὸ μέρος ἀποκρύπτουσα οἷ ἐξέθορεν ἐκ τοῦ παντὸς εἰς μέρος.

5. *Il caos fantastico dei poeti e la primordialità dell'Uno.*

Enn. VI 8, 11, 16 = *Theog.* 116.

Esiodo: Ἦ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ'.

Plotino: ὥσπερ τι χάος.

SENOFANE

1. *Creazione silenziosa e facile del Tutto.*

Enn. V 8, 7, 24-25;
III 8, 4, 12-13 = *Fr.* 24, 25 (Diehl).
III 2, 2, 41-42.

Senofane: οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ' ἀκούει

(Fr. 24).

ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο, νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει

(Fr. 25).

(Cfr. Hom., *Il.* X 550; XXIV 337; *Od.* XI 109; XII 323).

Plotino: ἐποίει τόδε ἀψοφητί, ὅτι πᾶν τὸ ποιῆσαν καὶ οὐσία καὶ εἶδος· διὸ ἄπονος καὶ οὕτως ἡ δημιουργία.

(V 8, 7, 24-25).

καὶ ἡ γένεσις ἡ ἐμὴ ἐκείνων οὐδὲν πραξάντων

(III 8, 4, 12-13).

ῥᾷστα διοικοῦσαν τόδε τὸ πᾶν τῇ οἷον παρουσίᾳ

(III 2, 2, 41-42).

(Cfr. Eschilo, *Suppl.*: πᾶν ἄπονον δαιμόνιον, v. 98).

TEOGNIDE

1. *Nessuna responsabilità divina.*

Enn. II 9, 9, 22 = *El.* I, 833-4 (835-6); 867-8; 1033-4 (Diehl, fasc. 2 e 3, 1950).

Teognide:	οὐδέ τις ἡμῖν	833 (835)
	αἴτιος ἀθανάτων, Κύρνε, θεῶν μακάρων.	834 (836)
	οὐκ ἔστι θνητοῖς πρὸς ἀθανάτους μαχέσασθαι	687
	οὐδὲ δίκην εἰπεῖν· οὐδενὶ τοῦτο θέμις.	688
	... θεῶν δ' εἱμαρμένα δῶρα	1033
	οὐκ ἂν ῥηϊδίως θνητὸς ἀνὴρ προφύγοι.	1034

Plotino: οἱ ῥηιδίως αἰτίας, φησίν, ἀποφεύξονται πρὸς ἀνθρώπων [1].

[1] A questo accostamento tra Plotino e Teognide pensò anche E. De Places, consultato dall'amico D. Frangipane. Li ringrazio entrambi.

2. *Ex malo bonum.*

Enn. III 2, 5, 6-7 = *Sentenze* 526.

Teognide: ἡ πενίη δὲ κακῷ σύμφορος ἀνδρὶ φέρειν.

Plotino: πενίαι δὲ καὶ νόσοι τοῖς μὲν ἀγαθοῖς οὐδέν, τοῖς δὲ κακοῖς σύμφορα.

(Cfr. Enea di Gaza, *Teofrasto*, ed. M. E. Colonna, Napoli, 1958, p. 30).

3. *Il problema del male. Il governo dei tristi e la rabbia della signoria.*

Enn. III 2, 7, 29-33 = *El.* I, 289-90; 315-17.

Teognide:

Νῦν δὲ τὰ τῶν ἀγαθῶν κακὰ γίνεται ἐσθλὰ κακοῖσιν
ἀνδρῶν ἡγέονται δ' ἐκτραπέλοισι νόμοις.

(289-290)

πολλοί τοι πλουτοῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται
ἀλλ' ἡμεῖς τούτοις οὐ διαμειψόμεθα
τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον...

(315-317)

Plotino: Ἀλλ' ὅταν πρὸς τοὺς ἐναντίους τὴν παράθεσιν τῶν κακῶν τις θεωρῇ, πένητας ἀγαθοὺς καὶ πονηροὺς πλουσίους καὶ πλεονεκτοῦντας ἐν οἷς ἔχειν δεῖ ἀνθρώπους ὄντας τοῦς χείρους καὶ κρατοῦντας, καὶ ἑαυτῶν καὶ τὰ ἔθνη καὶ τὰς πόλεις.

(Cfr. III 2, 6, 11-15; 7, 29-33; IV 4, 44, 10-11; IV 8, 5, 28).

ARCHILOCO

1. *Anima e mondo.*

Enn. IV, 3, 9, 36-39 = Fr. 21 (23) E. Diehl, fasc. 3 (282, Lasserre, Paris 1958).

Archiloco: ψυχὰς ἔχοντες κυμάτων ἐν ἀγκάλαις

Plotino: Κεῖται γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνεχούσῃ αὐτὸν καὶ οὐδὲν ἄμοιρόν ἐστιν αὐτῆς, ὡς ἂν ἐν ὕδασι δίκτυον τεγγόμενον ζῴη, οὐ δυνάμενον δὲ αὐτοῦ ποιεῖσθαι ἐν ᾧ ἐστιν.

2. *L'uomo e il bruto.*

Enn. I 1, 7, 20-21 = Fr. 86 (93) Diehl, (225, Lasserre); 89 (86) Diehl, (168 Lasserre).

(Cfr. Plat., *Resp.* 365 *c* 5; 590 *a* 9; 588 *c* 7).

SIMONIDE

1. *Privilegio divino.*

Enn. III 3, 6, 16-17 = Fr. 4, 7-8 in *Anth. lyr.* V (E. Diehl).

Simonide:

θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας, ἄνδρα
δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι.

Plotino: ἢ θεὸς ἂν ἔχοι, φαίη τις ἄν, τοῦτο τὸ γέρας.
(Cfr. *Hes. Op.* 126).
Il tramite è Platone, *Prot.* 341 *e*.

2. *La pace del Tutto.*

Enn. V 1, 2, 14-17 = Fr. 13 (Diehl).

Simonide:

Κέλομ', εὖδε βρέφος, εὐδέτω δὲ πόντος, εὐδέτω
ἄμετρον κακόν.

Plotino: Ἥσυχον δὲ αὐτῇ ἔστω μὴ μόνον τὸ περικείμενον σῶμα καὶ ὁ τοῦ σώματος κλύδων, ἀλλὰ καὶ πᾶν τὸ περιέχον· ἥσυχος μὲν γῆ, ἥσυχος δὲ θάλασσα, καὶ ἀὴρ καὶ αὐτὸς οὐρανὸς...

(Cfr. Augustini *Confessiones*, IX, 10, 25).

PINDARO

1. *Doni dolci di grazia.*

Enn. II 9, 13, 8 = *Ol.* I, 48.

Pindaro:

χάρις δ', ἅπερ ἅπαντα τεύ-
χει τὰ μείλιχα θνατοῖς...

(Cfr. *Ol.* IX, 82; XIII, 11).

Plotino: αἳ δὴ πάντα μείλιχα τεύχουσιν αὐτοῖς.

2. *Il dio non è invidioso.*

Enn. II 9, 17, 16-17 = *Pyth.* VIII, 71-72.

Pindaro:

θεῶν δ' ὄπιν
ἄφθονον αἰτέω, Ξένάρκες, ὑμετέραις τύχαις.

Plotino: ὅτι μὴ θέμις φθόνον ἐν τοῖς θεοῖς εἶναι.

(Cfr. IV 8, 6, 12-13).

3. *La salita verso il vero « io » e l'« essere ».*

Enn. VI 7, 30, 37-38 = *Pyth.* 2, 72.

Pindaro: γένοι', οἷος ἐσσὶ μαθών.

Plotino: ἡμεῖς αὐτοῖς εἰς τὸ βέλτιστον ἑαυτῶν ἀνάγοντες ἑαυτούς.

(Cfr. I 4, 9, 28-30).

4. *Felicità, nell'iniziazione misterica.*

Enn. I 6, 6, 3; 7, 33
Enn. IV 4, 45, 32-33 } = Fr. 137 (Schröder).

Pindaro:

ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν'
εἶσ' ὑπὸ χθόν'·
οἶδε μὲν βίου τελευτάν,
οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν.

Plotino:

Διὸ καὶ αἱ τελεταὶ ὀρθῶς αἰνίττονται

(I 6, 6, 3)

μακάριος ὄψιν μακαρίαν τεθεαμένος

(I 6, 7, 33)

ὁ δ' ἀγαθὸς καὶ οἶδε, καὶ οὗ δεῖ ἅπεισι, καὶ γινώσκει πρὶν ἀπιέναι οὗ ἀνάγκη... οἰκεῖν, καὶ εὔελπίς ἐστιν, ὡς μετὰ θεῶν ἔσοιτο.

(IV 4, 45, 30-33).

POESIA DRAMMATICA

Plotino trasse dal teatro qualcosa di più che la espressione poetica e l'immagine o qualche testo preciso; egli ne sentì lo spirito, la scena, la commedia umana, gli attori; ne soffrì il πάθος e la catastrofe: « il morire dei mortali » !

Quanto ai grandi Tragici, egli conosceva anche qualche frammento di tragedia perduta (es. La *Melanippe* di Euripide); pur nel rarissimo uso dei loro testi mostrò di avvertire la somma grandezza poetica della Tragedia greca; e non ne fece mai uso allegorico.

Da Eschilo sembra che tragga l'idea della *Suada,* la figura dell'araldo alla vigilia della grande sentenza e l'ispirazione della fuga ch'è il motivo delle Eumenidi; da Sofocle accetta e invera filosoficamente l'intuizione mistica dell'*Edipo a Colono* su la sacertà di ogni luogo ove approdi un affanno umano; accoglie quel poetico accostamento tra occhio e sole che domina nell'*Antigone*, a contrasto col buio de la caverna

(vv. 103-4: χρυσέας ἁμέρας βλέφαρον; v. 879: τόδε λαμπάδος ἱερὸν ὄμμα); da Euripide — quello delle Baccanti — trae il senso delle cose ineffabili vietate ai profani: ἄρρητ' ἀβακχεύτοισιν εἰδέναι βροτῶν, oppure i θεοῦ χοροὺς κρυφαίους (v. 472); la dolcezza della vita superna: ἐκεῖ χάριτες, ἐκεῖ δὲ πόθος (v. 414) il senso sacro della notte: νύκτωρ τὰ πολλά· σεμνότητ' ἔχει σκότος (v. 486); lo sbigottimento di fronte all'arcano: οὕτως ἐκπεπληγμέναι φόβῳ; il flauto boschereccio di Pan: καὶ Πανὸς ἕδρας, ἔνθ' ἔχει συρίγματα.

Di tal genere, se non tali appunto, sono le ispirazioni che Plotino deriva dalla conoscenza dei Tragici. Ma anche se si tratta di sole coincidenze fortuite, potremo ora mostrare alcuni testi più precisi.

ESCHILO

1. *Sacrifici umani.*

Enn. I 4, 7, 27 = *Eu.* 305

Eschilo: πρὸς βωμῷ σφαγείς.

Plotino: ὅτι παρὰ βωμοῖς τέθνηκεν.

2. *Il governo divino.*

Enn. II 9, 9, 23 = *Suppl.* Parodo.

Eschilo: ..τείνουσιν πόροι..

Suppl., 92-93

Plotino: (θεοὶ) πάντα ἄγοντες τάξει ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος.

3. *Macchine per pesare le anime.*

Enn. V 9, 66, 21-24 = *Psicostasia*, tragedia perduta.

Plotino: οὐκ ὠθοῦσα οὐδὲ ταῖς πολυθρυλλήτοις μοχλείαις χρωμένη (V 9, 6, 22-23).

SOFOCLE

1. *Il luogo sacro.*

Enn. I 8, 14, 36-7 = *Oed. Col.*, 54.

Sofocle: χῶρος μὲν ἱρὸς πᾶς ὅδ' ἔστ'.

Plotino: πᾶς δὲ ὁ χῶρος ἱερός.

2. *Prigionieri in lacci d'oro.*

Enn. I 8, 15, 25 = *El.* 837-8.

Sofocle: χρυσοδέτοις ἕρκεσι κρυφθέντα.

Plotino: οἷα δεσμῶταί τινες χρυσῷ κρύπτεται.

3. *La Giustizia paredra di Zeus.*

Enn. V 8, 4, 41-42 = *Oed. Col.*, 1381-2.

Sofocle:

εἴπερ ἐστὶν ἡ παλάφαιτος
Δίκη ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις

(Cfr. Esiodo, *Theog.* 902).

EURIPIDE

1. *Le dee della terra.*

Enn. IV 4, 27, 15-16 = Fr. 178 in Macr. *Sat.* I, 23.

Euripide:

καὶ γαῖα μῆτερ· Ἑστίαν δὲ σ' οἱ σοφοὶ
βρωτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι.

Plotino: ἣν δὴ Ἑστίαν καὶ Δήμητραν ἐπονομάζουσιν ἄνθρωποι θείᾳ φήμῃ.

2. *Cammino silenzioso.*

Enn. IV 4, 45, 26-28 = *Troades* 886-888 (Ed. Grégoire).

Euripide:

> Ζεὺς εἴτ' ἀνάγκη φύσεως, εἴτε νοῦς βροτῶν
> προσηυξάμην σε· πάντα γὰρ δι' ἀψόφου
> βαίνων κελεύθου, κατὰ δίκην τὰ θνητὰ ἄγεις.

Nel *De Is.* (c. 75; 381 B) Plutarco cita letteralmente il v. 888 e le ultime parole del v. 887. Cfr. altresì *Mor.* 1007 C.

Plotino: οὕτω θαυμαστῶς ἔχει δυνάμεως καὶ τάξεως τόδε τὸ πᾶν γινομένων ἁπάντων ἀψόφῳ κελεύθῳ κατὰ δίκην ἣν οὐκ ἔστι φυγεῖν οὐδενί.

3. *Espero e la Giustizia.*

Enn. I 6, 4, 10-12 / VI 6, 6, 39-41 } = *Melanippe*, fr. 486 Nauck [2].

(Cfr. Arist., *Eth. Nic.* E 3, 1129 *b*, 28-29; anche in *Athen.* XII, 546).

Euripide: versi ricostruiti dal Meineke *ex Aristotele.*

Plotino: α) ὡς καλὸν τὸ τῆς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης πρόσωπον, καὶ οὔτε ἕσπερος οὔτε ἑῷος οὕτω καλά.

β) ἧς (= δικαιοσύνης) ὡς ἀληθῶς καλὸν τὸ πρόσωπον καὶ οὔτε ἕσπερος < οὔθ' ἑῷος οὕτω καλὰ >... ἀλλ' οἷον ἄγαλμά τι νοηρόν.

4. *Il mondo è intriso nell'anima, quasi rete nel mare.*

Enn. IV 3, 9, 36-39 = Pap. Ox. VI (Fr. LVII, v. Suppl. eur. von Arnim, p. 59).

Euripide, qui, nel frammento mutilo dell'*Hypsipyle*, nomina insieme la πότνια θεῶν e il φάος ἄσκοπον αἰθέρι πρωτογενές. E altrove: « vedi quell'etere infinito che è in

alto e chiude tutt'intorno la terra con le sue liquide braccia ? Quello ritieni Zeus, quello credi Dio ». (fr. 491, cfr. fr. 593, Crizia (?). Lo stesso Euripide in *Suppl.* 531, 1140 afferma lo stesso concetto che in Atene ebbe suggello nell'inscrizione per i morti di Potidea: « L'etere ha accolto le loro anime e i corpi la terra ». La distinzione di origine orfico-pitagorica tra περιέχον e περιεχόμενον, suggerì forse a Plotino il suo ἐχόμενος ἀλλ' οὐκ ἔχων a preludio del passo splendido:

κεῖται γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνεχούσῃ αὐτὸν καὶ οὐδὲν ἄμοιρόν ἐστιν αὐτῆς, ὡς ἂν ἐν ὕδασι δίκτυον τεγγόμενον ζῴη, οὐ δυνάμενον δὲ αὐτοῦ ποιεῖσθαι ἐν ᾧ ἐστιν· ἀλλὰ τὸ μὲν δίκτυον ἐκτεινομένης ἤδη τῆς θαλάσσης συνεκτέταται, ὅσον αὐτὸ δύναται. (*Enn.* IV 3, 9, 36-39).

ADESPOTA

1. *Preghiera e non preghiera.*

Enn. IV 4, 42, 5 = *Alcib. II*, 143 *a*.
(Cfr. *Antologia graeca Adespota* 466, p. 217, Jacobsii).

Anonimo:

Ζεῦ βασιλεῦ, τὰ μὲν ἐσθλά, φησί, καὶ εὐχομένοις καὶ ἀνεύκτοις
ἄμμι δίδου, τὰ δὲ δειλὰ καὶ εὐχομένοις ἀπαλέξειν[1].

Plotino: ἀλλὰ καὶ μετ' εὐχῆς γίνεσθαί τι δοτέον καὶ εὐχῆς ἄνευ παρ' αὐτῶν.

2. *La prosopopea dell'Universo e una iscrizione fidiaca.*

Plotino: ἐμὲ πεποίηκε θεός.

(*Enn.* III 2, 3, 20-21).

Φειδίας Χαρμίδου υἱὸς Ἀθηναῖος μ' ἐποίησεν
(alla base della statua di Zeus Olimpico ad Elis).

[1] ἀπαλέξειν Burnet; ἀπάλεξον Creuzer.

LUCREZIO

1. *Il saggio e la morte.*

Enn. I 4, 7, 27 = Lucrezio, *De rer. nat.* III, 874-5 (Ernout). (Cfr. Usener, *Epicurea* nº 578: εἰ σοφὸς ἀνὴρ ταφῆς φροντιεῖ).

Lucrezio:

... quamvis neget ipse
credere se quemquam sibi sensum in morte futurum.

Plotino: κακὸν οἰήσεται αὐτῷ τὸν θάνατον.

2. *Il fondo amaro delle cose.*

Enn. II 3, 17, 23-24 = *De rer. nat.* IV, 1133-34.

Lucrezio:

nequiquam, quoniam medio de fonte leporum
surgit amari aliquid quod in ipsis floribus angat.

Plotino: ἄγριον καὶ ἐξ ὕλης χείρονος οἷον ὑποστάθμης τῶν προηγουμένων πικρὰς καὶ πικρὰ ποιούσης.

3. *Vox clamantis in deserto.*

Enn. III 8, 9, 26-28 = *De rer. nat.* IV, 563-4.

Lucrezio: *Praeterea verbum saepe unum perciet auris*
omnibus in populo

Plotino: ὥσπερ εἰ φωνῆς κατεχούσης ἐρημίαν ἢ καὶ μετα τῆς ἐρημίας καὶ ἀνθρώπους ἐν ὁτῳοῦν τοῦ ἐρήμου στῆσάς οὗς τὴν φωνὴν κομιεῖ πᾶσαν καὶ αὖ οὐ πᾶσαν.

(*Enn.* III 8, 9, 26-28).

... ὥσπερ δὲ φωνῆς οὔσης κατὰ τὸν ἀέρα πολλάκις καὶ λόγου ἐν τῇ φωνῇ οὗς μὲν παρὸν ἐδέξατο καὶ ἥσθετο καὶ εἰ ἕτερον θείης μεταξὺ τῆς ἐρημίας, ἦλθε καὶ πρὸς αὐτὸ ὁ λόγος καὶ ἡ φωνή...

(VI 4, 12, 1-4; Cfr. VI 1, 5, 5-6).

4. *L'abitudine logora la maraviglia del mondo.*

Enn. IV 4, 37, 6-11 = *De rer. nat.* II, 1026-1039.

Lucrezio:

Sed neque tam facilis res ulla est, quin ea primum
difficilis magis ad credendum constet, itemque
nil adeo magnum neque tam mirabile quicquam,
quod non paulatim mittant mirarier omnes.
Suspicito coeli clarum purumque colorem,
quaeque in se cohibet, palantia sidera passim,
lunamque et solis praeclara luce nitorem ;
omnia quae nunc si primum mortalibus extent,
ex improviso si sint obiecta repente,
quid magis his rebus poterat mirabile dici,
aut minus ante quod auderent fore credere gentes ?
Nil, ut opinor : ita haec species miranda fuisset.
Quam tibi iam nemo, fessus satiate videndi,
suspicere in coeli dignatur lucida templa !

Plotino: Ἀλλ' ἡμεῖς τὰ μὲν συνήθη οὔτ' ἀξιοῦμεν ζητεῖν οὔτ' ἀπιστοῦμεν, περὶ δὲ τῶν ἄλλων τῶν ἔξω τοῦ συνήθους δυνάμεων ἀπιστοῦμέν τε ὡς ἔχει ἕκαστον, καὶ τῷ ἀσυνήθει τὸ θαυμάζειν προστίθεμεν θαυμάσαντες ἂν καὶ ταῦτα, εἰ ἀπείροις αὐτῶν οὖσιν ἕκαστόν τις προσφέρων ἐξηγεῖτο αὐτῶν τὰς δυνάμεις.

(IV 4, 37, 6-11).

5. *Origine empirica e origine ideale del fuoco.*

Enn. VI 7, 11, 38-39 = *De rer. nat.* V, 1099-1101.

Lucrezio:

et micat interdum flammai fervidus ardor,
mutua dum inter se rami stirpesque teruntur.
Quorum utrumque dedisse potest mortalibus ignem.

Plotino: πῦρ — πόθεν γάρ; οὐ γὰρ ἐκ παρατρίψεως, ὡς ἄν τις οἰηθείη.

6. *Il tormento dell'unione impossibile.*

Enn. VI 7, 34, 14-16 } = *De rer. nat.* IV, 1111.
VI 9, 8, 29-30 }

Lucrezio: *nec penetrare et abire in corpus corpore toto*

Plotino: μίμησις δὲ τούτου καὶ οἱ ἐνταῦθα ἐρασταὶ καὶ ἐρώμενοι συγκρῖναι θέλοντες...
... σώμασι μὲν γὰρ σώματα κωλύεται κοινωνεῖν ἄλλοις.

Minori *loci paralleli* sono i seguenti:

Enn. IV 4, 30, 28-30 = Lucanus, *Phars.*, VI, 443-4
Enn. II 3, 9, 31-39 = Seneca, *Ad Luc.*, 41, 5
(Cfr. V 1, 2, 20-22).
Enn. V 8, 10, 41-45 = Anonimi, *de Sublimitate*, XVI, 2
Enn. V 5, 3, 9-13 = Apuleius, *Met.*, XI, 8-12
Enn. I 4, 8, 1-2 = Marcus Anton. Aur. (ed. W. Theiler, Zürich, 1951), VII, 33, 1 (p. 160-161)
Enn. III 2, 17, 12-16 = Id. XI, 18, 4 (p. 264-5)
= Id. XI, 18, 24 (p. 268-9)
= Id. XII, 12 *a*, 1 (p. 282-3)
= Id. IX, 4 (p. 208-9)
Enn. III 2, 8, 26-28 = Id. IX, 38 (p. 222-3)
= Id. IV, 26, 3 (p. 84-5)
Enn. I 4, 7, 19-21 = Id. IV, 48, 1 (p. 94-5)
Enn. III 2, 11, 13 = Id. IV, 42, 4 (p. 142-3).

CONCLUSIONE

Abbiamo mostrato un certo numero di testi poetici ai quali Plotino più o meno direttamente e più o meno verisimilmente potrebbe essersi riferito. Che un poeta sia citato già da Platone o da Aristotele, questo non prova, di per sé, che Plotino non abbia avuto conoscenza diretta della fonte. Ch'egli trasformi a suo modo la fonte sino a lasciarne solo una fievole eco, questo è dovuto al grande potere di assimilazione e alla forza della personalità di Plotino. Ma non si può negare a Plotino una conoscenza letteraria anche più completa di quella che poté ricevere nelle scuole di Alessandria e nell'ambiente. Non era, sì, un maestro di retorica, ma era un uomo completo. In tutti i casi, Plotino è di per se stesso un temperamento poetico e, più dei testi riportati o imitati o parafrasati o semplicemente accennati non fosse altro che per una parola o un giro di frase, importano le sue pagine poetiche. Su queste i filologi non si sono fermati abbastanza e i comuni lettori mal riescono a sceverare dalla selva enneadica queste pagine immortali che sembrerebbero cadute dalla penna di Platone. Si è fuorviati dagli stessi titoli enneadici e porfiriani che sono solo una vaga traccia. Né la traccia risponde ai trattati, né i trattati alla traccia. Ma nella diatriba enneadica — che è un tipo a sé stante — la poesia è versata a piene mani. Non la poesia dei poeti, ma la poesia in sé quale categoria eterna. Come a proposito dell'arte bene ha detto il De Kayser che Plotino ha elaborato una teoria non di un'arte ma dell'Arte, così, in questa nostra ricerca, ci siamo convinti che Plotino non è un Plutarco che riversa una filatessa di testi, ma è uno spirito poetico che sente la poesia del mondo, ha l'entusiasmo per la filosofia e per i suoi dèi — i divini, beati filosofi, Platone sopratutto — come Lucrezio.

Poeta, dunque. E s'interessa al poeta, nell'atto del suo creare. Alla Bontà, all'Unità, all'Essere, al Pensiero, va aggiunta la Bellezza e la Poesia. Dio era paragonato al Poeta, nel trattato di Origene ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς. Non è la mitica Moira che assegna le sorti. È Dio stesso autore del dramma dell'universo (δράματος λόγος εἷς, ἔχων ἐν αὑτῷ πολλὰς μάχας), autore della sinfonia dell'universo avente i suoni gravi e i suoni acuti (III 2, 16, 36. 41). L'esigenza metafisica dell'unità ha un suo corrispondente estetico: il *simplex dumtaxat et unum* della poetica oraziana (III 2, 17, 74).

AL DI LÀ DEL MITO E DELLA POESIA

Il Silenzio

Plotino dice: « Un musico tratta la sua lira finché gli è dato usarne; altrimenti, o la muterà con un'altra o rinuncerà non solo ad usare quella lira, ma si asterrà proprio dal suonare più oltre su di una lira, poiché ha ben altro da fare, senza la lira; e non badando neppure che essa gli giace dappresso, canterà senza accompagnarsi a strumento alcuno » (I 4, 16, 23-27). Mito e poesia sono come due cetre diverse. Plotino le ha usate, ma senza crederle indispensabili. Tra le armonie mute e le armonie manifeste, egli preferisce le prime che sono, del resto, la fonte delle altre. È d'accordo con Eraclito (ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττον [1]); prelude a Keats:

Heard melodies are sweet, but those unheard
are sweeter; therefore, ye soft pipes, play on;
not to the sensual ear, but, more endear'd,
pipe to the spirit ditties of no tone.

[1] Diels, *Vorsokr.* I, p. 162, 10; 22 B 54 = *Enn.* I 6, 3, 28-29: Αἱ δὲ ἁρμονίαι αἱ ἐν ταῖς φωναῖς αἱ ἀφανεῖς τὰς φανερὰς ποιήσασαι...

Canti senza cetra. Musiche senza parole. Silenzio. L'estasi è una filosofia senza mito, senza poesia, senza parola. La filosofia del silenzio. Nelle Enneadi la invocazione del silenzio è continua. Chi non ricorda la pagina mirabile che commosse Sant'Agostino e i mistici di tutti i tempi ?

Ἥσυχον δὲ αὐτῇ ἔστω μὴ μόνον τὸ περικείμενον σῶμα καὶ ὁ τοῦ σώματος κλύδων, ἀλλὰ καὶ πᾶν τὸ περιέχον· ἥσυχος μὲν γῆ, ἥσυχος δὲ θάλασσα καὶ ἀὴρ καὶ αὐτὸς οὐρανὸς ἀμείνων.

(V 1, 2, 14-17).

« Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae et aquarum et aëris, sileant et poli, et ipsa sibi anima sileat et transeat se non cogitando...

(*Confessiones*, IX, 10, 25).

La stessa armonia delle sfere « tantus et tam dulcis sonus » (Cicerone) ha un senso puramente metaforico, per Plotino; « le anime degli astri sono beate in sé, in virtù della loro aspirazione all'unità, e son proprio come corde di lira che mosse concordemente cantano una armoniosa canzone » (IV 4, 8, 50). Ma è un concerto silenzioso. Non c'è la Sirena di cui parla Platone, descrivendo il fuso delle Parche (*Resp.* X, 617). Il silenzio cosmico è la facile e creatrice contemplazione dell'Anima e somiglia all'anima di un grande albero che ne governa la vita, senza travaglio, tacitamente (ἀπόνως, ἀψόφως: IV 3, 4,27).

V'è nell'universo una potenza e un ordine mirabile, perché per una via segreta e nascosta, tutto risponde a una divina giustizia, e ognuno va al suo posto come se fosse tratto da corde. Solo il saggio vi arriva liberamente.

Uno dei più grandi poeti della mia terra ha espresso mirabilmente l'infinito del silenzio. È Giacomo Leopardi, un neoplatonico del sec. XIX. Io ho gravi ragioni per crederlo lettore amoroso delle *Enneadi* perché ho trovato nelle sue poesie e nelle *Operette morali* molti tratti plotiniani. Nel-

l'Idillio « *L'Infinito* » sembra commentare liricamente l'alta filosofia del silenzio:

e sovrumani
silenzi e profondissima quiete
io nel pensier mi fingo; ove per poco
il cor non si spaura. E come il vento
odo stornir tra queste piante, io quello
infinito silenzio a questa voce
vo comparando: e mi sovvien l'eterno...

All'eterno anche Plotino giunse per via di silenzio come Pascal. Il rumore — dice lo Schuhl — è connesso all'alterità. Il silenzio dell'Uno si ruppe con la caduta nella dualità e nella molteplicità. Bisogna ricostituirlo. Plotino è un creatore di silenzio, di poesia, di contemplazione, di beatitudine. Certamente alla base delle sue astrazioni c'è un'immagine viva. Egli pose attenzioni ai grandi alberi, alle fonti, ai mari, alle stelle. Leggendo quest' antico m'è tornata in mente l'immagine di Cecov nella novella *Lo studente*. L'unimatà è come una catena che valica tutti i tempi, tutti gli spazi. Basti che tu ne tocchi un capo e la vibrazione si trasmette come un brivido, all'altro capo. Ma la immagine, o amici, non è usata la prima volta da Cecov. È di Plotino, IV 4, 41, 1-6:

Καὶ γίνεται τὸ κατὰ τὴν εὐχὴν συμπαθοῦς μέρους μέρει γενομένου, ὥσπερ ἐν μιᾷ νευρᾷ τεταμένῃ· κινηθεῖσα γὰρ ἐκ τοῦ κάτω καὶ ἄνω ἔχει τὴν κίνησιν. Πολλάκις δὲ καὶ ἄλλης κινηθείσης ἄλλη οἷον αἴσθησιν ἔχει κατὰ συμφωνίαν καὶ τῷ ὑπὸ μιᾷ ἡρμόσθαι ἁρμονίᾳ.

Plotino attinse alle sue fonti. — Ma poi fu fonte lui stesso e, come dice Dante, un fonte

che spande di parlar sì largo fiume.

La sua onda, fresca e pura, entrò nel gran fiume cristiano e umano. E molti, coscienti, vi attinsero. A integrare, occorrono altri *Entretiens*: Plotino come fonte.

OPERE CONSULTATE

1. L. Couturat, *De Platonicis mythis*, Parisiis, 1896.
2. V. Brochard, *Le mythe dans la philosophie de Platon*, in « L'année philosophique », XII, 1901.
3. J. A. Stewart, *The myths of Plato*, London, 1905.
4. A. Diès, *La transposition platonicienne*, in « Annales Inst. Sup. de Philos. de Louvain », II, 1913.
5. K. Reinhardt, *Platons Mythen*, Bonn, 1927.
6. P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, Paris, 1930.
7. L. Robin, *Platon*, Paris, 1935.
8. E. de Places, *Citations et paraphrases de poètes chez Démosthène et Platon*, in « Mélanges Navarre », Toulouse, 1935.
9. L. Robin, *Quelques survivances dans la pensée philosophique des Grecs d'une mentalité primitive*, in « Revue des Études grecques », XLIX, 1936, pp. 255-92.
10. P. Boyancé, *Le culte de Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937.
11. P. Stoecklein, *Ueber die philosophische Bedeutung von Platons Mythen*, in « Philologus », Suppl. Bd. XXX, 3, Leipzig, Dieterich, 1937.
12. H. W. Thomas, Ἐπέκεινα. *Untersuchungen über das Ueberlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons*, Würzburg, Triltsch, 1938.
13. A. Levi, *I miti platonici su l'anima e i suoi destini*, Lodi, 1939.
14. J. Moreau, *L'âme du monde, de Platon aux stoïciens*, Paris, 1939.
15. P. Louis, *Les métaphores de Platon*, Paris, 1945.
16. N. Lafranque, *Le mythe de dauphin*, in « Bulletin de l'Université de Toulouse », Tolosa, 1946.
17. P. M. Schuhl, *La fabulation platonicienne*, Paris, 1947.
18. A. de Marignac, *Imagination et dialectique, Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon*, Paris, 1951.
19. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956.

Harder[1] = Harder, *Plotins Schriften übersetzt*, Leipzig 1930-1937, 5 voll. (I edizione).

DISCUSSION

M. Harder: Pater Cilento hat sein Thema mit einer Wärme und einer inneren Beteiligung angefasst, die wir alle aus seiner bewunderungswürdigen Plotinübersetzung kennen. Die Diskussion seines Vortrages ist freilich besonders schwierig, weil es naturgemäss eine Fülle von einzelnen Stellen behandelt und in Zusammenhänge einstellt. Man darf vielleicht zwei Hauptgruppen bei der Betrachtung unterscheiden: die auf Dichtung und Dichter bezüglichen Stellen lohnen eine mehr philologische Betrachtung; wo der Mythos berührt wird, ist das Philosophische hereingezogen. Schon die blosse Zusammenstellung dieses Materials, die uns P. Cilento gegeben hat, erinnert daran, dass sehr viele Dinge für Plotin als Ausgangspunkte gegeben sind — Dinge, auf die wir gemeinhin viel zu wenig achten. Was das Philologische betrifft — also die Dichter-Zitate — so sehen wir Plotin auf der Höhe der zeitgenössischen Bildung. Der Homertext steht ihm mit vollkommener Freiheit zur Verfügung, sodass sich ihm oft in ganz abstrakten Zusammenhängen ganz konkrete Homerzitate einstellen, die der Sache ein Licht und eine besondere Farbigkeit geben.

Viele von den Dichterzitaten, die P. Cilento berührt hat, waren zuvor schon agnostiziert; unter den neuen Funden ist nun aber eine Stelle der näheren Betrachtung bedürftig: II 9, 9, 22. Es heisst dort: ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ ἄνωθεν ἐφορῶντες, οἳ ῥηιδίως αἰτίας, φησίν, ἀποφεύξονται πρὸς ἀνθρώπων... « Sie, die Götter, entgehen leicht den Vorwürfen, die von Seiten der Menschen kommen, denn sie führen alles in Ordnung von Anfang bis Ende herab ». Die Worte ῥηιδίως ... ἀποφεύξονται in Verbindung mit dem φησίν weisen auf ein Zitat, was auch Henry-Schwyzer in ihrem Apparat feststellen: « locus auctoris nobis ignoti ». — Nun führt Pater Cilento einige Theognis-Verse an, neben 833/4 und 687/8 vor allem 1033/4:

θεῶν δ' εἱρμαρμένα δῶρα
οὐκ ἂν ῥηιδίως θνητὸς ἀνὴρ προφύγοι.

Sicher entspricht dem Ausdruck θεῶν δ' εἱρμαρμένα δῶρα bei Theognis der Halbsatz bei Plotin II 9, 9, 23 μοῖραν ἑκάστῳ τὴν προσήκουσαν διδόντες κατὰ ἀμοιβὰς βίων τοῖς προυπηργμένοις ἀκόλουθον... Es steht zwar hier nichts davon, dass die Götter den Vorwürfen leicht entkommen werden — ἀποφεύξονται — Dies Stichwort, auf die Götter bezogen, fehlt in dem von P. Cilento angezogenen Text. Trotzdem scheint mir dies Dichterzitat der plotinischen Formulierung ausserordentlich nahe zu kommen, und ich bin geneigt, diese Identifizierung anzuerkennen.

Nun ist natürlich sehr überraschend, wenn Theognis unter den « Quellen », also unter den Plotin von Hause aus zur Verfügung stehenden Dichtern erscheint. Das liess mich gleich auf diese Stelle achten — denn im Übrigen beschränkt sich der Kreis der Dichtung, über die Plotin verfügt, auf altes Epos, Tragödie und ein paar sogenannte Lyriker — aber das sind meist Verse, die wie das berühmte Simonides-Zitat aus Platon zu entnehmen waren. Hiergegen haben Sie einen Protest eingelegt und haben ausgeführt che non sia Platone ma sia Plotino stesso. Ma come si può stabilire questo ? Che non abbia trovato questa citazione Teognidea in Platone è sicuro — ma che abbia letto il poeta stesso, mi pare difficile a provare.

P. Cilento: Alla scoperta di questa fonte (II 9, 9, 22) eran volte tutte le mie speranze. Il φησίν non può, questa volta, aver per soggetto Platone, perchè l'espressione è ionica; ma è segno certo di una citazione. Dobbiamo limitarci alla letteratura ionica, a cagione del ῥηιδίως, ovvero cercare, dove che sia, persino tra i cori tragici, il concetto, ed appellarci a un confuso ricordo di Plotino ? Se cominciamo da Omero, troveremo già un vago sentore di questo testo in *Od.* I, 32 là dove Giove osserva che gli uomini sono assai facili a incolpare gli dèi di quelle sciagure che, in definitiva, sono conseguenze delle loro stesse azioni. Non si può escludere che Plotino, citando a memoria, rovesci la frase: con altrettanta facilità gli dèi sfuggono alle umane accuse ! E' una ritorsione. E Plotino usa farne. Non manca qualche

riscontro verbale: ad αἰτίας plotiniano corrisponde l'omerico αἰτιόωνται. Il citato luogo di Teognide mi appare più vicino al concetto plotiniano della decisa affermazione della irresponsabilità degli dèi: οὐδέ τις ἡμῖν αἴτιος ... θεῶν. Gli uomini combattono invano contro gli dèi. È un sacrilegio chieder conto di qualcosa agli Immortali. E, infine (e qui il testo mi ha impressionato) il mortale non sfuggirà facilmente ai destini assegnati dagli dèi: οὐκ ἂν ῥηιδίως ... προφύγοι. In Teognide abbiamo tutte e due le prospettive: l'umana, la divina. Stolto l'uomo che, pesantemente, accusa il dio. Saggio il dio che sfata facilmente la protesta degli uomini. Non ho mancato di esaminare altre fonti, sian pure doriche ed attiche, per trovare un concetto analogo. Nulla. Certo non vorrei affatto insistere su questa derivazione; e riconosco che non si tratta, comunque, di una conoscenza diretta. Ma non potevano i versi sentenziosi del poeta gnomico esser passati a proverbio ? Anche a noi accade di capovolgere i proverbi, di contaminarli l'uno con l'altro, di trasporli o rovesciarli. È nel genio di Plotino questo modo di usare liberamente di ogni fonte. Quanto al resto, ho parimente coscienza che molti tra i testi da me riportati non sono più che *loci paralleli,* semplici coincidenze e non fonti letterarie. Cosciente come sono dei limiti tra filologia (scienza) e letteratura (arte), offro alla discussione una messe di testi, ma credo che si tratti assai raramente di « fonti » in senso stretto: va da sè che Plotino fu esperto di poesia e di letteratura, ma non fu certo un alessandrino. Non fu, soprattutto, un retore. Se Omero fu universalmente imparato a memoria dai fanciulli, non comprendo come si possa dire che anche la conoscenza di Omero venisse a Plotino per l'intermedio di Platone. Perchè negare la conoscenza diretta del poeta sovrano e degli altri poeti a uno che fu, lui stesso, poeta ?

M. Theiler: Ich kann nicht Substanzielles zufügen, muss aber doch sagen, dass mich Herr Cilento sehr beeindruckt hat mit dieser Zuweisung. Er hat ja gleich nachher noch eine Theognis-Stelle genannt, die insofern interessant ist, als sie für die Lesart Plotin III 2 [47] 5, 7 von Belang ist: soll man σύμφορα oder

συμφορά lesen ? Beides gibt zunächst einen Sinn; ich glaube, die Parallele von Pater Cilento entscheidet tatsächlich endgültig für σύμφορα, und der Zusammenhang ist doch wohl klar, sodass das Bedenken, ob Theognis als dem Plotin vorschwebend angenommen werden kann, damit dahinfällt. Das ionische ῥηιδίως weist auch metrisch auf ein episches Zitat. Natürlich haben wir viele Epen verloren, auch solche aus dem Kreise des Plotin, von denen wir Proben in der *Vita* haben. Aber φησί deutet auf eine alte autoritative Stelle. Dass diesmal kein Plato-Zitat gegeben wurde, merkten die Höhrer an der Form. Also auch in dieser Kleinigkeit möchte Pater Cilento Recht haben. Die Frage ist, ob er auch in der grossen Sache recht hatte; aber davon will ich jetzt nicht sprechen.

M. Schwyzer: Ich glaube, auch im Namen von Pater Henry sprechen zu dürfen, wenn wir als Editoren des Textes Pater Cilento für seine Beiträge die grösste Dankbarkeit bezeugen, und zwar nicht bloss wegen der Stelle II 9, 9, 22, deren Zurückführung auf Theognis mich bis jetzt noch nicht überzeugt hat, sondern auch wegen der vielen andern Stellen, die Pater Cilento erhellt hat. In einem Punkte gestatte ich mir, vom Referenten abzuweichen. Die Vertrautheit Plotins mit dem Texte aller dieser Dichter scheint mir unwahrscheinlich. Sicher hat er das Simonides-Zitat in III 3, 6, 17 aus Plat. *Prot.* 341 e geholt. Aber selbst Homer, den er doch wohl präsent gehabt hatte, bezieht er manchmal aus Platon. So geht ταύτης τοι γενεᾶς V 1, 7, 27 über Plat. *resp.* 547 a auf Hom. Z 211 und ὅπως δὴ πρῶτον ἐξέπεσε in III 7, 10, 7 über Plat. *resp.* 545 d auf Hom. II 113 zurück. Eine Stelle aus der Melanippe des Sophokles (Plot. I 6, 4, 11) stammt aus Aristot. *eth. Nic.* E 3, 1129 b 28. Ähnliches gilt auch für die Vorsokratikerfragmente. Obschon wir drei Heraklit-Zitate nur noch aus Plotin gewinnen können, dürfen wir uns doch nicht einen Plotin vorstellen, der noch einen Heraklit-Text in Händen hat. Dass sogar eine Aristophanesstelle von Plotin zitiert wird, nämlich *Vögel* 1576 in II 9, 3, 20, hat Harder, *Gnomon* 24, 1952, 182 entdeckt. Doch auch hier möchte

ich bezweifeln, dass Plotin Aristophanes wirklich gelesen hat. Schwierig ist es manchmal, die Grenze zwischen Zitat und poetischer Diktion zu ziehen. Poetische Floskeln können dem Autor auch einfliessen, ohne dass er sich ihrer Herkunft immer bewusst ist.

P. Henry: Seul un poète-né comme le Père Cilento pouvait nous rendre présent Plotin poète. Cette poésie, vous l'avez montré, est liée à son élan métaphysique et vous avez admirablement marqué que c'était, en fin de compte, dans le silence de la contemplation qu'elle débouchait. Je ne connais aucun ouvrage, aucun article qui nous ait révélé cet aspect de Plotin. Vous nous présentez un Plotin plus humain, voué sans doute à la pensée, au *Logos,* mais attentif avant tout à l'inexprimable.

Vous avez parlé de l'*Eros*. Je voudrais signaler un texte qui me surprend, parce qu'il sort des catégories habituelles de Plotin. Dans la conclusion de VI 8 [39], où il décrit l'Un en termes très libres et très humains, il dit de lui καὶ ἐράσμιον, ce qui est normal, mais il continue καὶ ἔρως ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρως (15, 1), ce qui dans le vocabulaire et dans le style de Plotin, si proprement extravagant: l'Un non pas objet d'ἔρως mais sujet d'ἔρως. Tout le contexte est étonnant, mais ce mot plus encore que le reste.

M. Dodds: I should like to say how much I admired Father Cilento's very sensitive and delicate study of the difference between the Plotinian use of myth and the Platonic; I thought he handled the subject beautifully. And I should like to ask one question, about the derivation of the two views of the « double Heracles » which Plotinus presents at the end of I 1 [53] 12. Father Cilento quoted it, but he did not discuss its origin. Plotinus first says that Homer *appears* to split Heracles into εἴδωλον and αὐτός, and then offers a different, symbolic interpretation, which seems to be his own—at least I have not come across it anywhere else. The other view is found in an earlier essay, IV 3 [27] 27, and in Plutarch, *de facie* 944f, where Homer's αὐτός, is explained as the νοῦς and his εἴδωλον as the lower soul οἷον ἴχνη τινὰ βίου καὶ ὀνείρατα διαφυλάττουσα. I think the Plo-

tinian passages and the one in Plutarch must have some connection; but a direct borrowing from Plutarch seems improbable. If Heinze was right in holding that the whole of the myth in the *de facie* goes back to Xenocrates, then Xenocrates might well be Plotinus' source also; Heinze's thesis has, however, been doubted in recent years, e.g. by Hamilton (*Cl. Quart.* 28, 24 ff.). Cumont thought that not only is this interpretation Pythagorean but the Homeric passage itself is a Pythagorean interpolation (*Lux Perpetua* 190); but for the last I find his grounds a little weak. I should be glad to know Cilento's opinion.

M. Dörrie: Ich möchte Herrn Padre Cilento meinen herzlichen Dank für diese wirklich reichhaltige Untersuchung aussprechen! Nun möchte ich aber versuchen, von folgendem Gesichtspunkt eine Variation beizutragen, die vielleicht fruchtbar werden kann: wir müssen uns dessen bewusst sein, dass die Dichtung, die Plotin vorlag, für ihn scharf in zwei Gruppen zu scheiden war. Die eine, von der er überzeugt sein musste, dass ein für alle Zeiten gültiger Wahrheitsgehalt in ihr enthalten ist, und die andere, die nicht vom unvergänglichen Logos erfüllt ist, und die darum mehr und mehr in Vergessenheit versinkt. Der ersten Gruppe ist auf jeden Fall Homer und die orphischen Gedichte zuzurechnen. Von den *Orphika* war man überzeugt, sie seien ebenso alt oder womöglich noch älter als Homer; so gelangten auch diese Gedichte zu jener Hochschätzung, die man allem Uralten zubilligte. Später sind dann die λόγια in gleicher Weise gewertet worden. Nun wird man bei der Auswertung dessen, was Plotin der alten Literatur entnahm, ein gutes Stück weiterkommen, wenn man sich diese Frage vorlegt:

Wo stand Plotin vor der Notwendigkeit, sein eigenes Denken mit dem Logos, der aus den uralten Schriften spricht, in Einklang zu bringen? Und wo bringt er literarische Anspielungen als gelegentliche Illustrationen oder Beispiele an, ohne zugleich die Autorität des unabänderlichen Logos in die Waagschale zu werfen? — Das Letztere gilt gewiss für alle die zahlreichen Übereinstimmungen, die Padre Cilento mit Theognis, den Tra-

gikern usw. nachweist — kurz mit allen Dichtungen, die nicht im eben skizzierten Sinn als archaisch und zugleich kanonisch galten.

Von diesem allgemeineren Gedanken aus möchte ich auf ein an sich winziges Detail hinlenken: das ist die Stelle, die Padre Cilento aus dem Sophokles notiert, OC 1381/82

... εἴπερ ἔστιν ἡ παλαίφατος
Δίκη ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις.

Diese Verse hat Padre Cilento vollkommen richtig mit Plotin V 8 [31] 4 in Beziehung gesetzt; freilich muss man dort den weiteren Zusammenhang, etwa Zz. 35-45 hinzunehmen. Der unzweifelhafte Anklang, der hier besteht, darf nun aber nicht einfach notiert werden, ohne dass man sich klar macht, dass für den Platoniker das Verständnis notwendig von Platons *Nomoi* IV 716 A her begründet wurde: ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῷ δὲ ἀεὶ συνέπεται Δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός... Das ist eine jener Kern-Stellen, die ein Platoniker stets gegenwärtig hat; und wer die genannte Plotin-Stelle, V 8, 4, 36 ff. liest, merkt bald, dass Plotin mehr und mehr auf jene Stelle aus den *Nomoi* hinlenkt. Das, was er sagen will, wird durch die Nomoi-Stelle recht exakt ausgedrückt. Überraschenderweise weist Plotin dann aber nicht auf Platon, sondern auf Sophokles; das ist festgenagelt durch die Übereinstimmung von ξύνεδρος bei Sophokles und πάρεδρος bei Plotin.

Beabsichtigt ist dabei gewiss nichts weiter als eine Illustration; es ist die Rede davon, dass die αὐτοεπιστήμη durch ihr συμπροφαίνεσθαι, ihr Gleichzeitig-Erscheinen zur πάρεδρος, zur Beisitzerin des νοῦς wird. Zehn Zeilen vorher war das unüberhörbar in den *Nomoi* verankert worden. Dort fiel das Wort συνέπεσθαι, womit die Verbindung zwischen Sophokles und Platon geknüpft wird. Dann folgte die nicht zu überhörende Übereinstimmung des Ausdruckes ὥσπερ ὁ παλαιὸς λόγος mit dem sophokleischen παλαίφατος.

Kurz, entweder von Plotin selbst, oder (was wahrscheinlicher ist) schon vor ihm ist diese Nomoi-Stelle mit den Versen aus Sophokles harmonisiert worden; dabei überhörte man, dass die beiden Stellen ja garnicht ganz übereinstimmen, sondern wertete alles gleich Klingende aus, um — wieder einmal — bestätigt zu finden, dass der Logos stets sich selbst gleich sei.

Zugleich fand hier Plotin (oder sein Vorgänger) in den Sophokles-Versen ein Bindeglied zwischen Platons Wortlaut in den *Nomoi* und einer Vorstellung, die schon Xenokrates in Worte gekleidet hatte: nach ihm ist Δίκη (die Sophokles als Beisitzerin des Zeus rühmt) das zweite Prinzip neben Zeus als dem ersten (Xenokrates, fragm. 2; vgl. P. Boyancé, « Xénocrate et les Orphiques », *Revue des études anciennes*, 50 (1948) 218-231), — und natürlich kann das zweite Prinzip immer nur κατὰ μίμησιν, in der *Imitatio* zum ersten Prinzip stehen. Es hat sich hierüber wohl eine eingehende Diskussion entfacht, sodass ein Belesener die Sophokles-Stelle zur Erklärung mit herbeizog. — Ich möchte nur davor warnen, die Sophokles-Stelle so, als wäre sie unmittelbar von Plotin gelesen oder herangezogen worden anzusehen, man muss zum Verständnis dazwischen noch *Nomoi* IV 716 einschalten.

M. Dodds: This business about Δίκη ξύνεδρος or πάρεδρος appears also, does it not, in other texts of the fourth century ? I seem to remember the speech which is not by Demosthenes against Aristogeiton mentioned also this relationship of Δίκη and Zeus (*Dem.* 25, 11). « Orpheus » is there cited as authority for it; but whether we should call it « Orphic » or not, it is surely in any case a commonplace of the period.

M. Dörrie: Ja « commonplace » gewiss, denn die Übereinstimmung besteht schon zwischen Platon und Sophokles; sicher also schon ein Gemeinplatz schon im ausgehenden vierten Jahrhundert wie Demosthenes bezeugt. Haben wir in einer orphischen Schrift eine Parallele ?

M. Dodds: I believe we have *Hymn. Orph.* 62, 1 ss.

P. Henry: Vous nous avez invité à nous exprimer sur un point central de votre exposé: l'utilité de rechercher les sources.

Si je ne me trompe, vous partagez l'idée de M. Harder que la recherche des sources est presque un mythe et que l'entreprise n'est pas sans danger. Je ne sais si, pour la défense même de nos *Entretiens*, je ne dois pas signaler que cette recherche philologique a fait apparaître, dans votre exposé encore, l'extraordinaire originalité de Plotin. C'est par contraste que l'étude de ses sources nous fait reconnaître le génie propre d'un auteur. La même chose peut se dire des successeurs de Plotin, un Augustin par exemple, par rapport à Plotin lui-même. Ce n'est pas la première fois que la recherche des sources d'un auteur est considérée comme l'abaissant. Je crois au contraire que, presque chaque fois, le caractère spécifique de cet auteur apparaît plus nettement. L'erreur serait de croire qu'il n'est que la somme de ses sources, parce que par là-même nous le réduisons à néant, comme vous l'avez dit dans une formule heureuse. De sorte que, sur ce point, je me sens tout à fait d'accord avec M. Harder et avec le Père Cilento.

M. Harder: Wenn ich alle diese Stellen betrachte, die Pater Cilento uns zusammengestellt hat, so komme ich zum Eindruck, dass Plotin doch eine sehr lebendige Beziehung zur griechischen Poesie hatte. Wenn man mit Mark Aurel vergleichen wollte, mit dem einzigen, mit dem man ihn hier vergleichen könnte, so wäre doch gewiss festzustellen, dass eine derartige Fülle von Poesie dort nicht entfernt anzutreffen ist. Aber da wir das Glück haben, einen Kenner Mark Aurels unter uns zu haben, möchte ich mir gestatten, Herrn Theiler darüber zu befragen.

M. Theiler: Das ist sicher nicht der Fall, denn er hat nachweislich seine poetischen Zitate aus Sammlungen übernommen, hat ihnen gewiss gelegentlich einen spiritualisierten Sinn gegeben. Pater Cilento hat trefflich herausgestellt, wie die Worte bei Plotin einen neuen Klang bekommen in einem ethischen oder überethischen Zusammenhang. Wundervoll hat er dargestellt die Sehnsucht, das Heimweh, das Gefühl des Unendlichen und doch eben dann das schliessliche Zentrieren in einen innern Punkt. Selbst also *Platonopolis* hat er als einen Mythus der Seele aufgefasst. Etwas übertrieben könnte man sagen: er hat den Mythus des

Plotin uns dargelegt; aber es ist berechtigt einmal diesen mythischen Plotin mitzubetrachten, wo unsere *Entretiens* bis jetzt mehr die andere Seite, wie er sich als Philosoph der Kaiserzeit an eine grosse Tradition angeschlossen hat, hervorgehoben haben. Ob die letzte Wahrheit vielleicht in der Mitte liegt, kann man sich fragen. Aber es wäre schade, den grossartigen Eindruck, den Pater Cilento erweckt hat, durch den Schein einer Zweifelsfrage zu verdunkeln.

M. Armstrong: I should like to associate myself with what Mr. Theiler has just said. I think he has, perhaps come nearer than any of us to expressing what is really valuable in Father Cilento's paper, that in it which perhaps did not bulk very large in the discussion because it is not something one can easily discuss, but to which we shall return all of us again and again in the years to come when we are studying Plotinus. I would like perhaps to add this: that though I understand and sympathize with Father Cilento's reasons for omitting what he calls admirably with Bréhier the dynamic images, in a way I regret this because it is in them that the personal poetry of Plotinus, to me, reaches its highest expression. If I had to produce evidence to any sceptical hearer or reader that Plotinus was in his way a poet and a great one, it is I think, to the great dynamic images that I should direct him, the image of the dancer, or the image of body in soul like the net in the sea, which has always seemed to me one of most amazing imaginative achievements.

P. Cilento: Per me *Platonopolis* ha un valore puramente simbolico. È nient'altro che un simbolo, come la « città » di Sant'Agostino. Porfirio (*Vita Plot.* 12, 1-12) dice: « molti cortigiani per invidia o per qualch'altro motivo impedirono l'esecuzione del progetto ». Pensate voi che si trattasse di un progetto veramente concreto e reale ?

M. Harder: Ciò ch' è chiaro per un uomo intellettuale, non va bene spesso per i cortigiani. Credo che la cosa ha molto valore storico; ma mi pare che l'imperatore abbia detto di no.

P. Cilento: Per me, Plotino non aspettava questo consenso.

M. Harder: Ein Anzeichen dafür, dass der Plan konkrete Gestalt gewann, erblicke ich in der Ablehnung durch den Kaiser! Es war ja nicht nur so, dass da ein Zirkel Platon treiben — und etwa in symbolischer Form sich eine *politeia* nennen wollte — das brauchte der Kaiser nicht abzulehnen. Die Schenkung von etwas Land war etwas ganz Alltägliches für jene Zeit. Wenn Plotin darum bat, etwas Land zu bekommen, so war das eine Kleinigkeit, gesehen von den Verwaltungspraktiken des kaiserlichen Hofes aus. Deswegen stehen hinter der Tatsache der Ablehnung Bedenken ernsterer Art. Ich komme immer wieder darauf zurück: es war ein Kreis von Senatoren, der Plotin durchgesteuert hat durch diese irdische Welt — und es wird dieser Kreis von Senatoren gewesen sein, die auch dies Unternehmen — die Platonopolis — äusserlich und organisatorisch stützen wollten. Und als erklärter Feind des Senats gab Gallien seine Zustimmung dazu nicht. Porphyrios spricht aus, dass sie dort den Acker bebauen wollten — wenn Wilamowitz das so versteht, man wollte dort eine *villeggiatura* einrichten, so ist das, gemessen an dem Ausdruck im Griechischen, zu wenig. Man müsste es sich vorstellen als ein heidnisches Kloster mit angeschlossener Landwirtschaft — und einen solchen Stützpunkt wollte der Kaiser den Senatoren, denen er misstraute, gewiss nicht zugestehen.

P. Henry: Il serait intéressant de relire un chapitre sur l'ἀναχωρεῖν du Père Festugière dans son livre sur la religion personnelle chez les Grecs (*Personal Religion among the Greeks,* Sather Lectures, 1952, Berkeley, 1954, p. 59 sqq.). Il montre qu'à partir de l'époque impériale, en dehors aussi des cercles stoïciens, un lien étroit est perçu entre le fait de se retirer de la vie publique et le fait de se retirer spirituellement à l'intérieur de l'âme. Se retirer de la vie politique c'est en même temps la condition d'un recueillement intérieur. M. Harder parlait de monastères païens. Dans un rapport sur les récents *Travaux néoplatoniciens* au Congrès Budé de Tours et de Poitiers de 1953 (voir *Actes du Congrès*, 1954, p. 240) M. Courcelle signalait que les communautés de philosophes néoplatoniciens pouvaient avoir

préparé le succès, à Rome, de communautés monastiques chrétiennes. Ce sont deux éclairages sur cette question de « monastères païens ».

M. Hadot : Il peut être intéressant de rappeler que M. Theiler avait dit dans sa conférence que tout l'aspect politique de Platon est absent des *Ennéades*.

P. Henry : Oui, mais fonder *Platonopolis,* ce serait se retirer de la vie politique dans des conditions idéales, monastiques, comme dit M. Harder. Il n'y a pas contradiction, au contraire.

P. Cilento : Al ringraziamento che devo per tutti i contributi farò seguire, ora, alcune osservazioni. Non potevo discutere i passi citati senza risparmio e perciò sono grato al Signor Dodds per la indicazione del passo plutarcheo (*De facie* 944 f) che serve a illuminare i passi plotiniani su la figura duale di Heracles e plurale di ogni uomo che viene al mondo (I 1, 12; IV 3, 27 e 32; VI 4, 16). È il problema della verace essenza dell'uomo. Il vero « io » è l'anima, per Plutarco come per Plotino. Noi dobbiamo, a questa preziosa segnalazione del Dodds, la probabile fonte di un altro luogo plotiniano (I 1, 1) che di solito si fa risalire solo ad Aristotele (*De anima,* I, 4, 408 a). Ma qui anche Plutarco, che io consulto nella recentissima edizione curata da Cherniss ed Hembold, esprime lo stesso concetto di Plotino (*Plutarch's Moralia* XII, Loeb, 406/1957): αὐτός τε γὰρ ἕκαστος ἡμῶν οὐ θυμός ἐστιν οὐδὲ φόβος οὐδ' ἐπιθυμία. Questo testo, come Cherniss nota, somiglia all'inizio delle *Enneadi*. È grave oggetto di meditazione teologica l'espressione plotiniana su l'Uno, che P. Henry così acutamente richiama: καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρως ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρως (VI, 8, 15, 1). Siam pur sempre all'amore greco, di se stesso, non all'agape, cristiana, dell'altro. Nel capitolo seguente l'oggetto dell'amore è più chiamare accentuato οἷον ἑαυτὸν ἀγαπήσας. Oltre a questo, il P. Henry ha toccato il cuore dell'argomento e, per così dire, la ragione stessa del nostro convegno, con le sue riflessioni sul « limite delle fonti »: « L'erreur serait de déclarer qu'un auteur est équivalent à ses sources. » Sono pienamente d'accordo con lui. Il mio dubbio, se mai, era

teorico: e questi stessi *Entretiens* lo dissolvono interamente. Se ho richiamato a fonte della immagine della «rete nel mare» (IV 3, 9) — che, d'accordo con il Signor Armstrong, trovo intensamente poetica — una espressione euripidea (*Pap. Oxyr.* VI, p. LVII, v. *Suppl. Eur.* V, Arnim, p. 59), io ho creduto solo di mostrare attraverso le espressioni parallele e indipendenti del poeta e del filosofo, che la concezione plotiniana dell'anima che tiene il mondo alto nelle sue braccia aveva un precorrimento poetico, in virtù di quella plotiniana unità delle anime che Gœthe chiamerà affinità elettive. Null'altro. A completare la mia concezione del mito plotiniano vorrei accennare a *Platonopolis* (*Vita*, 12). Non sembri paradossale ch'io ne neghi la consistenza storica e ne faccia una figurazione mitica checché ne dica Porfirio. Anche qui c'è, dietro, Platone. Della città platonica Jaeger fa, in definitiva, un mito: mito che adombra una riforma morale. La riforma politica sarebbe venuta, se mai, dopo, cioè in una nuova società capace d'innalzarsi a quell'idea, in una società di cittadini filosofi. A me sembra che lo spirito della *Politeia* sia in questo testo: Capisco, disse; tu vuoi accennare alla città che esiste solo nei nostri discorsi; giacché credo che non esista in nessun luogo del mondo. Ma ne esiste forse un esemplare nel cielo, per chi voglia contemplarla e governarsi in conformità di esso. Del resto poco importa se la nostra città esiste o esisterà dove che sia; certo è di questa soltanto, e non di nessun'altra, che egli si occuperà (*Resp.* 592 a b; cf. *La città platonica* di Giovanni Pugliese Carratelli in «La parola del passato» I, 1946, pp. 6-21).