

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

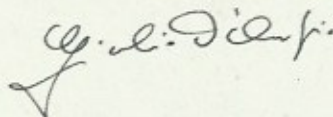
Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale (DISPAC)

Dottorato in 'RICERCHE E STUDI SULL'ANTICHITÀ,  
IL MEDIOEVO E L'UMANESIMO. SALERNO' (RAMUS)

*curriculum* n. 2 «Filosofia dell'età antica, tardo-antica, medievale e umanistica» (FITMU)

XXXIII ciclo

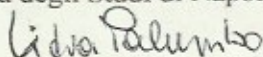
Coordinatore: Chiar.mo Prof. GIULIO D'ONOFRIO



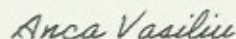
Tesi di dottorato realizzata in convenzione di co-tutela internazionale  
tra il Dottorato in 'Ricerche e Studi sull'Antichità, il Medioevo e l'Umanesimo. Salerno' (RAMUS)  
e Sorbonne Université – Paris IV, Centre Léon Robin (Francia)

Il Neoplatonismo di Ermia di Alessandria: uno studio sugli  
*In Platonis Phaedrum Scholia*

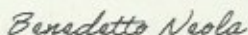
Tutor: Chiar.ma Prof.ssa LIDIA PALUMBO  
(Università degli Studi di Napoli)



Tutor: Chiar.ma Prof.ssa ANCA VASILIU  
(Sorbonne Université / CNRS)



Dottorando: Benedetto Neola





## UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale (DISPAC)

Dottorato in 'RICERCHE E STUDI SULL' ANTICHITÀ,  
IL MEDIOEVO E L'UMANESIMO. SALERNO' (RAMUS)

*curriculum* n. 2 «Filosofia dell'età antica, tardo-antica, medievale e umanistica» (FITMU)

XXXIII ciclo

Coordinatore: Chiar.mo Prof. GIULIO D'ONOFRIO

Tesi di dottorato realizzata in convenzione di co-tutela internazionale  
tra il Dottorato in 'Ricerche e Studi sull' Antichità, il Medioevo e l'Umanesimo. Salerno' (RAMUS)  
e Sorbonne Université – Paris IV, Centre Léon Robin (Francia)

## Il Neoplatonismo di Ermia di Alessandria: uno studio sugli

### *In Platonis Phaedrum Scholia*

Tutor: Chiar.ma Prof.ssa LIDIA PALUMBO  
(Università degli Studi di Napoli)

Tutor: Chiar.ma Prof.ssa ANCA VASILIU  
(Sorbonne Université / CNRS)

Dottorando: Benedetto Neola

Anno Accademico 2019/2020

**ÉCOLE DOCTORALE V**

**Laboratoire de recherche Centre Léon Robin (UMR 8061)**

**RICERCHE E STUDI SULL'ANTICHITÀ,  
IL MEDIOEVO E L'UMANESIMO. SALERNO (RAMUS), XXXIII Cycle**

**T H È S E**

pour obtenir le grade de

**DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ  
DOTTORE DI RICERCA DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO**

Discipline : Philosophie / Filosofia dell'età antica, tardo-antica, medievale e umanistica (FITMU)

Présentée et soutenue par :

**Benedetto NEOLA**

le : 23 février 2021

**Le Néoplatonisme d'Hermias d'Alexandrie : une étude sur  
les *In Platonis Phaedrum Scholia***

**Sous la direction de :**

Mme Lidia PALUMBO – Professeur en Histoire de la philosophie antique, Université de Naples « Frédéric II »

Mme Anca VASILIU – Directrice de recherche, CNRS et Sorbonne Université

**Membres du jury :**

Mme Lidia PALUMBO – Professeur en Histoire de la philosophie antique, Université de Naples « Frédéric II »

Mme Anca VASILIU – Directrice de recherche, CNRS et Sorbonne Université

Mme Loredana CARDULLO – Professeur en Histoire de la philosophie antique, Université de Catane

M. Riccardo CHIARADONNA – Professeur en Histoire de la philosophie antique, Université de Rome III

Mme Fabienne JOURDAN – Directrice de recherche, CNRS et Sorbonne Université

M. Laurent LAVAUD – Professeur en Philosophie antique, École Normale Supérieure de Lyon



#### SUJET DE LA THÈSE.

Notre thèse de doctorat est une étude du *Commentaire sur le Phèdre* d'Hermias d'Alexandrie (V après J. C.), à savoir, le seul commentaire ancien sur le *Phèdre* de Platon qui a survécu de l'Antiquité. Notamment, nous offrons une étude approfondie du premier livre du *Commentaire* dont nous donnons, ensuite, la première traduction italienne avec commentaires.

#### STRUCTURE DE LA THÈSE.

Notre thèse est organisée en trois parties.

La première partie s'intitule *L'école d'Alexandrie* et se compose de trois chapitres, avec paragraphes et sous-paragraphes, dans lesquels nous dressons un tableau précis du contexte à la fois historique et philosophique dans lequel se situe la figure d'Hermias d'Alexandrie, professeur de philosophie platonicienne à Alexandrie entre le 435 et le 455 après J. C. environ. Une attention toute particulière est accordée au problème de la véritable paternité du *Commentaire*, que la *communis opinio* attribue à Syrianos, maître d'Hermias, plutôt qu'à Hermias lui-même : à l'en croire, il s'agirait d'un commentaire ἀπὸ τῆς φωνῆς, c'est-à-dire, « provenant de la voix de » (Syrianos, dans le cas présent) et, donc, rien d'autre qu'un recueil de notes que le jeune Hermias aurait prises lors de ses études académiques à Athènes chez Syrianos. Avec notre travail nous essayons de remettre en cause cette thèse en soutenant, au contraire, qu'Hermias doit être considéré comme le véritable auteur du *Commentaire*.

La deuxième partie s'intitule *Le premier livre du Commentaire sur le Phèdre* et se compose de sept chapitres avec plusieurs paragraphes et sous-paragraphes : bien évidemment, il s'agit de la partie centrale de notre travail de thèse. Cette partie contient ce que nous pouvons définir comme une véritable monographie dédiée à la figure de Socrate dans le *Commentaire sur le Phèdre*. Voici les titres des paragraphes qui composent cette « monographie » :

2.1. *Socrate dans le Commentaire sur le Phèdre d'Hermias d'Alexandrie* ;

2.1.1. *Socrate : une âme envoyée sur Terre* ;

2.1.2. *Prolégomènes : Plotin et Jamblique sur l'âme humaine* ;

2.1.3. *Prolégomènes (II) : les structures conceptuelles jamblichéennes à la base du Commentaire sur le Phèdre* ;

2.1.4. *Socrate et Phèdre : à savoir, le professeur de philosophie et son élève* ;

2.1.5. *Socrate médecin providentiel et initiateur des âmes* ;

2.1.6. *Où vas-tu et d'où viens-tu ? Socrate pythagoricien et sa fonction démiurgique* ;

2.1.7. *Socrate entre Pythagorisme, Platonisme et Aristotélisme* : In *Phaedr.* 20, 16 -21, 4 ;

2.1.8. *Socrate : un paradigme ductile* ;

2.1.9. *Socrate : alter Christus* (avec ses sous-paragraphes : 2.1.9.1. *Platonisme et Christianisme dans le Commentaire d'Hermias* ; 2.1.9.2. *τὰ ἐπὶ Σωκράτει : à savoir, pensées correctes au sujet de Socrate* ; 2.1.9.2.1. *Socrate : une âme envoyée sur Terre (II)* ; 2.1.9.2.2. *Entre l'humain et le divin : le θεῖον πάθος de Socrate* ; 2.1.9.2.3. *Socrate et Christ, Hermias et Cyrille*).

Comme le montrent ces derniers titres, nous proposons, entre autres, une comparaison originale et jamais formulée auparavant entre Hermias et Cyrille eu égard les figures de Socrate et de Christ. En effet, comme Hermias est professeur de philosophie à Alexandrie pendant le Patriarcat de Cyrille (412-444 après J. C.), nous avons supposé qu'un rapport entre les deux aurait pu avoir lieu : et, après notre étude, nous n'avons pas été déçus. Comme nous allons le montrer, nous avons repéré un cas précis où les écrits de Cyrille se sont introduits dans le *Commentaire* d'Hermias. Ce qui représente, d'ailleurs, une preuve irréfutable du fait qu'Hermias ne peut pas être considéré tout simplement comme un porte-parole de Syrianos.

Après cette « monographie », nous avons abordé d'autres questions ressortissantes de l'analyse du premier livre du *Commentaire*.

Premièrement, nous avons examiné attentivement le rôle joué par la rhétorique dans le *Commentaire* et *ipso facto* dans l'ensemble de la philosophie néoplatonicienne. Notre analyse révèle très clairement qu'Hermias s'efforce à soustraire le dialogue platonicien des mains des rhéteurs afin que sa valeur philosophique et théologique puisse ressortir au premier plan. Autrement dit, Hermias s'engage à montrer que le *Phèdre* n'est pas un dialogue περὶ ῥητορικῆς et que le lexique aussi bien que la syntaxe du style platonicien ne dépendent que de la dignité (ἀξίωμα) des réalités dont on parle (2.2. *Philosophie et rhétorique dans le Commentaire sur le Phèdre*, avec ses deux paragraphes : 2.2.1. *La rhétorique dans l'Antiquité Tardive* ; 2.2.2. *La rhétorique dans le Commentaire sur le Phèdre*).

Ensuite, nous avons opéré une comparaison entre Hermias et son condisciple Proclus au sujet d'un passage difficile du *Phèdre*. L'enjeu, en effet, était de taille, car il s'agissait de comprendre le rapport entre des autorités absolues aux yeux des Néoplatoniciens, c'est-à-dire, Homère, Stésichore et Socrate (2.3. *Homère, Stésichore et Socrate : Hermias et Proclus sur Phèdre* 243a3-b5).

Après cette analyse comparative, nous avons abordé le sujet de la mythologie. Comme Hermias nous donne de précieuses informations sur la façon dont il faut aborder un mythe, en s'appuyant surtout sur le célèbre μυθολόγημα du *Phèdre* sur l'enlèvement d'Orithye par Borée, nous avons cherché les arguments desquels nous puissions déduire une théorie herméneutique précise au sujet de l'interprétation des mythes (2.4. *Hermias et la mythologie*).

Fait suite à la rhétorique et à la mythologie un aperçu à propos de la théorie physique chez Hermias. Le *Phèdre* de Platon doit sa célébrité aussi – d’un certain point de vue – à son décor, c’est-à-dire, au merveilleux paysage autour du fleuve Ilissos où se déroule la rencontre entre Socrate et Phèdre. Hermias interprète le paysage de l’Ilissos tout en lui donnant un tournant métaphysique, dans le sens où, d’après le Néoplatonicien, la beauté naturelle ne fait que cacher et, en même temps, laisser entrevoir les causes métaphysiques qui l’ont forgée. Ce qui n’est pas sans une implication éthique : il faut observer, voire étudier la beauté naturelle toujours dans une perspective métaphysique et étiologique sans commettre l’erreur fatale d’y plonger et la prendre pour la seule et véritable beauté (2.5. *Le paysage de l’Ilissos : une leçon de physique néoplatonicienne*).

La gnoséologie néoplatonicienne constitue, à son tour, le cœur de *Le Phèdre et la théorie de l’articulation* (2.6.). La raison qui nous a poussés à écrire ces pages repose sur le fait qu’Hermias a su tirer des mots de Socrate la théorie gnoseologique stoïcienne dite de l’articulation (διάρθρωσις). Autrement dit, le Néoplatonicien assigne une paternité platonicienne à une théorie gnoseologique étrangère au Platonisme, grâce à son interprétation du *Phèdre*. Ainsi est-il capable de forger un système gnoseologique cohérent qui comprend la maïeutique, la métaphore de la réminiscence, l’apprentissage autonome de l’âme, aussi bien que l’articulation stoïcienne et les universaux aristotéliens.

Finalement, cette longue partie se conclue avec un dernier chapitre intitulé *Le premier discours de Socrate dans le Phèdre et le discours de Pausanias dans le Banquet : l’exégèse synoptique d’Hermias* (2.7.). Ici, nous essayons de montrer comment Hermias revendique une valeur philosophique forte pour le premier discours de Socrate que la *communis opinio* tient pour un discours tout à fait semblable à celui de Lysias, dont il améliorerait seulement la forme. Au contraire, en s’appuyant, nous semble-t-il, sur le discours érotique de Pausanias dans le *Banquet*, Hermias peut bien soutenir la thèse que le premier discours de Socrate dans le *Phèdre* incite les jeunes à se donner aux amants tempérants et à s’éloigner des amants vils.

La troisième et dernière partie de notre thèse consiste dans la traduction intégrale du premier livre du *Commentaire* en langue italienne, enrichie d’un appareil de notes critiques : il s’agit de la première traduction italienne du texte d’Hermias. Pour des raisons évidentes, nous ne pouvons pas rendre compte de cette traduction dans ce résumé de thèse ; en revanche, nous allons enrichir le résumé de la deuxième partie de thèse avec certaines des notes que nous avons placées en bas de page de la traduction.

La limite au nombre de pages qui nous est accordée nous a obligé de faire un choix : soit résumer notre thèse tout entière, soit présenter les parties les plus originales – et, de ce fait, parfois hasardeuses – de notre travail. Nous avons opté pour la deuxième possibilité, car résumer toutes

les parties qui composent notre thèse aurait signifié banaliser et dévoyer notre travail. Ainsi, après cet aperçu de toutes les parties et tous les chapitres qui composent notre thèse, nous allons, maintenant, présenter une synthèse des parties les plus significatives et hasardeuses de notre étude afin de transcrire en français le fruit d'une recherche originale et critique, digne, nous l'espérons, de l'esprit qui se cache dans cette langue.

## *PREMIÈRE PARTIE. L'école d'Alexandrie.*

### *1.1. D'Hypatie à Hermias d'Alexandrie.*

Les fouilles entreprises depuis les années 1960 par le *Centre polonais d'archéologie méditerranéenne* de l'Université de Varsovie sur le site de Kom el-Dikka, au cœur de la ville antique d'Alexandrie, ont fourni de nouvelles preuves archéologiques pour un phénomène déjà bien attesté par la tradition littéraire : la floraison impressionnante d'écoles à Alexandrie à la fin de l'Antiquité. Cette circonstance est prouvée, en particulier, par la découverte de vingt *auditoria* (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. après J. C.). Il est fort possible que chaque *auditorium* corresponde à un poste d'enseignement, de la rhétorique à la philosophie, de la grammaire à la médecine.

En ce qui concerne les études philosophiques, c'est la philosophe et astronome Hypatie, fille du mathématicien et philosophe Théon, celle qui a inauguré, sur les traces de son père, un cercle philosophique et mathématique à Alexandrie, entre le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle après J. C. L'historien et théologien Socrate le Scholastique, contemporain d'Hypatie, raconte comment la femme avait dépassé tous les philosophes de son temps pour la connaissance et la profondeur, au point d'hériter la direction de l'école platonicienne, dans le sillage de l'enseignement plotinien<sup>1</sup>. Néanmoins, nous ne pouvons pas encore parler d'une « école » philosophique, car, de toute évidence, le cercle d'Hypatie avait un caractère plutôt privé et il n'était pas officiellement reconnu par la ville d'Alexandrie. Donc, la renommée d'Hypatie a dû certainement permettre la croissance du cercle philosophique alexandrin, jetant les bases de son successive institutionnalisation.

Toutefois, le charisme et le succès d'Hypatie finissent par susciter l'envie, malgré le fait que ni elle ni son père, selon les informations en notre possession, n'avaient eu aucun lien avec les professeurs et les étudiants païens responsables de la révolte qui avait conduit le 391 après J. C. à cet événement traumatisant qui fut la destruction du *Serapeum*. Ce temple légendaire du culte païen avait été incendié à la suite de la réaction des professeurs et des étudiants platoniciens, dirigés par Olympe / Olympius, aux délits et moqueries du Patriarche Théophile contre le culte et les statues païens. Selon la reconstruction persuasive de Watts, entre le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle après J. C.

---

<sup>1</sup> Cf. Socrat., *Hist. Eccl.* 7, 15, 3-8 Bright.



nous pouvons imaginer l'existence à Alexandrie d'un double Platonisme : d'une part, le Platonisme agressif et rituel jamblichéen, professé et enseigné au *Serapeum* (Olympius, Epiphanius, Euprèpe), d'autre part, le Platonisme plotinien, modéré et rationaliste, professé et enseigné par Théon et Hypatie<sup>2</sup>. Après la destruction du *Serapeum* et la diaspora subséquente des Platoniciens jamblichéens, ceux qui voulaient encore se nourrir de Platonisme avaient devant eux un choix forcé : passer sous le magistère d'Hypatie ou partir en direction d'Athènes. De fait, les problèmes d'Hypatie ne semblent pas être liés à son enseignement : en réalité, ce sont les relations confidentielles entre la philosophe et le préfet roman et chrétien de la ville, Oreste, avec lequel la femme avait l'habitude de s'entretenir, qui sont mal vues. Certains chrétiens attribuaient à cette relation la froideur des rapports entre le préfet, Oreste, et l'évêque, Cyrille, petit-fils et successeur de l'intransigent Théophile : de cette façon, la malveillance du λαὸς τῆς ἐκκλησίας amena brutalement au meurtre de la philosophe, le 415 après J. C.

Hiéroclès représente la seule figure importante, d'un point de vue philosophique, à Alexandrie après la mort d'Hypatie, compte tenu du faible impact sur le panorama intellectuel de ses élèves, comme Théosèbe, auteur de commentaires ἀπὸ φωνῆς désormais perdus, et Egypte, l'oncle maternel de Damascius et ami proche d'Hermias. Il ne reste rien des écrits de Hiéroclès, disciple ensemble avec Syrianos de Plutarque d'Athènes, à l'exception du *Commentaire sur les Vers d'or* et des extraits de son traité *Sur la Providence*, transmis par Photius. En outre, il n'est pas possible de dire avec certitude dans quelles formes son enseignement a été dispensé à Alexandrie : il semble probable, cependant, selon la conjecture de John Rist, qu'il devait y avoir parmi ses étudiants aussi des étudiants chrétiens, comme Hypatie les avait eus avant lui – et, ajoutons-le, Ammonios Saccas<sup>3</sup>. Nous pouvons affirmer, sur la base de Damascius, que Hiéroclès avait acquis une grande renommée à Alexandrie, donnant un nouvel éclat aux cercles philosophiques de la ville. Ce qu'il faut, en tout cas, souligner est l'aspect suivant : la destruction du *Serapeum* et la fin tragique d'Hypatie n'ont pas du tout marqué la fin de la philosophie à Alexandrie.

## 1.2. Hermias d'Alexandrie.

À mi-chemin entre Alexandrie, sa ville natale, et Athènes, sa patrie d'études, se place précisément la figure d'Hermias d'Alexandrie. Les informations biographiques sur l'auteur du *Commentaire sur le Phèdre* sont finalement restituées par l'*Histoire de la philosophie* de Damascius (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. après J. C.) et par la *Bibliothèque* de Photios (IX<sup>e</sup> s. après J. C.), car de celle-ci dépend, presque *ad verbum*, le récit de l'encyclopédie Souda (X<sup>e</sup> s. après J. C.).

---

<sup>2</sup> WATTS 2006, pp. 205-207.

<sup>3</sup> Cf. RIST 1965, p. 221; CAMERON – LONG 1993, p. 58; WATTS 2006, p. 195.

Hermias est alexandrin, mais il poursuit ses études chez l'alexandrin Syrianos à Athènes, ensemble avec Proclus. Nous pouvons conjecturer qu'il soit né le 410 après J. C. environ et, donc, qu'il avait le même âge presque que Proclus : il était, donc, un enfant lors de l'assassinat d'Hypatie. Proclus arrive à Athènes quand il a presque vingt ans, venant d'Alexandrie, où il avait suivi des cours de rhétorique et de philosophie aristotélicienne. Il n'est donc pas à exclure que Proclus ait fait la connaissance d'Hermias à Alexandrie, pas à Athènes, où les deux, plus tard, devinrent des disciples de Syrianos, d'autant plus que le jeune Proclus se fit immédiatement un nom, déjà à Alexandrie, à l'école du rhétoricien Léonas, qui le présenta aux personnalités les plus en vue de la ville<sup>4</sup> : rien de plus facile que Proclus et Hermias étaient déjà des condisciples à Alexandrie, à l'école du σοφιστής.

Après la mort de Syrianos (435 après J. C. environ), Hermias fait retour à Alexandrie. Entretemps, il a épousé une proche de son maître, Aedesia : il semblerait que celle-ci aurait dû épouser Proclus, qui, pourtant, renonça au mariage à la suite d'un signe divin. Il se peut que Syrianos ait voulu laisser à Proclus sa place à la tête de l'école d'Athènes, tandis qu'au moyen du mariage entre Hermias et Aedesia il ait voulu forger un lien très fort entre sa famille et celle d'Hermias, toutes les deux alexandrines, en s'assurant le prolongement de son enseignement à Alexandrie, où Hermias allait s'installer.

Hermias et Aedesia ont deux enfants, Ammonios et Héliodore ; un troisième enfant mourut peu de temps après sa naissance, car, on disait, son âme ne pouvait pas supporter de se trouver dans un corps. Hermias, lui aussi, décède prématurément (455 après J. C. environ), en laissant seule Aedesia avec deux enfants. Et là, nous possédons une information très précieuse. Damascius, qui fit connaissance d'Aedesia quand elle était très âgée et qui, ensuite, en prononça l'oraison funèbre, affirme que même après la mort d'Hermias la ville d'Alexandrie octroya à Aedesia le bénéfice économique qui était celui d'Hermias tant que ses deux enfants étaient encore petits<sup>5</sup>. Ce bénéfice, la δημοσία σίτησις, doit correspondre à une sorte de privilège économique accordé à Hermias en tant que professeur officiel de philosophie à Alexandrie : donc, seulement à partir d'Hermias nous pouvons affirmer qu'à Alexandrie il y avait une école de philosophie officiellement reconnue de la ville. Bien entendu, cela ne revient pas à dire que la ville d'Alexandrie *finançait* une école de philosophie ; plutôt, cela signifie que les autorités *reconnaissaient* l'existence d'une école et Hermias, et Hermias seul, comme le professeur de philosophie dans la ville.

---

<sup>4</sup> Cf. Marin., *Vit. Procl.* 8.

<sup>5</sup> Cf. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 56 *apud Sud.*, s. v. Αἰδεσία 79, 16-18 : ἡ γε καὶ τὴν δημοσίαν τῷ πατρὶ σίτησιν διδομένην τοῖς παισὶ διεφύλαξε νέοις ἔτι οὖσιν, ὡς ἐφιλοσόφησαν· ὅπερ οὐκ ἴσμεν οὐδὲ ἀνδρῶν ἕτερον πεποιηκότα, μήτι γε δὴ γυναικῶν.

Il est de taille de souligner qu'Hermias seul était reconnu comme professeur dans la ville, car, nous l'avons vu, à Alexandrie Hermias n'était pas le seul philosophe platonicien. Hiéroclès aussi s'était installé à Alexandrie, sa patrie d'ailleurs, après avoir étudié à Athènes chez Plutarque ; il était célèbre, il avait plusieurs disciples, il était plus âgé qu'Hermias. Néanmoins, la ville d'Alexandrie reconnaît le plus jeune Hermias comme professeur de philosophie et lui octroie la δημοσία σίτησις. Pourquoi ? Nous croyons que l'attitude différente de Hiéroclès et d'Hermias envers le Christianisme est à la base de cette circonstance.

Hiéroclès, nous l'apprenons de Damascius, fut exilé d'Alexandrie pour des raisons obscures et s'installa à Constantinople. Ici, il fut emprisonné et torturé par les autorités chrétiennes au point qu'il fut obligé de quitter la ville et de faire retour à Alexandrie<sup>6</sup>. Son aversion pour le Christianisme fait de lui un héros de Damascius, le même Damascius qui considère Hermias comme un philosophe médiocre, un érudit, plutôt<sup>7</sup>, et qui fustige son fils, Ammonios, pour avoir accepté de l'argent des autorités chrétiennes d'Alexandrie pour se sauver des persécutions voulus par l'empereur Zénon (fin du V<sup>e</sup> siècle) et pour continuer à enseigner dans la ville – en dépit du fait que maints philosophes platoniciens avaient opposé une résistance au Christianisme<sup>8</sup>. Peut-être Damascius a-t-il vu un triste parallélisme entre l'acceptation de la δημοσία σίτησις de la part d'Hermias lors du Patriarcat de Cyrille, l'exil de l'intransigent Hiéroclès, l'accord entre Ammonios et le Patriarche Pierre Mongus ? En plus, comme nous l'avons vu, le bénéfice accordé à Hermias fut prolongé en faveur de sa femme, Aedesia, pour lui permettre de subvenir aux besoins de ses enfants, Ammonios et Héliodore. Donc, Ammonios était déjà lié aux autorités alexandrines au point que, semble-t-il, il n'y eut pas de professeur de philosophie à Alexandrie avant Ammonios, lequel, de retour d'Athènes où sa mère l'avait amené pour qu'il étudie sous la direction du cher Proclus, succéda à son père, Hermias, sur la chaire de philosophie à Alexandrie.

En somme, nous croyons qu'Hermias a été délibérément préféré à Hiéroclès par les autorités chrétiennes guidées par le Patriarche Cyrille en raison de sa modération et de son ouverture envers le Christianisme. Pourtant, pour ces mêmes raisons Hermias a été rabaissé par Damascius, lequel, pas par hasard, magnifie Hiéroclès et fustige le fils d'Hermias, Ammonios, coupable d'avoir montré la même collaboration que son père avec les autorités chrétiennes : une collaboration qu'au contraire Hiéroclès n'avait jamais acceptée au point d'être exilé de sa patrie et torturé à Constantinople. Il s'avère, alors, très cohérent avec cette reconstruction le fait que dans le *Commentaire* d'Hermias nous pouvons déceler dans un cas très précis l'influence des écrits de

---

<sup>6</sup> Cf. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 45 Athanassiadi.

<sup>7</sup> Cf. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 54.

<sup>8</sup> Cf. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 118.

Cyrille et qu'Hermias montre une attitude beaucoup plus modérée à l'égard de la ritualité matérielle par rapport à Hiéroclès et, ensuite, à Damascius lui-même (cf. *infra*).

### 1.3. Le Commentaire sur le Phèdre d'Hermias d'Alexandrie.

Les *In Platonis Phaedrum Scholia* d'Hermias d'Alexandrie représentent le seul commentaire ancien sur le *Phèdre* de Platon que nous possédons. Le texte a été édité la première fois le 1810 par Georg Anton Friedrich Ast. L'édition classique du texte, pourtant, est devenue celle de Paul Couvreur (Paris 1901), ensuite corrigée par Clemens Zintzen (Hildesheim – New York 1971). Finalement, tout dernièrement Carlo M. Lucarini et Claudio Moreschini ont révisé le texte et publié une nouvelle édition critique (Leiden – Boston 2012) : il s'agit du texte que nous avons adopté dans notre thèse.

Les *Notes* d'Hermias s'étendent dans trois livres : notre travail de thèse porte notamment sur le premier livre du *Commentaire*, qui correspond à l'exégèse d'Hermias du début du dialogue jusqu'à *Phaedr.* 243e, c'est-à-dire, avant le commencement de la palinodie de Socrate. Le texte se présente sous la forme d'un commentaire lemmatique continu, c'est-à-dire que l'exégète, Hermias, sélectionne presque tous les *lemmata* du texte du *Phèdre* pour en donner son interprétation. La longueur des exégèses peut varier, même de manière significative, allant d'une seule proposition jusqu'à de véritables traités à l'intérieur du *Commentaire* : c'est le cas, pour nous limiter au premier livre du *Commentaire*, du λόγος περὶ τῶν δαιμόνων ou bien celui du λόγος περὶ μολυσμῶν καὶ καθαρμῶν.

#### 1.3.1. Σχόλια : notes dans la marge, commentaire philosophique, traité ou bien notes de cours ?

Le texte d'Hermias est transmis par la tradition manuscrite sous le titre Εἰς τὸν Πλάτωνος Φαῖδρον Σχόλια. Qu'est-ce que cela veut dire ? Les *Scholies* du titre que sont-ils ? La réponse à cette question nous aidera à mieux comprendre la nature de ce texte.

Le scholie naît comme note dans la marge d'un texte dont il fournit des informations supplémentaires, des approfondissements, des précisions, des détails. L'habitude d'en ajouter à un texte classique naît à Alexandrie pendant la période hellénistique dans le cadre des activités de recherche du Musée et de la Bibliothèque d'Alexandrie. Il s'agit d'annotations érudites, très courtes et qui ne possèdent presque aucune valeur philosophique (i).

Les *Scholies* d'Hermias ne relèvent pas de cette catégorie. Ils sont souvent très longs et, surtout, ils ont un caractère tout à fait philosophique. De fait, certaines des annotations d'Hermias se sont ensuite glissées dans le recueil des *Scholies* aux *Dialogues* de Platon pendant la période byzantine : mais là, il s'agit précisément d'annotations érudites, très courtes, dépourvues de valeur

philosophique. En revanche, la majorité du texte d'Hermias ne rentrera dans aucun recueil de *Scholies*.

En réalité, les annotations d'Hermias constituent à tous égards un *commentaire* continu sur le dialogue de Platon, c'est-à-dire que ce texte relève du genre du ὑπόμνημα. Et, en effet, nous avons du mal aujourd'hui à bien distinguer σχόλια et ὑπομνήματα dans l'Antiquité Tardive, car les deux termes peuvent bien être considérés comme des synonymes : Marinos, par exemple, nomme ὑπομνήματα les Σχόλια εἰς Ὀρφέα de Proclus, bien qu'ils eussent été écrits dans la marge d'un commentaire de Syrianos. Bien sûr, il y a une différence très nette entre les scholies (i) et les scholies/commentaires (ii), puisque dans le premier cas nous avons affaire à des annotations érudites, alors que dans le deuxième cas ce sont des annotations exégétiques d'envergure philosophique. Non sans raison, seulement ce qu'il y a d'érudite dans les annotations d'Hermias est glissé dans les *Scholies* byzantins.

Cependant, il ne faut pas prendre le *Commentaire* d'Hermias pour un traité philosophique, pour un σύγγραμμα/πραγματεία. Hermias fait l'exégèse de passages du dialogue et, ce faisant, il nous donne la possibilité de nous plonger dans le système philosophique néoplatonicien. Néanmoins, il n'a pas écrit un traité de philosophie organique et systématique à la manière, par exemple, de la *Théologie platonicienne* de Proclus. Et là nous repérons un point fort, un point d'intérêt plutôt qu'un point faible du texte d'Hermias, car avec ses exégèses le philosophe suggère, évoque, fait allusion à des théories variées qui, mises ensemble et développées, viennent nous révéler le système néoplatonicien tout entier.

Enfin, il nous reste un autre point à éclaircir. Nous ne croyons pas non plus qu'il faille comprendre *Scholies* dans le sens de notes, annotations prises pendant un cours (iii). En effet, en prenant le mot Σχόλια comme synonyme de notes prises pendant un cours, la *communis opinio* fait du *Commentaire* d'Hermias rien d'autre qu'un recueil de notes prises par Hermias pendant le cours de son maître Syrianos dédié au *Phèdre* de Platon. Autrement dit, le véritable auteur du *Commentaire* serait Syrianos et le texte devrait être conçu comme un commentaire ἀπὸ φωνῆς. Dans la suite, nous allons essayer de mettre en cause cette thèse en soutenant, au contraire, qu'il faut regarder Hermias comme le véritable auteur du *Commentaire*.

### 1.3.2. Une question controversée.

La formule ἀπὸ (τῆς) φωνῆς est attestée entre le V<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècle après J. C., notamment dans le cadre de l'école d'Alexandrie. L'enseignement d'Ammonios, fils d'Hermias, est aujourd'hui connu grâce aux commentaires ἀπὸ φωνῆς rédigés par ses élèves, comme Asclépios ou Jean Philopon. Cette même formule, cependant, n'apparaît jamais dans les *Notes* d'Hermias, de telle sorte que Marcel Richard, auteur d'un article encore fondamental sur le problème des

commentaires ἀπὸ φωνῆς, ne mentionne jamais Hermias et son texte<sup>9</sup>. Cette évidence est sous-estimée, voire ignorée par la critique moderne. Tenant compte du fait que Damascius a une faible estime d'Hermias, et qu'Hermias lui-même mentionne parfois des questions posées par Proclus ou par lui-même au maître Syrianos, on a jugé que cela était suffisant pour enlever à Hermias la paternité des *Notes*.

Tout d'abord, comme l'ont très bien montré Dickie, Bernard et Moreschini, le témoignage de Damascius n'est pas du tout impartial<sup>10</sup>. Damascius fut le dernier Diadoque de l'école d'Athènes et son enseignement est plus ou moins parallèle à celui d'Ammonios, fils d'Hermias, à Alexandrie. Il n'a jamais reculé face au pouvoir chrétien et a été contraint d'abandonner Athènes et son école à cause des mesures antipaiennes de l'empereur Justinien (529 après J. C.). Ammonios, en revanche, serre un accord avec le Patriarche Pierre Mongus et, ainsi, il peut continuer à enseigner à Alexandrie, tout en échappant aux persécutions chrétiennes qui ont coûté la vie à plusieurs philosophes platoniciens. Alors que l'école d'Athènes a toujours mis en valeur le rôle de la ritualité chaldéenne, selon l'enseignement de Jamblique, à Alexandrie Hermias et Ammonios étaient beaucoup plus prudents à ce sujet. D'ailleurs, l'école d'Athènes n'a jamais reçu des aides économiques des autorités, alors qu'à Alexandrie, à partir d'Hermias, la chaire de philosophie avait été bien encadrée au moyen de la δημοσία σίτησις : les paiens les plus intransigeants comme Hiéroclès avaient été éloignés et mis à l'écart. En effet, si nous lisons de près le témoignage de Damascius à propos d'Hermias, nous pouvons facilement repérer plusieurs indices qui confirment cette reconstruction.

Damascius décrit le profil d'Hermias selon le même modèle qu'il suit pour décrire des rhéteurs, comme Théon d'Alexandrie, dont il rappelle la capacité de mémoire, l'acharnement, l'érudition, la pauvreté de son intellect<sup>11</sup>. Damascius avait été très lié à Aedesia, femme d'Hermias et mère d'Ammonios, et, en plus, sa première formation philosophique avait eu lieu à Alexandrie ; il s'en suit que Damascius ne pouvait absolument pas critiquer ouvertement Hermias et Ammonios, mais qu'il devait le faire d'une manière plus subtile. Ainsi décrit-il Hermias en soulignant des aspects qu'il n'apprécie vraiment pas et qu'il reconnaît comme appartenant à des philosophes mineurs, comme Amelius, dont Porphyre rappelle précisément la capacité de mémoire, l'acharnement et la composition de scholies<sup>12</sup>. D'ailleurs, Damascius présente la triade Syrianos, Hermias, Proclus selon le modèle de Plotin, Amelius, Porphyre. Et bien évidemment, la pensée d'Amelius, tout comme ses scholies, ne doit pas être prise comme dépourvue d'originalité.

---

<sup>9</sup> Cf. RICHARD 1950.

<sup>10</sup> Cf. DICKIE 1993; BERNARD 1996; MORESCHINI 2006; 2009 *et al.*

<sup>11</sup> Cf. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 49.

<sup>12</sup> Cf. Porph., *Vit. Plot.* 3.

D'ailleurs, même si Amelius avait appris par cœur les écrits de Numenius, il était ensuite devenu le compagnon par excellence de Plotin. Il faut souligner cet aspect. En effet, la critique moderne sous-estime à tort un morceau fondamental d'un passage du témoignage de Photius : celui-ci nous dit qu'Hermias avait appris par cœur tout ce qu'il avait entendu dire de la part de Syrianos *et tout ce qu'il était écrit dans les livres*<sup>13</sup>. En se focalisant uniquement sur la première partie du passage, la critique moderne en a déduit que tout ce qui se trouve dans les *Scholies* d'Hermias n'est qu'une reprise des enseignements de Syrianos, en oubliant entièrement la deuxième moitié du témoignage, qui atteste très clairement qu'Hermias possédait une énorme connaissance qui allait au-delà des enseignements du maître. Damascius lui-même, d'ailleurs, atteste la *πολυμαθία* et la *φιλοπονία* d'Hermias<sup>14</sup>. Et il va sans dire qu'Alexandrie, où Hermias fut professeur pour une dizaine d'années, était la patrie des livres. Sur quelle base, alors, pouvons-nous soustraire à Hermias la paternité des *Notes*, que la tradition manuscrite lui attribue ?

La critique répond : il y a dans les *Notes* des traces de questions posées au maître par ses disciples pendant le cours. Ce qui est tout à fait vrai. Mais là encore, il faut bien voir les choses de près.

Comme nous l'avons dit, les *Notes* d'Hermias s'étendent sur trois livres : 280 pages dans la dernière édition critique du texte. Or, à l'intérieur d'une œuvre si étendue, nous repérons seulement quatre questions posées par Hermias ou Proclus à Syrianos – lequel, d'ailleurs, n'est jamais cité explicitement ; le plus souvent, Hermias emploie des formules très communes et impersonnelles pour introduire les réponses aux questions. Surtout, les questions et les réponses sont toujours introduites au temps passé (*ἠπόρησα, εἶπε*). Ce fait démontre, surtout quand nous regardons le traitement de questions et réponses dans de vrais commentaires *ἀπὸ φωνῆς*, qu'Hermias rappelle à ses élèves alexandrins certaines questions *qui avaient été posées jadis à Athènes*. Et, en outre, même Damascius ne dit rien à propos de l'écriture des scholies de la part d'Hermias, alors qu'il pouvait être très explicite à ce sujet ; en effet, il témoigne que Théosèbe avait pris à plusieurs reprises des notes de cours de Hiéroclès sur le *Gorgias* de Platon<sup>15</sup>.

Or, tout ce que nous venons de dire – les positions de la *communis opinio* aussi bien que nos réactions – appartient au domaine des spéculations, des hypothèses, qu'il faut, donc, mesurer selon le degré de persuasion qu'elles peuvent posséder. Maintenant, nous allons ajouter deux éléments qui, au contraire, ne relèvent pas de ce domaine.

---

<sup>13</sup> Cf. Phot., *Bibl.* 242, 341a15-17: ἐμέμνητο ὡς εἶπεῖν πάντων ὧν τε ἀκηκόει τοῦ διδασκάλου ἐξηγουμένου καὶ τῶν ἐν βιβλίῳ ἀναγεγραμμένων.

<sup>14</sup> Cf. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 33.

<sup>15</sup> Cf. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 45.

### 1.3.3.1. *Théurgie et Oracles Chaldaïques dans le Commentaire d'Hermias.*

Avec le mot « théurgie » nous entendons communément l'ensemble des rites qui étaient pratiqués par les philosophes néoplatoniciens dans le but d'atteindre la divinité. Méconnue par Plotin, la théurgie est mise en valeur par Jamblique et, après lui, elle a été accueillie par tous les philosophes successifs, y compris Hiéroclès, Syrianos, Proclus, Isidore, Damascius.

Le mot *θεουργία* n'apparaît jamais dans le *Commentaire* d'Hermias. En revanche, le philosophe alexandrin emploie le mot *τελεστική* (*τέχνη* ou *μανία*) pour désigner un processus de purification du corps et de l'âme. Bien que ce mot indique premièrement la préparation des statues afin qu'elles puissent accueillir en elles la divinité invoquée, *τελεστική* peut comprendre aussi des rituels qui affectent le corps et l'âme humains, des rituels qui rendent le corps et l'âme parfaits. Ce mot, aussi bien que la pratique rituelle liée aux statues qu'il désigne premièrement, est profondément enraciné en Egypte, comme l'ont montré plusieurs études modernes<sup>16</sup>. Il s'en suit qu'il est fort probable que l'emploi de ce mot au lieu de *θεουργία* doit nous faire pencher une fois de plus vers la reconnaissance de l'enracinement de l'auteur du *Commentaire* dans le contexte culturel égyptien.

Néanmoins, Hermias ne se borne pas à employer le mot *τελεστική* *sic et simpliciter* : il différencie parmi des formes différentes de ritualités. En effet, nous pouvons distinguer une théurgie interne (*ἔνδον τελεστική*), une théurgie externe (*ἔξω τελεστική*) et, enfin, une théurgie divine (*ἔνθεος τελεστική*)<sup>17</sup>. Chaque forme de théurgie affecte une partie différente de l'âme – mais la théurgie externe affecte l'âme aussi bien que le corps. Ainsi, elles se distinguent aussi par le recours à des symboles matériels pour accomplir leurs effets. En lisant le texte d'Hermias, nous pouvons conclure que la théurgie divine n'a pas recouru à des objets matériels. Celle-ci active l'un de l'âme au moyen de la possession d'Apollon et, suite à l'unification de l'âme autour de son un, c'est la possession amoureuse qui met en contact l'âme unifiée à l'un des dieux<sup>18</sup>. À l'intérieur de ce processus, la ritualité matérielle ne joue aucun rôle. Il est capital de le souligner, car nous avons affaire ici avec ce que Jamblique appelait le *νοερὸν καὶ ἀσώματον θεσμόν* de l'art hiératique<sup>19</sup>, une forme fort mystérieuse de théurgie qui ne se sert que des symboles noétiques – c'est-à-dire, immatériels – pour accomplir son pouvoir. À en croire Gregory Shaw, il semblerait que les symboles de la théurgie immatérielle soient à identifier avec les nombres et les processus mathématiques<sup>20</sup>. Proclus, lui aussi, témoigne de l'existence de cette forme de théurgie : « les plus

<sup>16</sup> Cf. ATHANASSIADI 1993b, p. 122 ; UZDAVINYS 2009 ; ADDEY 2014, p. 252.

<sup>17</sup> Cf. Herm., *In Phaedr.* 93, 31-33 ; 96, 3-5 ; 9-14 ; 31-33 ; 97, 2-8 ; 101, 3-9 ; 102, 29-31 ; 104, 22-29 Lucarini-Moreschini.

<sup>18</sup> Cf. Herm., *In Phaedr.* 94, 8-13.

<sup>19</sup> Cf. Iambli., *Myst.* 5, 18, p. 225, 1-4 Saffrey-Segonds-Lecerf.

<sup>20</sup> Cf. SHAW 1995, pp. 189-198 ; MAZUR 2004, p. 39.



augustes des théurgies [...] usent des nombres en tant qu'ils sont capables d'exercer indiciblement une action, et [...], par leur moyen, réalisent les plus grandes et les plus secrètes de leurs opérations »<sup>21</sup>. Ce n'est pas par hasard, alors, que le seul vers chaldaïque qui pourrait renvoyer à cette forme de ritualité est présent dans le texte d'Hermias, qui y fait allusion dans un lieu précis de son commentaire<sup>22</sup>.

Maintenant, est-ce qu'il faut rappeler l'ancienne tradition mathématique du Platonisme égyptien ? Sans mentionner l'ancien Eudore, le cercle philosophique de Théon et sa fille, Hypatie, était un cercle mathématique, astronomique et philosophique. En plus, c'est à Alexandrie que la célèbre tradition de l'inscription ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσὶτω, qui avait été inscrite à l'entrée de l'Académie de Platon, a été inventée pour soutenir et renforcer la base mathématique de la spéculation platonicienne<sup>23</sup>. D'après un index de manuscrits de la Bibliothèque de l'Escorial, il existait dans la Bibliothèque un manuscrit avec des extraits mathématiques attribué à Hermias, ensemble avec, bien sûr, le *Commentaire sur le Phèdre*<sup>24</sup>. Donc, rien d'étonnant si un philosophe égyptien ait nommé τελεστική ce que Proclus nomme θεουργία et s'il exalte une forme de théurgie immatérielle qui emploie des nombres et des processus mathématiques au lieu d'objets matériels.

En effet, la ritualité matérielle avait été ostracisée des autorités chrétiennes d'Alexandrie. Le Patriarche Théophile, oncle de Cyrille, avait fait détruire le *Serapeum*, où des philosophes néoplatoniciens comme Olympius pratiquaient des rituels païens. En revanche, le cercle philosophique de la mathématicienne Hypatie avait survécu et prospéré. Et là, nous allons ajouter un autre détail. Hermias, lui aussi, *fustige explicitement* la ritualité qui fait recours à certaines pierres et herbes, qui est pratiquée dans des temples par des prêtres selon les plus anciennes traditions concernant le culte des statues, qui emploie des incantations et fournit des remèdes miraculeux<sup>25</sup>. Tout cela constitue le cœur de la théurgie rituelle pratiquée par Olympius (le *Serapeum* était un temple), aussi bien que par Hiéroclès, Proclus, Isidore et Damascius, le même Damascius qui fustigera, nous l'avons vu, Hermias et son fils, Ammonios. À nos yeux, il est, donc, possible qu'Hermias ait voulu prendre les distances du Platonisme plus agressif et intransigeant et, dans ce but, il penche pour une ritualité immatérielle et mathématique, tout à fait compatible avec le climat religieux d'Alexandrie, une ville qui connaissait une ancienne tradition ritualiste et mathématique mais qu'à l'époque d'Hermias était dominée par le Christianisme de Cyrille, neveu du destructeur du *Serapeum*, Théophile. Voilà aussi pourquoi Hermias fut préféré à Hiéroclès pour

---

<sup>21</sup> Procl., *TP*. 4, 34, p. 233, 1-4 Saffrey-Westerink (trad. SAFFREY – WESTERINK 2003<sup>2</sup>).

<sup>22</sup> Cf. *Orac.*, fr. 104 des Places ; Herm., *In Phaedr.* 136, 29.

<sup>23</sup> Cf. SAFFREY 1968.

<sup>24</sup> Cf. COUVREUR 1901, p. VIII ; BERNARD 1997, p. 3 ; GOULET 2000b, p. 641. Le texte a disparu à la suite d'un incendie au XVII<sup>e</sup> siècle.

<sup>25</sup> Cf. Herm., *In Phaedr.* 104, 22-29.

enseigner officiellement la philosophie dans la ville. Le Platonisme d'Hermias est un Platonisme jamblichéen, bien entendu, mais beaucoup plus modéré en ce qui concerne la ritualité matérielle ; contrairement à Proclus, Hermias n'aurait jamais pu pratiquer des rituels chaldaïques dans la ville de Cyrille. En revanche, il enseignait à ses élèves, parmi lesquels beaucoup étaient chrétiens, une forme de ritualité immatérielle qui n'entraînait aucun recours à des objets, mais qui guidait plutôt à l'activation de l'un de l'âme par le truchement de la purification de l'âme et des processus mathématiques. Voilà, donc, aussi pourquoi dans le *Commentaire* d'Hermias nous repérons seulement deux références certes aux *Oracles Chaldaïques*<sup>26</sup> ; donc, ce qu'Hadot affirme à ce sujet, c'est-à-dire que le *Commentaire* d'Hermias est « rich in references to the Chaldaean Oracles », relève d'un préjugé<sup>27</sup>. Au contraire, Hermias fait de nombreuses références à la théologie orphique lorsqu'il interprète la palinodie de Socrate, cette même palinodie que Proclus, dans le livre IV de la *Théologie platonicienne*, interprète en montrant l'accord de Platon avec les *Oracles Chaldaïques* selon l'enseignement du maître, Syrianos, auteur d'un livre dédié à la Συμφωνία d'Orphée, Pythagore et Platon avec les *Oracles*. Il est tout à fait étonnant que le *Commentaire* d'Hermias – qui serait une simple compilation des notes prises pendant le cours de Syrianos selon la *communis opinio* – passe sous silence l'accord de Platon avec les *Oracles*. D'après nous, Hermias était plutôt intéressé à montrer l'accord de Platon avec Pythagore et Orphée et à passer sous silence l'autorité des *Oracles*, qui représentaient la Bible des Néoplatoniciens en rivalité avec la Bible des Chrétiens.

### 1.3.3.2. *L'un de l'âme dans le Commentaire d'Hermias.*

L'un de l'âme est une innovation de Jamblique à partir de la psycho-épistémologie de Platon. Cette partie de l'âme humaine est au-delà de l'intellect, ou, mieux, de la disposition intellectuelle susceptible d'être activée dans l'âme. L'un est un reflet de la divinité : dans la mesure où l'âme humaine dérive son existence ἐκ θεῶν, alors elle possède l'un<sup>28</sup>. Et c'est par le truchement de l'un qu'elle peut espérer d'entrer en contact et, ensuite, s'unir avec le divin dont elle descend. Néanmoins, dans ce but, il faut activer ou, mieux, réveiller cet un, qui normalement dort dans la profondeur de l'âme. Pour obtenir l'activation de l'un il faut purifier l'âme et le corps et, ensuite,

<sup>26</sup> Cf. Herm., *In Phaedr.* 115, 9-10 = *Orac.*, fr. 174 des P. (Ἡ δ' [ε] ἐτέροις παρέχει τὸ ζῆν, πολὺ μᾶλλον ἑαυτῆ, φησὶ τὰ λόγια) ; 193, 2-4 = *Orac.*, fr. 53, 2 des P. (ὡς καὶ τὰ λόγια φασὶ θεῖμην ψυχοῦσα τὰ πάντα). MAJERCIK 1989 accepte dans son recueil seulement Herm., *In Phaedr.* 115, 9-10.

<sup>27</sup> Cf. HADOT 2005, p. 8 ; *contra* cf. TANASEANU-DÖBLER 2013, p. 264 : « he [*scil.* Hermias] firmly remains within the confines of Hellenic, specifically Platonic, traditional religion with his discussion of rites, not alluding to the *Chaldean Oracles* and their authors, the theurgists, in this context, although he knows them and quotes them *en passant* three times, but without commenting on them or emphasising their special religious authority [...]. Whereas Proclus brought theurgy and teletics so close together as to make them overlap and almost coincide, Hermias sticks to one strand of literary tradition which features Plato and Orphism and does not exhibit any interest in the 'barbarian' theology and theurgy of the *Oracles* ».

<sup>28</sup> Cf. Herm., *In Phaedr.* 89, 1-10 : Καθὸ μὲν οὖν ἐκ θεῶν ὑφίσταται, ἔχει τὸ ἓν.

il faut que toute l'âme soit unifiée autour de son un, il faut que l'âme se fasse un, s'identifie avec son un<sup>29</sup>. Purifier l'âme revient à dire que l'âme doit s'activer νοερώς afin qu'elle puisse atteindre de manière intellectuelle – c'est-à-dire, intuitivement – les Formes intelligibles. Grâce à cette γνώσις, l'âme peut faire l'expérience de la possession divine, de celle d'Apollon et, ensuite, de celle finale d'Éros. La connaissance intellectuelle n'est pas la cause de la possession et de la successive union avec le divin, mais elle fait partie d'un chemin qui conduit finalement à l'union. En effet, il ne faut absolument pas prendre l'union avec le divin pour une forme de connaissance. Il s'agit de s'unir à un objet du désir (ἐφετόν), non pas d'appréhender un objet de connaissance (νοούμενον) ; l'union (ἔνωσις) n'entraîne aucune altérité entre sujet appréhendant et objet appris – Proclus dit que la νόησις est δι'ἐτηρότητος χωριζομένη τῶν νοούμενων, tout comme Hermias affirme que l'un de l'âme n'attrape pas son objet καθ'ἐτερότητα<sup>30</sup>. Or, c'est sur cette partie de l'âme qu'opère la théurgie divine, laquelle procure à l'âme la possession (μανία, ἐνθουσιασμός, κατακωχή) sont tous des synonymes chez Hermias).

Jamblique et Hermias repèrent l'un de l'âme dans le texte même de Platon. Autrement dit, d'après eux, Platon lui-même nous transmet cette doctrine, dans le *Phèdre*, alors qu'il mentionne à côté du ἡνίοχος (le cocher du char ailé) le κυβερνήτης (le guide) : la référence est à *Phaedr.* 247c4d1. Or, Syrianos et Proclus ne posent aucune différence entre le ἡνίοχος et le κυβερνήτης, car selon eux les deux figures mythiques ne représentent que l'intellect de l'âme, non pas l'un : cf. Syr., *In Metaph.* 4, 24-34 Kroll; Procl., *TP.* 4, 6, p. 189, 19-4 ; 13, p. 199, 18 – p. 200, 22 ; 10, p. 193, 24-25 S.-W. *et al.* D'après Syrianos, l'intellect de l'âme (ἡνίοχος = κυβερνήτης) peut atteindre les vrais intelligibles ; d'après Proclus, l'intellect de l'âme (ἡνίοχος = κυβερνήτης) peut atteindre les intelligibles seconds ; d'après Jamblique et Hermias, l'intellect de l'âme (ἡνίοχος) peut atteindre les intelligibles seconds, alors que l'un de l'âme (κυβερνήτης) peut s'unir avec les intelligibles premiers ou apicaux *sive* θεοί. Une différence très nette semble, donc, se dessiner entre Syrianos et son élève Hermias, qui préfère s'éloigner ici de son maître pour rejoindre la doctrine du divin Jamblique.

#### 1.3.4. *Réflexions finales.*

Il nous semble avoir apporté des considérations importantes en faveur de la paternité du *Commentaire* à Hermias : nous allons les résumer dans ce paragraphe final.

La formule ἀπὸ φωνῆς n'apparaît jamais dans le texte d'Hermias ; le nom de Syrianos non plus. Les questions posées au maître par Hermias ou Proclus sont très rares ; en plus, pour les rappeler, Hermias emploie le temps passé.

<sup>29</sup> Cf. Herm., *In Phaedr.* 94, 8-13. Il faut que l'âme se fasse ἡνωμένη.

<sup>30</sup> Procl., *TP.* 1, 25, p. 62, 3-4 S.-W.; Herm., *In Phaedr.* 157, 7-16.

Le témoignage de Photios atteste l'énorme connaissance d'Hermias, qui, en plus de ce qu'il avait appris de Syrianos, connaissait par cœur tout ce qu'il avait lu dans les livres. D'ailleurs, la capacité mnémonique était très courante parmi les philosophes anciens.

Le témoignage de Damascius n'est pas du tout objectif. Il y a fort raison de croire qu'Hermias a été préféré à Hiéroclès par les autorités chrétiennes d'Alexandrie guidées par Cyrille pour enseigner la philosophie dans la ville. Hermias, en effet, reçoit la δημοσία σίτησις qui, d'ailleurs, sera héritée par sa femme, Aedesia, et ses enfants, Ammonios et Héliodore. Une fois rentré à Alexandrie après ses études à Athènes chez Proclus, Ammonios hérite la chaire de philosophie qui avait été celle de son père : il va établir un accord avec le Patriarche Pierre Mongus, ce qui lui attirera la haine de Damascius. Et même, alors que Damascius nous dit explicitement que Théosèbe, élève de Hiéroclès, avait pris des notes des cours du maître, il ne dit pas une chose pareille à propos d'Hermias.

L'attitude envers les *Oracles Chaldaïques* et la ritualité matérielle distingue très clairement Hermias de Syrianos, Hiéroclès, Proclus, Isidore et Damascius. Les *Oracles* ne sont pas une véritable autorité aux yeux d'Hermias, ou, mieux, il passe sous silence l'accord entre eux et Platon, à l'encontre de l'enseignement de son maître (auteur de la *Συμφωνία*) et de son concitoyen Hiéroclès (d'ailleurs, exilé d'Alexandrie et torturé à Constantinople), enseignement reçu et développé par son ami, Proclus, et son futur détracteur, Damascius.

Hermias n'emploie jamais le mot *θεουργία*, qu'il remplace avec un mot très courant et connu en Égypte : *τελεστική*. Il fustige la ritualité matérielle – celle des Alexandrins du *Serapeum* – pour exalter une théurgie divine immatérielle, se concrétisant probablement grâce à des nombres et processus mathématiques : c'est-à-dire, une tradition platonicienne très enracinée à Alexandrie (Eudore, Théon, Hypatie) et tout à fait inoffensive aux yeux des Chrétiens. D'ailleurs, il se peut qu'Hermias ait écrit aussi un traité mathématique (manuscrit perdu de l'Escorial).

Ainsi, Hermias prend-il ses distances dans un cas précis de l'exégèse de son maître, en accueillant plutôt celle du « divin » Jamblique : et l'enjeu était de taille, car il s'agissait de bien distinguer l'intellect de l'un de l'âme – question liée, une fois encore, à l'efficacité de la théurgie.

Pour finir, nous allons étudier dans les prochaines pages un cas précis où le lexique des ouvrages de Cyrille d'Alexandrie est glissé dans le *Commentaire* d'Hermias.

## DEUXIÈME PARTIE. Le livre I du *Commentaire* sur le Phèdre.

### 2.1. *Socrate* dans le *Commentaire* sur le Phèdre d'Hermias d'Alexandrie.

La figure de Socrate joue un rôle crucial dans le *Commentaire sur le Phèdre*. Afin que le regard puisse contempler ce portrait sans entrave, il nous a semblé utile d'effectuer une analyse

détaillée de cette figure connue et mystérieuse en même temps. De fait, une circonstance apparaît comme singulière : bien que le *Commentaire* soit un travail d'exégèse néoplatonicienne sur un dialogue de Platon, néanmoins, celui-ci contient tant d'observations sur Socrate et son activité qu'en les rassemblant sciemment il est possible d'obtenir un véritable petit traité sur le maître de Platon, circonstance encore plus singulière quand on considère que « following Plotinus, the early Neoplatonists, like Porphyry and Iamblichus, also remain relatively quiet with regard to Socrates »<sup>31</sup>. Par conséquent, le *Commentaire* représente, de ce point de vue, un texte privilégié, dans la mesure où, plus que d'autres œuvres néoplatoniciennes, il clarifie la condition, immortalisée dans la personnalité de Socrate, de certaines âmes supérieures et, surtout, la relation de ces derniers avec les autres âmes, plus nombreuses, selon l'enseignement de Jamblique. Le but de la section suivante est, donc, de présenter le traité sur Socrate qui se dégage du livre I – et d'ailleurs pas seulement du premier livre – du *Commentaire*, dans la mesure où Hermias offre, déjà dans la première partie de son exégèse, toutes les informations nécessaires à la compréhension de la figure de Socrate. Comme nous allons le voir immédiatement, en effet, l'âme de Socrate possède un statut ontologique *sui generis* et a, donc, bien mérité une analyse spécifique.

Dès le début du *Commentaire*, la figure de Socrate ressort au premier plan :

« Socrate fut envoyé dans le monde du devenir au bénéfice du genre humain et des jeunes âmes [Ὁ Σωκράτης ἐπὶ εὐεργεσίᾳ τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους καὶ τῶν ψυχῶν τῶν νέων κατεπέμφθη εἰς γένεσιν] »<sup>32</sup>.

Il s'agit du début du *Commentaire* d'Hermias. L'âme de Socrate jouit d'un statut ontologique privilégié, car elle n'est pas tombée dans le sensible, mais *elle a été envoyée* (κατεπέμφθη) dans le sensible pour accomplir une mission salvifique. Nous voulons montrer, d'une part, que derrière le Socrate d'Hermias se cachent les modèles du Socrate de l'*Apologie* de Platon et du Pythagore de *La vie pythagoricienne* de Jamblique et, d'autre part, qu'Hermias lit les trois personnages animant le dialogue de Platon (Socrate, Phèdre, Lysias) à la lumière de la tripartition spirituelle jamblichéenne (*De an.* 29-30 Martone, *De myst.* 5, 18 S.-S.-L.).

Tout d'abord, dans la mesure où, selon un Platonicien, l'âme choisit librement son destin, il ne serait pas admissible de présenter sa présence sur Terre comme un envoi établi par d'autres, comme le suggère la déclaration d'Hermias. Néanmoins, un passage de l'*Apologie* a rendu, à notre avis, la reformulation d'Hermias de l'envoi de Socrate sur Terre quelque peu légitime. Il s'agit d'un lieu célèbre de l'*Apologie*, où le philosophe athénien harangue le public tout en disant que

<sup>31</sup> LAYNE – TARRANT 2014, p. 9.

<sup>32</sup> Herm., *In Phaedr.* 1, 5-6. Pour rédiger ce résumé, nous avons traduit en français tous les passages du texte d'Hermias.

les Athéniens ne connaîtront plus jamais quelqu'un comme lui, sauf si le dieu, soucieux d'eux, n'enverra de nouveau quelqu'un d'autre (εἰ μή τινα ἄλλον ὁ θεὸς ὑμῖν ἐπιπέμψειεν κηδόμενος ὑμῶν)<sup>33</sup>. Ce passage est intéressant à trois égards, au moins.

Premièrement, le verbe employé par Socrate, ἐπιπέμπω, justifie la variante hermienne, καταπέμπω, fournissant un précédent à exploiter dans la bataille sur le champ de mines de l'autodétermination des âmes. Deuxièmement, le passage de l'*Apologie* permet de combler le vide mystérieux du *Commentaire*, généré par l'absence brumeuse d'un complément d'agent au verbe καταπέμφθη : c'est un dieu qui a envoyé Socrate dans le monde du devenir. Donc, si dans l'*Apologie* le dieu en question est Apollon, il sera au moins légitime de supposer que dans le *Commentaire* aussi le dieu inconnu soit Apollon. Enfin, tout comme dans l'*Apologie* le dieu est dit « soucieux » (κηδόμενος) pour les hommes, de même dans le *Commentaire* Socrate sera dit κηδεμών des jeunes ou, tout simplement, du jeune Phèdre<sup>34</sup> ; de cette manière, le Néoplatonicien transfère la qualité du dieu à celui qui lui est soumis.

Or, à la fin de l'Antiquité, le lien avec le dieu Apollon était bien reconnu dans le cas de Pythagore : on disait même qu'Apollon était son père. Quoiqu'il rejette cette thèse, Jamblique déclare que le nom Πυθαγόρας dérive du nom Πυθίος, car sa naissance avait été annoncée aux parents par la Pythie. En effet, dans *La Vie pythagoricienne*, premier des dix livres qui composent la *Summa pythagoricienne*, le philosophe de Samos est présenté alternativement comme Apollon lui-même sous forme humaine, ou comme une âme supérieure venue sur Terre. Discutant avec Abaris le Scythe, prêtre d'Apollon Hyperboréen, Pythagore prétend être venu sur Terre ἐπιθεραπεία καὶ εὐεργεσία τῶν ἀνθρώπων<sup>35</sup>. Surtout, Jamblique ajoute que l'âme de Pythagore a été envoyée provenant du cortège des âmes qui suivaient Apollon : καταπέμφθαι εἰς ἀνθρώπους<sup>36</sup>. Le verbe employé par Jamblique afin de désigner l'envoi sur Terre de l'âme de Pythagore est précisément ce même καταπέμπω avec lequel Hermias désigne l'envoi dans le monde du devenir de l'âme de Socrate. Et comme Pythagore dit à Abaris qu'il est venu ἐπιθεραπεία καὶ εὐεργεσία τῶν ἀνθρώπων, ainsi Hermias dit que Socrate a été envoyé ἐπιεὐεργεσία τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους : il ne sera donc pas surprenant de trouver dans le *Commentaire* également plusieurs références à la θεραπεία de Socrate, à l'instar de celle de Pythagore<sup>37</sup>.

Bien que l'influence de Jamblique sur le *Commentaire* soit importante, comme nous le verrons plus loin, cependant, il ne faut pas négliger le fait suivant : la source ultime des

---

<sup>33</sup> Cf. Plat., *Ap.* 31a2-7.

<sup>34</sup> Cf. Herm., *In Phaedr.* 13, 30; 15, 24-25; Procl., *In Alc. I* 54, 17-18 Westerink.

<sup>35</sup> Iambl., *Vit. Pit.* 19, 92, 16-17 Klein.

<sup>36</sup> Iambl., *Vit. Pit.* 2, 8, 1-7 K.

<sup>37</sup> À la θεραπεία de Socrate nous avons consacré le paragraphe 2.1.5. *Socrate médecin providentiel et initiateur des âmes*.

formulations néoplatoniciennes reste toujours le texte de Platon lui-même. Dans le cas en question, cette considération est valable non seulement pour le thème de « l'envoi » sur Terre, pour lequel le καταπέμπεσθαι néoplatonicien trouve ses racines dans le ἐπιπέμπειν de Platon, mais aussi pour le thème de l'εὐεργεσία, qui trouve, elle aussi, sa racine dans l'*Apologie*, car Socrate y déclare avoir prodigué à chacun des Athéniens le bénéfice le meilleur qu'il croyait : ἕκαστον ἰὼν εὐεργετεῖν τὴν μεγίστην εὐεργεσίαν<sup>38</sup>.

Par conséquent, Hermias, au moyen de *La vie pythagoricienne* de Jamblique, exploite l'*Apologie de Socrate* d'une manière beaucoup plus significative que, par exemple, Olympiodore, dérivant au moins trois thèmes fondamentaux pour colorer son « Socrate » : i) l'envoi sur Terre par la divinité ; ii) la fonction évergétique et thérapeutique ; iii) la nature κηδεμονική. Il s'agit d'un aspect important dans la mesure où l'*Apologie de Socrate* n'a pas joué un rôle central dans les autres commentaires néoplatoniciens.

À côté de cet aspect, le deuxième nœud théorique qui doit être immédiatement mentionné est le suivant. D'après nous, le *Commentaire* d'Hermias reflète et met à jour dans les figures de Socrate, Phèdre et Lysias la théorie psychologique de Jamblique qui ressort de *De anima* 29-30 Martone. C'est-à-dire que Socrate représente la classe des âmes pures et immaculées, qui, descendues pour le salut, la purification et la perfection d'autres âmes<sup>39</sup>, gardent intact le lien avec l'intelligible, donnant ainsi l'impression de ne jamais être descendues dans le sensible ; Phèdre représente la classe des âmes qui descendent pour s'améliorer et qui, comme l'enseigne *Myst.* 5, 18, ont besoin, à cet effet, d'un guide (Socrate)<sup>40</sup> ; enfin, Lysias représente la classe des âmes totalement enchevêtrées dans le sensible, agrandissant ainsi le troupeau de *Myst.* 5, 18 (ἀγέλη) auquel Hermias fait une allusion précise<sup>41</sup>. Ainsi, il nous semble pouvoir avancer l'hypothèse que cette circonstance n'est pas la moindre des raisons qui ont poussé Jamblique à placer le *Phèdre* au sommet du *curriculum studiorum*, c'est-à-dire, *the Scriptures of Hellenism*<sup>42</sup> : en effet, en plus de révéler, au moyen de la Palinodie de Socrate, les notions théologiques les plus sublimes<sup>43</sup>, ce dialogue représente plastiquement, avec les trois personnages qui l'animent, la démonstration pratique de la conceptualisation théorique de la psychologie de Jamblique. De plus, la circonstance selon laquelle le lexique jambliquéen de *De an.* 29-30 est profondément redevable à la Palinodie de Socrate nous amène à émettre l'hypothèse que Jamblique avait vu dans le *Phèdre* non seulement un réservoir lexical utile à sa théorisation, mais aussi et surtout sa mise en scène. Comme l'a

---

<sup>38</sup> Cf. Plat., *Ap.* 36c3-7.

<sup>39</sup> Cf. Iambl., *De an.* 29 Martone : Ἡ μὲν γὰρ ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῆδε κατιούσα ἄχραντον ποιεῖται καὶ τὴν κάθοδον.

<sup>40</sup> Cf. Iambl., *Myst.* 5, 18, p. 223, 18 – p. 224, 6 S.-S.-L.

<sup>41</sup> Cf. Iambl., *Myst.* 5, 18, p. 223, 18-19 S.-S.-L.; Herm., *In Phaedr.* 71, 23-24.

<sup>42</sup> ATHANASSIADI 1995, p. 249.

<sup>43</sup> Cf., par exemple, DALSGAARD LARSEN 1972, p. 363.

justement remarqué André Motte, dans le *Phèdre* Platon expose des théories (sur l'amour, l'âme, la rhétorique, etc.) et, en même temps, il les met en scène<sup>44</sup> : à notre avis, Jamblique, et Hermias avec lui, était tout aussi bien conscient de cet aspect. D'ailleurs, il s'agit d'une lecture qui s'inscrit pleinement dans les cordes de la philosophie néoplatonicienne, selon laquelle le dialogue de Platon, tout comme le cosmos, est semblable à un jardin, abritant une variété d'êtres vivants<sup>45</sup>. En particulier, il est éclairant à notre avis de mettre côte à côte l'exégèse jamblichéenne de *In Phaedr.* fr. 5 Dillon et l'exégèse d'Hermias de *In Phaedr.* 35, 1-4 :

« How does Iamblichus say the opposite of those who have been restored to a state of perfection? Shall we say just the converse about them, that they never descend [...] by reason of the form of their life which creates a descent which does not involve generation and which never breaks its connexion [ἀδιάκοπον] with the higher realm »<sup>46</sup>.

« Quant à l'*asty* et à l'habitude de Socrate de jamais en sortir, cela démontre qu'il est toujours lié [ἀεὶ ἔχεσθαι] à ses principes et aux causes appropriées et aux intelligibles et aux dieux auxquels il appartient »<sup>47</sup>.

Le lien ἀδιάκοπον avec l'intelligible, formalisé par Jamblique en réponse à un passage ambigu du *Phédon* et du *Phèdre* lui-même<sup>48</sup>, est symbolisé par Hermias au moyen de l'habitude socratique de ne jamais quitter la ville, qui représente l'intelligible. La συνάφεια plotinienne avec l'intelligible, garantie, selon Proclus, par la doctrine de l'âme non descendue<sup>49</sup>, se résolve précisément dans le lien ἀδιάκοπον postulé par Jamblique et reconnu par Hermias à Socrate, représentatif du « tipo antropologico più elevato »<sup>50</sup>. De surcroît, il est intéressant de noter que, au moment où il parle avec Phèdre, Socrate se trouve *hors des murs de la ville*, dans la mesure où les âmes pures, selon la conceptualisation de Jamblique, sont envoyées de l'intelligible (la ville d'Athènes, avec Hermias) au sensible (hors des murs d'Athènes, toujours avec Hermias) pour sauver, purifier et rendre parfaites les âmes de seconde classe, symbolisées par Phèdre, qui se

<sup>44</sup> Cf. MOTTE 1995, p. 46 et, plus récemment, WERNER 2007 ; VASILIU 2018, p. 11.

<sup>45</sup> Cf. Olymp., *In Alc.* 1 56, 14-18 Westerink.

<sup>46</sup> Iambl., *In Phaedr.* fr. 5b Dillon (trad. DILLON 1997): Πῶς ὁ Ἰάμβλιχος τὸ ἐναντίον φησὶ περὶ τῶν τελέως ἀποκαθισταμένων; Ἡ τὰ ἀντίστροφα πάντα ἐροῦμεν, οὐδέποτε κατιέναι αὐτάς [...] κατὰ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς ἀγένητρον ποιουμένης τὴν κάθοδον καὶ πρὸς τὰ ἐκεῖ ἀδιάκοπον. Cf. TAORMINA – PICCIONE – CIPOLLA 2010, pp. 177-179; FINAMORE 2018, pp. 369-373.

<sup>47</sup> Herm., *In Phaedr.* 35, 1-4 : Τὸ δὲ ἄστυ καὶ τὸ μηδέποτε ἐξίεναι τοῦ ἄστεος τὸν Σωκράτη δηλοῖ τὸ αἰεὶ τῶν οἰκειῶν ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν, καὶ τῶν νοητῶν καὶ οἰκειῶν ἑαυτοῦ θεῶν ἔχεσθαι αὐτόν; 15, 19-23: ἐπὶ δὲ Σωκράτους σημαίνει τὸ ἄστυ (λέγει γὰρ ἐξῆς ὅτι «ἀτεχνῶς σὺ ζεναγουμένῳ εἰοικας, καὶ οὐκ ἐθέλεις ἀποδημεῖν οὐδὲ ἐξίεναι τοῦ ἄστεος») τὸ αἰεὶ τὸν Σωκράτην καὶ τὸν ἐπιστήμονα τῶν οἰκειῶν ἀρχῶν ἔχεσθαι καὶ τῶν νοητῶν, καὶ μὴ ἐξίστασθαι ἑαυτοῦ.

<sup>48</sup> Cf. Plat., *Phaedr.* 248c3-5. Sur l'interprétation jamblichéenne de l'apparente contradiction entre *Phaedr.* 248c3-5 et *Phaedr.* 114c26 cf. FINAMORE 2010, pp. 130-131.

<sup>49</sup> Cf. Procl., *In Parm.* 948, 18-20 Cousin. Sur ce sujet cf. ADDEY 2014, pp. 147-150.

<sup>50</sup> TAORMINA – PICCIONE – CIPOLLA 2010, p. 172.



trouvent dans le sensible (encore, à l'extérieur des murs d'Athènes) pour s'améliorer et se corriger (Phèdre sort des murs pour marcher et se rafraîchir). À la lumière de cette lecture, il est possible de comprendre la raison d'être du caractère initiatique de l'exégèse hermienne, qui reconnaît dans le dialogue platonicien, en dernière analyse, un véritable manuel d'initiation, centré sur la purification et le progrès spirituels : Socrate, âme pure, est envoyé par le divin hors des murs pour arracher Phèdre, âme intermédiaire, à l'influence délétère de Lysias, âme lâche.

#### 2.1.4. *Socrate et Phèdre : à savoir, le professeur de philosophie et son élève.*

L'activité de Socrate est, en tant qu'évergétique, relationnelle, précisément une activité salvatrice et perfective de nature providentielle<sup>51</sup>.

En effet, Phèdre, auditeur de la Palinodie, est une personne différente de Phèdre, auditeur du premier discours de Socrate – et, bien sûr, du discours de Lysias. Sur ce point, Hermias s'exprime catégoriquement : le premier discours de Socrate et la Palinodie subséquente sont différents dans la mesure où Phèdre n'est plus le même<sup>52</sup>. Il s'agit d'une déclaration avec une claire valeur initiatique, car « all initiations involve the death of a former life and rebirth to a new one »<sup>53</sup>. Si cette métamorphose ne s'était pas produite, le jeune homme n'aurait même pas pu écouter la Palinodie : auparavant, il n'avait pas encore été purifié (οὐπω κεκαθαρμένος), tandis que, après le premier discours de Socrate, il l'est devenu (ἤδη κεκαθαρμένος)<sup>54</sup>.

Les paroles d'Hermias nous aident, alors, à mettre en lumière un aspect important : la purification de Phèdre au moyen du premier discours de Socrate, nécessaire à l'initiation théologique de la Palinodie, clarifie encore une fois à l'étudiant platonicien le sens du *cursus studiorum* qu'il a parcouru jusqu'à ce moment. En d'autres termes, comme Phèdre devait passer par la purification spirituelle du premier discours de Socrate afin d'accéder à l'initiation théologique de la Palinodie, il devait passer par la purification spirituelle de l'*Alcibiade I*, du *Gorgias* et du *Phédon*, du *Cratyle* et du *Théétète*, du *Sophiste* et du *Politique* afin d'accéder à la sagesse théologique du *Phèdre* et du *Banquet* : en effet, le *Phèdre* était considéré comme un dialogue théologique précisément en raison de la présence de la Palinodie, à laquelle le jeune Phèdre et, avec lui, tous les jeunes encore loin de la vérité des choses ne pouvaient avoir accès qu'après avoir été purifiés. Voilà pourquoi Hermias valorise le premier discours de Socrate que la *communis opinio*, en revanche, ne considère qu'un simple miroir du discours de Lysias :

---

<sup>51</sup> Cf. Procl., *In Alc. I* 38, 14 ; 54, 11 W.

<sup>52</sup> Cf. Herm., *In Phaedr.* 85, 30-31.

<sup>53</sup> BRISSON 2004, p. 70.

<sup>54</sup> Cf. Herm., *In Phaedr.* 85, 31 – 86, 2.

« Les mêmes personnages du discours de Lysias sont présents ici aussi : Socrate aussi, en effet, veut maintenir la thèse selon laquelle il faut se donner à celui qui n'est pas amoureux de nous plutôt qu'à celui qui nous aime. Pourtant, l'esprit du discours est différent. En effet, étant donné qu'il aime d'un amour intempérant, Lysias disait qu'il ne faut pas se donner à celui qui est amoureux, quel qu'il soit, mais plutôt à celui qui ne nous aime pas, c'est-à-dire à lui-même, Lysias, l'amant intempérant ; Socrate, en revanche, qui est animé d'amour sublimant et sotériologique envers Phèdre, va dire qu'il ne faut pas se donner aux amants intempérants qui veulent se livrer aux excès, mais plutôt à l'amant tempérant qui n'est pas poussé d'un amour intempérant. Donc, nous avons dans ce discours une critique de l'amour intempérant, d'une part, une louange et un éloge de l'amour tempérant et ordonné – qui rend, à son tour, l'âme tout entière ordonnée et modérée, la vie de l'homme tout entière noble et ordonnée –, d'autre part »<sup>55</sup>.

De même que l'initiation éleusinienne se composait de deux phases, les petits mystères et les grands mystères, ainsi, dans le *Commentaire*, l'initiation de Phèdre s'achève à travers deux discours, le λόγος καθαρτικός et le λόγος θεολογικός : d'ailleurs, les petits mystères avaient lieu à Agra juste au-delà de l'Ilissos, où se déroule le *Phèdre* de Platon. D'ailleurs, il est possible de noter que c'est précisément sur les modalités de l'enseignement socratique – ou, du moins, sur le concept que les Néoplatoniciens en avaient – que le programme d'études néoplatoniciennes avait été forgé. En d'autres termes, le professeur de philosophie platonicienne, c'est-à-dire le prêtre ἐξηγητής, est forgé sur la figure de Socrate, tout comme l'étudiant en philosophie platonicienne est forgé sur la figure de Phèdre ou d'Alcibiade.

#### 2.1.6. Où vas-tu et d'où viens-tu ? Socrate pythagoricien et sa fonction démiurgique.

Le *Phèdre* de Platon s'ouvre avec deux questions apparemment triviales et anodines : où vas-tu et d'où viens-tu ?<sup>56</sup> Socrate demande à Phèdre d'où il vient et vers où il se dirige et, cependant, depuis les temps anciens, ces deux simples questions, elliptiques verbales et accompagnées de l'apostrophe affectueuse ὦ φίλε Φαῖδρε, ont été chargées, et non à tort, d'une signification existentielle profonde et sublime : le vieux professeur demande avec amour au disciple perdu quelle est son âme, quel homme il est, quel est son passé et quel avenir il a en tête de se forger.

Dans le *Commentaire* d'Hermias, la double question reçoit une large exégèse, car, selon le commentateur, celle-ci peut être interprétée sous des angles différents et complémentaires. En particulier, nous allons nous concentrer sur l'exégèse éthique (ἠθικῶς) et sur celle physique (φυσικῶς).

D'un point de vue éthique, il faudrait prendre les paroles de Socrate comme si elles disaient :

<sup>55</sup> Herm., *In Phaedr.* 53, 24 – 54, 3.

<sup>56</sup> Plat., *Phaedr.* 227a1: ὦ φίλε Φαῖδρε, ποῖ δὴ καὶ πόθεν;

« *Où vas-tu ? D'où viens-tu ? Tu as négligé la vraie beauté, celle des êtres divins, et tu as admiré celle dans les discours ; regarde où tu es allé et tu comprendras d'où tu viens. En effet, comme dans le cas des routes ou d'autres endroits, disons, nous ne recherchons pas les précédents, sauf lorsque nous réalisons que les suivants sont plus fatigants, de même, maintenant, tu ne peux pas comprendre, Phèdre, ce dont tu as été éloigné si tu ne comprends pas jusqu'où et où tu as été traîné ; ta grave erreur [actuelle], en effet, justement parce qu'elle [est encore] récente, suffit à conduire, selon une sorte de retour en arrière, vers la vraie condition propre à l'âme »<sup>57</sup>.*

L'Alexandrin met dans la bouche de Socrate une exhortation spirituelle au repentir qui, à travers une introspection psychologique, peut révéler au jeune son âme et favoriser le retour à l'intelligible (ἐπιστροφή). Donc, Socrate exhorte Phèdre à découvrir l'identité de son âme, c'est-à-dire à atteindre la même conscience que Socrate en avait et, ajoutons-nous maintenant, que Pythagore en avait : « *conosceva [scil. Pitagora] l'identità della sua anima, sapeva da dove [πόθεν] era venuta per unirsi al corpo e quali erano state le sue precedenti esistenze* »<sup>58</sup>.

Hermias, comme nous l'avons vu, compare la vie terrestre à un chemin tortueux ; le sujet emprunte des routes (ὁδοί) et traverse des lieux (τόποι) potentiellement pénibles (δυσχερεστέροι). La métaphore n'est certainement pas originale, mais il convient de noter qu'elle se répète dans un autre endroit intéressant du livre I. Lorsque Phèdre dit à Socrate qu'il veut se promener hors des murs, Hermias explique que le jeune homme veut avancer ἐκτὸς τῶν πολλῶν καὶ τῆς λεωφόρου (« loin de la foule et de la route la plus fréquentée ») : en d'autres termes, le jeune homme déclare que ἐπὶ ὑπερτέραν καὶ κρείττονα ζῶν ἰέναι (« j'ai l'intention d'aller vers une vie supérieure et meilleure »)<sup>59</sup>. Avec cette précision, Hermias propose ici, de fait, l'explication d'un ἄκουσμα pythagoricien, relevant de la catégorie τί πρακτέον ἢ οὐ πρακτέον, qui recite οὐ δεῖ τὰς λεωφόρους βαδίζειν ὁδούς ou bien τὰς λεωφόρους ὁδοὺς ἐκκλίνων διὰ τῶν ἀτραπῶν βαδίζει<sup>60</sup>. La coloration pythagoricienne de la συνουσία entre Socrate et Phèdre est évidente, nous légitimant de voir dans le premier Pythagore lui-même et dans le second un jeune aspirant Pythagoricien. Et comme tous les aspirants Pythagoriciens, Phèdre doit également passer la δοκιμασία, l'examen auquel Pythagore soumettait ceux qui aspiraient à devenir ses disciples. Nous suivons l'exégèse φυσικῶς de *Phèdre* 227a1 :

<sup>57</sup> Herm., *In Phaedr.* 16, 25 – 17, 1: « *ποῖ πορεύῃ; πόθεν ἐξῆλθες; ἀφήκας τὸ ὄντως κάλλος, τὸ ἐν τοῖς θεοῖς, καὶ τὸ ἐν λόγοις τεθαύμακας; ὄρα δὴ ποῖ κατήντηκας καὶ οὕτως γνώση πόθεν ἐξῆλθες· ὡς γὰρ, φέρε εἰπεῖν, ἐπὶ τῶν ὁδῶν ἢ ἐπὶ τῶν ἐτέρων τ[ρ]όπων οὐκ ἄλλως τὰ πρότερα ζητοῦμεν, εἰ μὴ τῶν δευτέρων δυσχερεστέρων ὄντων ἐν γνώσει γενώμεθα, οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα οὐκ ἄλλως ἔχεις μαθεῖν, ὦ Φαῖδρε, ἐξ οὗ συνηπάγης, εἰ μὴ γνώση ἐφ' ὅσον καὶ οὐ συνηλάθης· ἢ γὰρ παρούσα διαμαρτία ὑπόγυος οὐσα ἰκανὴ ἐστὶν ἀνάξει κατὰ τινὰ ἀναποδισμόν πρὸς τὴν ὄντως ψυχῇ πρέπουσαν κατάστασιν* ».

<sup>58</sup> Iambl., *Vit. Pit.* 28, 134, 9-10 K. : ἐγίνωσκε τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, τίς ἦν καὶ πόθεν εἰς τὸ σῶμα εἰσεληλύθει, τοὺς τε προτέρους αὐτῆς βίους (trad. GIANGIULIO 2018).

<sup>59</sup> Cf. Herm., *In Phaedr.* 15, 15-19.

<sup>60</sup> Cf. Iambl., *Vit. Pit.* 18, 83, 14-15 K.; 23, 105, 15-16 ; *Protr.* 107, 1-2 ; 18, 19 ; 72, 9-14 Pistelli.

« [...] puisque la nature [est] la deuxième cause efficace après le démiurge – pourvu que le démiurge divin [est cause efficace] de la nature elle-même – [la nature] donnant forme à tous à partir de la matière, elle ne cherche pas d’abord quelles sont les origines de la matière et de quel type de mouvements [elle est issue], mais [recherche] le but vers lequel elle possède une attitude ; en fait, quand elle [*scil.* la matière] est jugée appropriée de ce point de vue, sur la base de ses principes rationnels [*scil.* de la nature] et selon les nombres intelligibles structurant<sup>61</sup> le travail est accompli. Que se passe-t-il alors si la graine [provient] de bonnes origines et sources, mais n’a pas d’inclination vers le but, dans le sens qu’elle est en quelque sorte endommagée ? Puis donc que Socrate a la fonction de [la cause] efficace, tandis que Phèdre celle de la matière, à juste titre [Socrate] a d’abord recherché l’affinité vers l’ordre, comme s’il ne voulait pas se fatiguer inutilement dans le cas où [Phèdre] était empêché par quelque chose. Mais à un stade ultérieur, il recherche également le *d’où* : ce n’est pas non plus une question banale. En effet, ni une vigne ne pourrait germer à partir d’un noyau d’olive, ni, certes, à partir d’un pépin de laurier, mais tout [germe] de ses principes selon la loi de la nature »<sup>62</sup>.

Donc, comme la matière doit, d’abord, être jugée appropriée (οὕτω γὰρ δοκιμαζομένης) par la nature afin que la création puisse avoir lieu, de la même manière Phèdre, en tant que cause matérielle, doit, d’abord, être jugé approprié par Socrate, en tant que cause efficace, pour que sa formation ait lieu. Jamblique nous transmet que les aspirants Pythagoriciens étaient censés passer une série d’évaluations (δοκιμασία), avant d’être finalement admis dans le cercle pythagoricien. Entre autres, Pythagore voulait savoir (i) quelles passions les animaient, (ii) quels amis ils fréquentaient, (iii) quelles relations ils avaient avec eux, (iv) à quoi ils consacraient la majeure partie de leur journée<sup>63</sup> : il s’agit exactement des choses sur lesquelles Socrate se renseigne par rapport à Phèdre. En ce qui concerne la ἐπιθυμία (i) de Phèdre, il convient de lire le passage suivant du *Commentaire*, qui dégage une profonde valeur gnoséologique :

« [...] étant donné que nous possédons un élan vers le bon, un désir puissant et une envie de lui, même si nous nous trompons souvent à cause de ce qui apparaît, mais dans le but d’apprendre ce qui est, eh bien, nous n’avons pas de soucis par rapport à lui, car notre âme le possède déjà, quoiqu’elle se soit trompée

<sup>61</sup> Nous donnons beaucoup de précisions sur les *eidopoioi arithmoi* dans la note *ad loc.* dans notre traduction.

<sup>62</sup> Herm., *In Phaedr.* 17, 1-15 : [...] <ἐπειδὴ> τὸ μετὰ τὸν δημιουργὸν δεύτερον ποιητικὸν αἴτιον ἢ φύσις, προϋποκειμένου ὅτι καὶ αὐτῆς τῆς φύσεως τὸ θεῖον ἐστὶν δημιουργὸν, ἐξ ὕλης ἅπαν εἰδοποιούσα, οὐ ζητεῖ προηγουμένως ποίας ἔσχε τὰς ἀφορμὰς ἢ ὕλη καὶ ἐξ οἴων κινήσεων, ἀλλὰ πρὸς ποῖον τέλος ἐπιτηδεϊότητα ἔσχηκεν· οὕτω γὰρ δοκιμαζομένης κατὰ τοὺς αὐτῆς λόγους καὶ εἰδοποιούς ἀριθμούς τελεσιουργεῖται τὸ ἀποτέλεσμα· τί γὰρ εἰ τὸ σπέρμα ἐξ ἀφορμῶν ἀγαθῶν καὶ γενέσεων, αὐτὸ δὲ οὐκ ἔστιν πρὸς τὸ τέλος εὖοδον, κατὰ τινὰ τρόπον πλημμεληθέν; Ἐπεὶ οὖν ὁ μὲν Σωκράτης ποιητικοῦ λόγον ἔχει, ὁ δὲ Φαῖδρος ὕλικου, εἰκότως προηγουμένως ἐζήτησε τὴν εἰς τέλος ἐπιτηδεϊότητα, ὡς ἂν μὴ ματαιομοχθῆ εἰ ποῦ παρά του ἐμποδίζοιτο. Πλὴν καὶ τὸ πόθεν δευτέρως ζητεῖ· οὐδὲ γὰρ τοῦτο μικρόν· οὐδὲ γὰρ <ἂν> ἐκ πυρῆνος ἄμπελος βλαστήσειε πάποτε, οὐδέ γε ἐκ γιγάρτου δάφνη, ἀλλ’ ἕκαστον ἐκ τῶν ἰδίων ἀρχῶν κατὰ τὸν λόγον τῆς φύσεως.

<sup>63</sup> Cf. Iambl., *Vit. Pit.* 17, 71, 1-13 K.

autour de lui : en effet, si Phèdre n'avait pas eu désir de beauté, il n'aurait jamais pu apprendre la beauté  
»<sup>64</sup>.

Donc, le jeune homme est animé par la bonne forme de ἐπιθυμία, laquelle, grâce aux conseils d'une âme supérieure, lui permettra de saisir enfin l'objet auquel elle s'adresse : il s'agit précisément de προθυμία τῶν καλῶν que, à en croire Jamblique, Pythagore a recommandé à travers ses *Vers d'or*<sup>65</sup>. Cette étape nous permet également de parler, dans le cas du *Commentaire sur le Phèdre* aussi, de « purification socratique », comme l'entendent Proclus et Olympiodore : ces derniers la distingueront de la purification pythagoricienne et de la purification aristotélicienne ou stoïcienne. Socrate prend soin de ses patients en les conduisant du semblable au semblable. Les exemples formulés par Olympiodore pour élucider la technique socratique sont les suivants : εἰ μὲν τίς ἐστι φιλοχρήματος, λέγων 'μάθε τίς ἢ ὄντως αὐτάρκεια'· εἰ δὲ φιλήδονος, 'τίς ἢ θεία ῥαστώνη', καὶ ἀπλῶς ὅσα προείρηται<sup>66</sup>. Or, à ces exemples nous pourrions ajouter le cas de Phèdre aussi : εἰ μὲν τίς ἐστι φιλόκαλος, λέγων 'μάθε τί τὸ ὄντως κάλλος'<sup>67</sup>. Hermias lui-même, en effet, déclare que Phèdre est passé de beauté à beauté, c'est-à-dire de la beauté phénoménale à la beauté psychique et, ensuite, à celle intelligible<sup>68</sup>.

Cependant, Phèdre fait défaut par rapport aux trois autres aspects mentionnés. En effet, son ami est Lysias (ii), à qui il est lié par une relation perverse et lâche – les deux sont amants (iii) – et, enfin, il passe son temps à courir après la beauté apparente (iv). Ainsi Hermias introduit-il le thème de l'ἐμπόδιον, c'est-à-dire l'empêchement, l'obstacle à la vraie connaissance : une fois de plus, il s'agit d'un thème central dans la *Vie pythagoricienne* de Jamblique<sup>69</sup>. Il s'agit aussi d'un thème propre à l'allégorèse platonicienne des poèmes homériques, dans la mesure où Hermias définit ἐμποδίζοντα πρὸς ἀναγωγὴν ψυχῆς les obstacles d'Ulysse voyageant vers sa patrie : Circé, le Cyclope, Calypso<sup>70</sup>. Il nous semble important de souligner cette même intention commune à Homère, Pythagore et Platon, si évidente aux yeux des Platoniciens tardifs comme Hermias, résolu à forger une philosophie syncrétiste qui puisse accueillir toutes les *auctoritates* de l'héritage hellénique.

---

<sup>64</sup> Herm., *In Phaedr.* 16, 11-15 : [...] ὀρμὴν ἔχοντες εἰς τὸ ἀγαθὸν καὶ προθυμίαν καὶ ἔφεσιν, εἰ καὶ σφαλοίμεθα πολλάκις διὰ τὸ φαινόμενον, ἀλλ'οὖν τὸ ὄν διδασκόμενοι, οὐ δυσπετῶς ἔχομεν πρὸς αὐτὸ ἅτε τῆς ψυχῆς ἡμῶν προκατεχούσης αὐτὸ, εἰ καὶ περὶ τὸ πρᾶγμα ἡπάτητο· εἰ γὰρ μὴ ὁ Φαῖδρος κάλλους ἐφίετο, οὐκ ἂν κάλλος ἐμάνθανε.

<sup>65</sup> Cf. Iambl., *Protr.* 10, 14 – 11, 5 P.

<sup>66</sup> Cf. Olymp., *In Alc.* I 54, 15 – 55, 14 W.; Procl., *In Alc.* I 152, 11-20 W.

<sup>67</sup> Il faut souligner, quand-même, que le Socrate d'Hermias emploie aussi le τρόπος καθάρσεως aristotélicien et stoïcien (τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ἰάματα), là où il veut se purifier du péché de son premier discours.

<sup>68</sup> Cf. Herm., *In Phaedr.* 16, 9 : ἀπὸ κάλλους εἰς κάλλος μετῆλθεν.

<sup>69</sup> Cf. Iambl., *Vit. Pit.* 2, 11, 8 – 12, 4 ; 16, 68, 11-14 K.; *Protr.* 62, 9-11 ; 64, 2-3 P.

<sup>70</sup> Cf. Herm., *In Phaedr.* 224, 27 – 225, 2.

L'interprétation physique de *Phèdre* 227a1 présente également Socrate à l'instar d'un véritable démiurge qui met de l'ordre dans la matière désordonnée, *i.e.* Phèdre. Le parallèle d'Hermias est corroboré à la fois par des preuves supplémentaires internes au *Commentaire* et par des preuves externes, c'est-à-dire par les dialogues platoniciens. Quant au *Commentaire*, il est utile de lire *In Phaedr.* 50, 26 - 51, 2 :

« En effet, la violence et la coercition viennent de la matière, comme si la matière disait au démiurge : ‘si tu ne m’ordonnes pas avec les formes, moi, je montrerai ma laideur, obscure et sombre, et la déformité qui m’appartient par essence, répugnante et odieuse’. C’est précisément ce que Phèdre affirme maintenant : ‘si tu ne prononces pas ton discours [*Phèdre* 236e1-2] et ne me montres pas la beauté dont tu parles, ni tu me rendras parfait ni tu adresseras ton activité à moi, et à cause de cela, moi, je serai laid et répugnant’ »<sup>71</sup>.

Donc, la κατακόσμησις de la matière par le truchement des εἶδη du démiurge correspond à la τελείωσις de Phèdre par le truchement des λόγοι de Socrate. Pour confirmer cette reconstruction, nous voulons attirer l'attention sur un passage de Proclus qui, à notre avis, doit être lu conjointement avec celui d'Hermias :

« Socrates, therefore, faithfully reproducing these characteristics, set an ungrudging will and power over his perfection of inferiors, everywhere present to his beloved and leading him from disorder to order. Now the young man wonders at this, “what on earth is its meaning”, and how Socrates is everywhere earnestly and providently (for this is the meaning of “taking great care”) to hand. If what “was in discordant and disorderly movement” could say something to the creator, it would have uttered these same words: “in truth I wonder at your beneficent will and power that have reached as far as my level, are everywhere present to me and from all sides arrange me in orderly fashion” »<sup>72</sup>.

Dans les deux *Commentaires*, Socrate est assimilé à la cause démiurgique, tandis que le jeune homme (Phèdre, Alcibiade) est assimilé au réceptacle matériel ; dans les deux *Commentaires*, surtout, le réceptacle matériel parle à la première personne au démiurge et son discours est présenté, en fait, comme une explication d'une phrase prononcée par le jeune homme (Phèdre, Alcibiade) dans le dialogue commenté, qui du jeune homme prend son nom (*Phèdre*, *Alcibiade I*). Si, dans le *Commentaire sur le Phèdre*, la conduite du jeune du désordre à l'ordre sur l'exemple du *Timée* n'est qu'implicite, dans le *Commentaire sur l'Alcibiade I*, elle est rendue explicite par des références évidentes au *Timée* (εις τάξιν ἄγων αὐτὸν ἀπὸ τῆς ἀταξίας ; πλημμελῶς

---

<sup>71</sup> Herm., *In Phaedr.* 50, 26 – 51, 2: Ἡ γὰρ βία καὶ ἡ ἀνάγκη ἐκ τῆς ὕλης ἐστίν, ὡς εἰ ἔλεγεν ἡ ὕλη τῷ δημιουργῷ ὅτι «ἐὰν μὴ με κατακοσμήσῃς τοῖς εἶδεσιν, ἐπιδείξω τὸ ἐμὸν αἰσχος τὸ ἀλαμπές καὶ σκοτεινὸν καὶ τὴν προσοῦσάν μοι ἀσχημοσύνην, ὅπερ ἐστὶ μιαρὸν καὶ ἀηδές». ὁ καὶ νῦν φησιν ὁ Φαῖδρος ὅτι «ἐὰν μὴ μοι εἴπῃς τὸν λόγον καὶ ἐπιδείξῃς μοι ὁ φῆς καλὸν, οὐκ ἂν με τελειώσῃς οὐδὲ ἐνεργήσῃς εἰς ἐμὲ, καὶ ἐκ τούτου ἔσομαι αἰσχροὺς καὶ μιαρὸς».

<sup>72</sup> Procl., *In Alc. I*, 125, 10 – 126, 1 W. (trad. O'NEILL 1971).

καὶ ἀτάκτως κινούμενον)<sup>73</sup>. Par conséquent, nous pouvons bien dire que nous sommes confrontés à une technique exégétique précise, grâce à laquelle un maître, en utilisant le puissant outil de l'analogie et la figure rhétorique de la prosopopée (*In Phaedr.* : Ὡς εἰ ἔλεγεν ἡ ὕλη τῷ δημιουργῷ ὅτι; *In Alc. I* : καὶ εἶπερ ἠδύνατο καὶ τὸ πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως κινούμενον λέγειν τι πρὸς τὸν δημιουργόν), illustre à ses disciples la relation entre un maître et un disciple, tout en suivant l'exemple de la relation entre le démiurge et la matière.

De plus, va également dans le même sens une deuxième comparaison, cette fois avec un passage du livre III du *De mysteriis* jamblichéen<sup>74</sup>. Ici, Jamblique affirme que, si elle rapporte (ἀνάγη) les événements présents aux causes divines (πρὸς τοὺς αἰτίους αὐτῶν θεοῦς), l'âme reçoit une connaissance des événements passés et futurs ; de surcroît, elle est rendue par les dieux capable de guérir les corps, *corrigeant ce qui est chez les hommes* πλημμελῶς καὶ ἄτακτως, ainsi que de transmettre à la postérité des découvertes scientifiques, des lois, des coutumes justes. Par conséquent, selon Jamblique, la fonction démiurgique est assignée par les dieux à l'âme humaine, lorsque celle-ci reconnaît, juge et vit le sensible du point de vue des causes intelligibles. Or, Hermias, en justifiant la capacité socratique de percevoir son démon, déclare précisément que seuls les hommes sérieux (σπουδαῖοι) sont capables de le faire, des hommes qui, menant bien leur vie, en rapportent (ἀναθέντες) tous les aspects, à la fois ce qui concerne la contemplation et la vie pratique (καὶ θεωρίαν καὶ πράξιν), aux causes divines invisibles (τοῖς θεοῖς καὶ ταῖς ἀφανέσιν αἰτίαις)<sup>75</sup>. Bref, Jamblique et Hermias postulent une sorte de réciprocité entre les dieux et les âmes humaines, dans la mesure où la reconnaissance de la part de l'âme humaine de la supériorité ontologique et axiologique du divin est satisfaite par les dieux eux-mêmes avec une effusion de pouvoir envers les âmes, qui reçoivent une capacité divinatoire, thérapeutique, ordonnatrice (Jamblique) et perceptive (Hermias) exceptionnelle et inhabituelle. Si nous étions autorisés, comme nous le croyons, à considérer Socrate comme l'une de ces âmes humaines, nous pourrions confirmer ce qui a été dit jusqu'à présent, c'est-à-dire que Socrate est une âme supérieure, dotée d'une δύναμις démiurgique, thérapeutique et perspicace entièrement *sui generis*.

En outre, l'exclamation violente de Phèdre, désireux de recevoir la forme et la beauté de Socrate comme la matière est capable de les recevoir du démiurge, n'est-elle pas une authentique αἰσχρορρημοσύνη, un *propos obscène*, typique de certains rituels sacrés ? Nous nous référons à un autre passage du *De mysteriis*, que nous rapportons ci-dessous :

---

<sup>73</sup> Cf. Plat., *Tim.* 30a2-6 *et al.*

<sup>74</sup> Cf. Iambli., *Myst.* 3, 3 S.-S.-L.

<sup>75</sup> Cf. Herm., *In Phaedr.* 71, 15-19.

« Quant *aux propos obscènes*, je pense qu'ils donnent l'indication de la privation du beau, qui règne dans la matière [τῆς περὶ τὴν ὕλην στέρησεως τῶν καλῶν], et du manque de forme primitive des êtres avant qu'ils soient mis en ordre [τῆς πρότερον ἀσχημοσύνης τῶν μελλόντων διακοσμεῖσθαι], lesquels, étant dépourvus [de beauté], la désirent d'autant plus qu'ils haïssent leur disgrâce. Ces êtres donc poursuivent en sens inverse les causes des formes et du beau en apprenant à connaître la laideur à partir des paroles laides, et non seulement ils détournent d'eux-mêmes la pratique des actes laids, mais par l'emploi de ces paroles, ils manifestent la connaissance qu'ils en ont et retournent leur désir vers le contraire [de la laideur] »<sup>76</sup>.

La privation de beauté, propre à la matière (ἡ περὶ τὴν ὕλην στέρησις τῶν καλῶν), est également propre au Phèdre non encore initié par Socrate, Phèdre qui, comme Hermias le dit explicitement, est « nécessaire » (ἐνδεής)<sup>77</sup> comme ceux des étants qui ont besoin d'ordre (ὄντα ἐνδεῖ τοῦ κοσμεῖσθαι) auxquels Jamblique fait ici vaguement allusion : bref, Phèdre, en se plaignant du risque de rester encore αἰσχροὺς καὶ μιάρους, prononce un αἰσχρορρημοσύνη.

### 2.1.9.2.3. *Socrate et Christ, Hermias et Cyrille.*

Épiphane de Salamine (315 – 403 après J. C. environ), moine de Gaza et, plus tard, métropolitain chypriote, dans son *Panarion* rapporte quelques lettres de Basile d'Ancyre et Giorgio de Laodicée, Semi-ariens. Ceux-ci ont affirmé que le Fils a agi dans un rôle subalterne (ὑπουργικῶς) à l'égard du Père et que son activité n'était pas identique (οὐχ οὕτως), mais similaire (ὁμοίως) à l'égard de l'activité du Père : il s'en suivrait, donc, que, à tous égards, le Fils est semblable (ὅμοιος) selon la substance au Père<sup>78</sup>. En somme, nous avons affaire avec la doctrine du subordinatisme du Fils au Père, c'est-à-dire l'une des visions chrétiennes les plus anciennes de la figure du Christ, depuis l'époque d'Origène (III<sup>e</sup> s. après J. C.).

Nous avons introduit ici cette problématique christologique, à la surprise, peut-être, du lecteur, car notre Hermias affirme à propos de Socrate que celui-ci joue un rôle instrumental et subordonné par rapport aux dieux : ὑπουργικὴ καὶ ὀργανικὴ χρεία<sup>79</sup>. Nous avons estimé capital d'approfondir cet aspect dans notre thèse, dans la mesure où de son analyse peuvent ressortir des importants éclaircissements au sujet de la figure d'Hermias, en particulier, et du rapport entre Néoplatonisme et Christianisme à Alexandrie, plus en général.

En effet, c'est irréfutablement dans le cadre des débats christologiques que la formule, employée par Hermias pour définir le rapport entre son Socrate et le divin, ὑπουργικὴ καὶ ὀργανικὴ χρεία, autrement absente de la tradition platonicienne, a été forgée : de surcroît, en est

<sup>76</sup> Iambl., *Myst.* 1, 11, p. 39, 19-3 S.-S.-L.

<sup>77</sup> Cf. Herm., *In Phaedr.* 50, 17.

<sup>78</sup> Cf. Epiph., *Anac.* 3, 290, 31 – 291, 7 Holl.

<sup>79</sup> Cf. Herm., *In Phaedr.* 52, 4-7.



témoin à l'évidence Cyrille d'Alexandrie lui-même, Patriarche d'Alexandrie lors du magistère d'Hermias.

La formule de subordination utilisée par Hermias (ὕπουργικὴ καὶ ὀργανικὴ χρεία) se retrouve, en effet, dans les quatre œuvres du Patriarche expressément consacrées à la réfutation de l'hérésie arienne et composées avant le déclenchement de la querelle avec les Nestoriens : le *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, le *Thésaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, les *De sancta et consubstantiali Trinitate dialogi* et les *Epistules paschales*.

Cyrille rejette l'idée que Christ possède une constitution subordonnée et instrumentale (τάξιν ἔχει τὴν ὑπουργικὴν καὶ ὀργανικὴν), comme s'il remplissait une fonction de service à l'égard du Père (ὥσπερ τινὰ χρείαν συνεισενέγκαι τῷ Πατρὶ)<sup>80</sup> ; l'idée, et le lexique relatif, est tellement récurrente dans les œuvres de Cyrille qu'elle pénètre même dans celles qui lui ont été faussement attribuées<sup>81</sup>. Le Patriarche d'Alexandrie, dans le *Thésaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, invite explicitement à éviter l'absurdité d'une telle doctrine<sup>82</sup>, répandue par ceux qui avaient l'intention de rabaisser la divinité du Fils<sup>83</sup> : Christ doit être considéré non pas ὑπουργικῶς, mais ἐν ἐξουσίᾳ τῆ θεοπρεπεῖ, en pleine majesté divine<sup>84</sup>.

Bien que la thèse que nous proposons soit évidemment très audacieuse, nous croyons toutefois qu'il ne peut pas y avoir de doutes sur la relation, qui reste, certes, obscure, entre Hermias d'Alexandrie et Cyrille d'Alexandrie. Non seulement, comme nous venons de le voir, la formule ὑπουργικὴ καὶ ὀργανικὴ χρεία se retrouve chez les deux auteurs – alors qu'elle est absente chez Athanase qui, lui aussi, fut, avec Alexandre, le premier adversaire d'Arius et, par conséquent, *star of orthodoxy*<sup>85</sup> –, mais, en plus, dans les deux cas, elle est construite avec le même verbe : ἀποπληρῶ. En effet, selon Hermias, les dieux seuls sont la cause authentique de l'élévation spirituelle, tandis que les autres acteurs, tels que les démons et Socrate, exercent (ἀποπληροῦσι) une fonction (χρείαν) subordonnée et instrumentale au nom des dieux (ὕπουργικὴν καὶ ὀργανικὴν τοῖς θεοῖς). Dans le *Commentaire sur l'Évangile de Jean* – œuvre entièrement consacrée à la réfutation des Ariens et des Eunomiens et, étant donné l'absence de Nestorius parmi les cibles de

---

<sup>80</sup> Cf. Cyril., *Epist. Pasch.* PG 77, 725, 7-11 : Καὶ οὐ δὴ πού φαμεν, ὡς ἐπὶ τοι δι' αὐτοῦ τὰ πάντα ἐγένετο, κατὰ τὰς Γραφὰς, τάξιν ἔχει τὴν ὑπουργικὴν καὶ ὀργανικὴν, ὥσπερ τινὰ χρείαν συνεισενέγκαι τῷ Πατρὶ, δημιουργοῦντι τὰ πάντα. Cf. Cyril., *Trin.* 593, 12-14 Aubert ; Cyril., *Trin.* 617, 15-18 A. : Ἄρ' ὡς δι' ὀργάνου καὶ ὑπουργικὴν εἰσφέροντος χρείαν τοῖς τοῦ τεκόντος θελήμασι τοῦ Υἱοῦ ἢ, ὅπερ ἐστὶν ἄμεινόν τε καὶ ἀληθές, ὡς διὰ δυνάμεως τῆς ἰδίας ἐνήργηκεν ὁ Πατήρ ; *et al.*

<sup>81</sup> Cf. Ps. Cyril., *De Sanct. Trin.* PG 77, 1137, 42-49 : Καὶ καθάπερ φαμέν διὰ τοῦ ἐξ αὐτοῦ προερχομένου φωτὸς φαίνειν τὸ πῦρ, καὶ οὐ τιθέμεθα ὄργανον ὑπουργικὸν εἶναι τοῦ πυρὸς τὸ ἐξ αὐτοῦ φῶς, δύναμιν δὲ μᾶλλον φυσικὴν· οὕτω λέγομεν τὸν Πατέρα, πάντα ὅσα ποιεῖ, διὰ τοῦ ὁμογενοῦς Υἱοῦ αὐτοῦ ποιεῖν· οὐχ ὡς δι' ὄργανου λειτουργικοῦ, ἀλλὰ φυσικῆς καὶ ἐνυποστάτου δυνάμεως.

<sup>82</sup> Cf. Cyril., *Theos.* PG 75, 301, 8 : φεῦγε τοῦ λόγου τὴν ἀτοπίαν.

<sup>83</sup> Cf. Cyril., *In Luc.* PG 72, 481, 23-24 : οἱ ἐλαττοῦντες αὐτοῦ τὴν θεότητα.

<sup>84</sup> Cf. Cyril., *Trin.* 569, 33-35 A. : ἐνεργὸν ἐπ' ἀμφοῖν οὐχ ὑπουργικῶς ἀλλ' ἐν ἐξουσίᾳ τῆ θεοπρεπεῖ κατοπόμεθα τὸν Υἱόν.

<sup>85</sup> GRAY 2005, p. 218.

Cyrille, datant avant le 429 après J. C. – Cyrille dit que certains (*scil.* les Ariens) n’avaient pas peur de soutenir que le Fils avait participé à la création en exerçant une fonction, en quelque sorte, subordonnée (ὕπουργικὴν τινα χρειαὴν ἀποπληρῶν ὁ Υἱός)<sup>86</sup>.

La question de la ἀξία λειτουργικὴ καὶ ὑπουργικὴ du Christ<sup>87</sup> est, en effet, l’une des plus débattues de l’âge d’or chrétien<sup>88</sup>, et l’une des plus profondes, dans la mesure où c’était la nature même de la figure du Fils qui était en jeu. Après la sanction de Nicée (325 après J. C.), ce sera le Concile d’Ephèse, le 431 après J. C. – Hermias et Proclus venaient probablement de rejoindre l’école de Syrianos –, qui réaffirmera le statut de la nature divine du Christ, comme le voulait le Patriarche Cyrille, la principale autorité du Concile éphésien<sup>89</sup>. De fait, afin de vaincre le diphysisme nestorien, Cyrille n’a aucun scrupule à combiner la doctrine de Nestorius avec celle d’Arius, qui a vécu environ un siècle plus tôt et qui avait déjà été réfuté par Athanase d’Alexandrie<sup>90</sup>.

Il convient de noter que l’hérésie arienne, en s’appuyant sur une interprétation littérale des textes sacrés, a déduit de la soumission du Christ aux πάθη humains la similitude (ὅμοιος), plutôt que l’identité, du Fils au Père. De la même manière, le Socrate d’Hermias est à la fois humain (ὡς ἄνθρωπος) et divin (τὸ ὅμοιον τοῖς θεοῖς), soumis aux πάθη et ἀμαρτία en tant qu’homme (ὡς ἄνθρωπος σφαλλόμενος), comblé d’un pouvoir providentiel (προνοητικὴ δύναμις) qui, en s’actualisant sur le modèle divin (θεωειδῶς ; κατὰ τὸ θεῖον εἶδος), vise le bénéfice (εὐεργεσία ; ὠφέλιμον) et le salut (σωτηρία) du genre humain, pour la perfection (τελείωσις) duquel il a été envoyé (καταπέμφθη) sur Terre. Le salut, Hermias le clarifiera dans le livre III du *Commentaire*,

---

<sup>86</sup> Cf. Cyril., *In Io.* 2, 607, 24-27 Pusey : ὡς ὑπουργικὴν τινα χρειαὴν ἀποπληρῶν ὁ Υἱὸς τὸ παρὰ τοῦ Πατρὸς Πνεῦμα τῇ κτίσει διακονεῖ· καὶ τοῦτο γὰρ ἀσυνέτως τινὲς οὐ κατέδεισαν εἰπεῖν. Cf. Cyril., *Trin.* 469, 7-9 A., où le syntagme ὑπουργικὴ χρειαὴ est remplacé par la forme synonymique διακονικὴ χρειαὴ afin d’éviter une répétition avec le précédent ὑπουργικῶς : οὐχ ὑπουργικῶς ἐνημαίνοντος τὰ ἑκατέρου τυχὸν καὶ τὴν διακονικὴν ἐν ἡμῖν ἀποπληροῦντος χρειαὴν, ἀλλ’ὡς ἐν ἰδίᾳ φύσει καὶ τὴν ἀμφοῖν εἰσκομίζοντος. De la même façon, Cyrille emploie aussi le simple πληρῶν : Cf. *In Corinth.* 2, 326, 9-13 (Χριστὸς ἂν εἴη πάλιν ὁ ταῦτα πληρῶν ἐν ἡμῖν, οὐχ ὑπουργικῶς [...] ἀλλ’αὐτῶ τῷ ἰδίῳ καὶ τῷ τοῦ Πατρὸς) *et. al.*

<sup>87</sup> Cf. *Io.*, *Anom.* PG 48, 800, 26-29.

<sup>88</sup> La formule, avec laquelle on indique la période 311 après J. C. (fin de la persécution de Dioclétien) – 451 après J. C. (Concile de Chalcédoine), provient de QUASTEN 1986 ; cf. KANNENGIESSER 2006, p. 673.

<sup>89</sup> *ACO* 1, 1, 5, 76, 20-22, qui reprend la sanction de Nicée : Cf. *ACO* 2, 1, 1, 90, 30 – 91, 4. Sur le Concile d’Ephèse cf. WESSEL 2004, pp. 138-180 ; VAN LOON 2006, pp. 23-24.

<sup>90</sup> Athanase devient évêque d’Alexandrie trois ans après le Concile de Nicée, auquel il avait pris part à la suite d’Alexandre, évêque d’Alexandrie et initiateur de la dispute contre Arius, et garde sa position, avec quelques interruptions, jusqu’à sa mort, presque cinquante ans après. Son traité *Contre les Ariens* date le 339 après J. C. environ (cf. KANNENGIESSER 2006, p. 711). La Christologie d’Athanase influence profondément Cyrille, lequel, néanmoins, après le début de la querelle avec Nestorius le 429 après J. C., approfondit le sujet et aboutit à une Christologie beaucoup plus complexe que celle d’Athanase : cf. QUASTEN 1986, pp. 136-138.

La succession des Patriarches d’Alexandrie, pour la période de notre intérêt, est la suivante : Alexandre (jusqu’au 328), Athanase (jusqu’au 373), Pierre II (jusqu’au 380), Théophile (jusqu’au 412), Cyrille (jusqu’au 444), Dioscore Ier (jusqu’au 457) Proterius et Timothée II Eluros (jusqu’au 477), Pierre III Mongus, Timothée III Salofaciolos, Jean I Talalaia (jusqu’au al 490). Il va sans dire que disputes, conflits, émeutes et schismes caractérisent les différentes successions des Patriarches d’Alexandrie.

est le retour à ses principes<sup>91</sup>, desquels, comme nous l'avons répété à plusieurs reprises, Socrate, aimé des dieux (θεοφιλής), ne s'éloigne jamais (ἀεὶ τὸν Σωκράτην [...] τῶν οἰκείων ἀρχῶν ἔχουσθαι καὶ τῶν νοητῶν)<sup>92</sup>. Mais résumons dans un schéma ce qui a été dit jusqu'à présent sur la « divinité » de Socrate :

ΘΕΙΟΣ	ΑΝΘΡΩΠΙΟΣ
<i>In Phaedr.</i> 1, 6 : κατεπέμφθη εἰς γένεσιν	<i>In Phaedr.</i> 69, 28 : ὡς ἄνθρωπος
<i>In Phaedr.</i> 1, 5 : ἐπὶ εὐργεσίᾳ	<i>In Phaedr.</i> 72, 2 : ὡς ἄνθρωπος σφαλλόμενος
<i>In Phaedr.</i> 9, 26 : ἐπὶ σωτηρίᾳ	<b><i>In Phaedr.</i> 52, 6</b> : ὀργανικὴν καὶ ὑπουργικὴν
<i>In Phaedr.</i> 51, 7 : προνοητικὴ δύναμις	χρεῖαν ἀποπληρῶν
<i>In Phaedr.</i> 26, 15-16 : θεοειδῶς ἐνεργεῖν	
<i>In Phaedr.</i> 51, 7-8 : κατὰ τὸ θεῖον εἶδος ἐνέργεια	
<i>In Phaedr.</i> 153, 24-25 : θεοφιλής	
<b><i>In Phaedr.</i> 58, 11</b> : θεῖον πάθος	
<b><i>In Phaedr.</i> 51, 8</b> : ὅμοιον τοῖς θεοῖς	

La combinaison de ὅμοιος τοῖς θεοῖς et ὀργανικὴν καὶ ὑπουργικὴν χρεῖαν ἀποπληροῦν correspond *verbatim* à la doctrine arienne du subordinatianisme et représente un *unicum* dans la littérature néoplatonicienne.

Est-il vraiment possible que la figure de Socrate chez Hermias fasse allusion aux formulations hérétiques chrétiennes, étouffées définitivement, peut-être, au Concile d'Éphèse ?<sup>93</sup> De fait, déjà Quasten croyait que les doctrines d'Arius « are closely connected with Neoplatonic theories, still current at the time, of intermediaries between God and the world »<sup>94</sup>. La reconstruction effectuée jusqu'à présent montre des affinités claires entre le Christ arien et le Socrate d'Hermias, à la fois d'un point de vue conceptuel et d'un point de vue lexical : comme cela a été dit, en effet, la formule ὑπουργικὴ καὶ ὀργανικὴ χρεῖα construite avec le verbe ἀποπληρῶω n'appartient pas du tout à la littérature platonicienne, mais seulement à la production antihérétique chrétienne, en particulier de Cyrille, Patriarche d'Alexandrie lorsqu'Hermias y enseignait la philosophie, et principale autorité du Concile d'Éphèse : son rôle dans la controverse christologique lui a assuré à ce jour « a prominent place in histories of Christian thought »<sup>95</sup>.

<sup>91</sup> Cf. Herm., *In Phaedr.* 197, 1-4 : Διὰ πτερόφυτον δὲ ἀνάγκην εἶπεν, ἐπειδὴ τὸ προελθὸν δεῖ ὑποστρέψαι εἰς τὰς οἰκείας ἀρχάς· αὕτη γὰρ σωτηρία τοῦ προελθόντος ἐστίν.

<sup>92</sup> Cf. Herm., *In Phaedr.* 35, 1-4.

<sup>93</sup> Rappelons *per incidens* que DALSGAARD LARSEN 1972, p. 160 soutenait qu'il y avait une allusion dans *De myst.* 3 à la discussion chrétienne au sujet de la coïncidence des hypostases du Père et du Fils.

<sup>94</sup> QUASTEN 1986, p. 8 ; cf. WATTS 2006, pp. 172-173. Cette hypothèse est formulée déjà chez BROWN 1971, p. 78.

<sup>95</sup> WILKEN 2006, p. 840.

Étant donné que Proclus est devenu Diadoque à Athènes en 435 environ et qu'Ammonios est devenu professeur à Alexandrie dans les années '70<sup>96</sup>, nous pouvons conclure, d'emblée, qu'Hermias ait pu enseigner entre le 435 et 455 après J. C. : il est, donc, fort probable qu'il était à Alexandrie lors de la mort de Cyrille (444 après J. C.). Maintenant, ajoutons le fait qu'Ammonios, avant d'enseigner à Alexandrie, avait été un des disciples de Proclus à Athènes, où il avait été amené par sa mère, Aedesia, après la mort de son père, Hermias. Par conséquent, nous pouvons conjecturer qu'Hermias ait décédé environ dix ans plus tard que Cyrille. Certes, si, comme cela est très probable, Hermias a quitté Athènes à la mort de Syrianos (435 après J. C. environ), il a connu la dernière décennie du Patriarcat de Cyrille (435-444 après J. C.) et, donc, il a eu l'occasion de lire les œuvres du Patriarche de son vivant. Du moins, Hermias devait savoir que les textes de Cyrille circulaient abondamment à Alexandrie et, probablement, parmi ses élèves. En tout cas, la renommée de Cyrille, déjà grande de son vivant, n'a fait qu'augmenter après sa mort<sup>97</sup>. Si notre hypothèse était correcte, le *Commentaire* d'Hermias pourrait alors nous aider à mettre en lumière un phénomène historique et philosophique significatif, dans la mesure où il pourrait contribuer à éclairer les stratégies et les méthodes d'intégration et de coexistence entre le Platonisme et le Christianisme, dans une ville d'ancienne tradition philosophique et spirituelle comme Alexandrie d'Égypte. Couvrir Socrate de traits « ariens » permet, en effet, d'obtenir deux résultats : i) Socrate peut conserver les caractéristiques de l'âme pure jamblichéenne, investie d'une profonde mission sotériologique et perfective ; ii) Socrate est, en même temps, *semblable à et différent du Christ*, dans la mesure où il fait partie d'une *pléthore* d'âmes et de démons subordonnés à la divinité<sup>98</sup>.

On outre, il est important de souligner un aspect supplémentaire : la figure de Socrate en tant que Christ arien est absolument compatible avec le Christianisme alexandrin de l'époque de Cyrille. En d'autres termes, la formule de subordination ὑπουργικὴ καὶ ὀργανικὴ χρεία est inadmissible *en se référant à Christ*, inoffensive *en se référant à Socrate*. En effet, Cyrille a sévèrement critiqué la subordination du Christ à Dieu, mais il n'aurait eu certainement rien à dire contre la subordination de Socrate aux dieux païens, que, ajoutons-nous maintenant, il ne considérerait que comme des démons. Cette interprétation, à son tour, était moins hérétique pour un Platonicien qu'il n'y paraît à première vue, dans la mesure où les dieux des Platoniciens sont des

<sup>96</sup> La chronologie d'Ammonios est incertaine : WESTERINK – TROUILLARD – SEGONDS 1990, p. XI dataient sa naissance entre le 435 et le 445 après J. C. et sa mort entre le 517 et le 526 après J. C.

<sup>97</sup> Cf. QUASTEN 1986, p. 135 : «Cyril's contemporary, Pope Celestine I, did not hesitate to honor him with titles like 'bonus fidei catholicae defensor', 'vir apostolicus' and 'probatissimus sacerdos'. After his death his reputation increased to such an extent that in the Greek Church he was regarded as the ultimate authority in all christological questions». L'un des plus grands mérites de Cyrille consiste dans le fait qu'il pratiquait intensivement, comme aucun autre exégète biblique avant lui, une méthode exégétique basée sur la citation non seulement de passages des Écritures, mais surtout d'autres Pères de l'Église pour confirmer ses interprétations, une méthode qui est, ensuite, devenue la règle pendant la scolastique médiévale : cf. QUASTEN 1986, pp. 135-136.

<sup>98</sup> Il s'agit d'un rôle que Socrate gardera encore chez Olympiodore, lequel explique que la τάξις d'Alcibiade correspond, par rapport à Socrate, à celle de Socrate par rapport à un dieu : cf. Olymp., *In Alc. I* 58, 7-11 W.

démons κατ'ἀναλογίαν, c'est-à-dire qu'ils sont supérieurs aux vrais et véritables démons (κατ'ουσίαν), contenant en eux leurs λόγοι<sup>99</sup>. De ce point de vue, nous pouvons aisément imaginer que, d'une part, Cyrille pouvait concéder à un Platonicien que Socrate était subordonné aux dieux et que, d'autre part, un Platonicien pouvait concéder à Cyrille que les dieux étaient des démons<sup>100</sup> : comme le dira Olympiodore, nous parlons des mêmes réalités, quoique sous des noms différents<sup>101</sup>.

D'un autre côté, il ne sera pas hérétique de dire que, d'un certain point de vue, un certain Platonisme ressemble à un certain Christianisme ; de fait, de la même manière que le terme « Néoplatonisme », bien qu'il délimite les frontières du Platonisme post-plotinien, néanmoins, comme Romano l'a déjà souligné<sup>102</sup>, accueille en son sein différentes facettes et nuances de Platonisme, ainsi, le soi-disant « Christianisme » aussi était loin de constituer une structure doctrinale, liturgique et confessionnelle homogène, comme en témoignent, d'ailleurs, les conflits pour la succession des Patriarches alexandrins. *A fortiori*, nous ne savons pas avec certitude à quelles sectes chrétiennes appartenaient les étudiants chrétiens d'Hermias<sup>103</sup>. Si Hermias d'Alexandrie, professeur officiel de philosophie platonicienne à Alexandrie au cours du cinquième siècle de l'ère chrétienne, a décidé de « colorer » son Socrate avec des nuances agréables à certains cercles alexandrins, peut-être moins qu'au goût classique athénien, eh bien, cela ne représenterait pas une circonstance aussi surprenante. La ville d'Alexandrie, en effet, avait vécu au cours du siècle précédent la transition d'une société à majorité païenne à une société à majorité chrétienne<sup>104</sup> ; il ne fait, donc, aucun doute que sur les bancs de l'*auditorium* d'Hermias, au cœur du V<sup>e</sup> siècle, plusieurs étudiants chrétiens étaient assis à l'écoute<sup>105</sup>.

---

<sup>99</sup> Cf., par exemple, Olymp., *In Alc. 1* 15, 5 – 16, 6 W., qui cite *Il.* 1, 222 et le fr. 155 Kern pour démontrer que Homère aussi bien qu'Orphée appelaient les dieux « démons ». Enfin, la troisième classe de démons est celle des démons κατὰ σῆσιν, c'est-à-dire, des âmes qui ont vécu particulièrement bien pendant leur séjour sur Terre, comme le témoigne cette fois Hes., *Op.* 122-123. Il s'agit d'une théorie bien attestée chez Proclus, duquel dépend, pas par hasard, le traitement d'Olympiodore : cf. Procl., *In Alc. 1* 73, 18 – 74, 1 ; 158, 4-17 W. Sur le rapport entre démonologie chrétienne et païenne cf. AUJOULAT 1986, p. 205, qui proposait déjà pour Hiéroclès la connaissance de la démonologie chrétienne. Pour la démonologie chez Hiéroclès, cf. Hieroc., *In CA.* 4, 1 ss. Köhler, là où, par exemple, le philosophe alexandrin explique que les hommes sages sont avec raison appelés dans les *Vers d'or* pythagoriciens « démons terrestres » (καταχθόνιοι δαίμονες).

<sup>100</sup> D'autant plus que, ajoutons-nous, la *diairesis* parmi dieux, démons et âmes était loin d'être claire et exempte de confusion dans l'Antiquité Tardive, comme le témoigne Iambl., *Myst.* 1, 15, p. 45, 12 – p. 46, 2 S.-S.-L. Cf. notamment Iambl., *Myst.* 1, 15, p. 45, 20 – p. 46, 1 S.-S.-L.: « En effet, toutes les opinions de cette sorte sont plutôt confuses, car d'un côté elles font passer des démons au rang des âmes [...], et de l'autre elles font tomber des dieux au niveau de l'intellect immatériel en acte, auquel les dieux sont absolument supérieurs ».

<sup>101</sup> Cf. Olymp., *In Alc. 1* 21, 15-17 W. : δεῖ γινώσκειν ὅτι καὶ παρὰ τῆ κοινῆ συνηθείᾳ συνέγνωσται ταῦτα, εἰ καὶ μὴ τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν.

<sup>102</sup> Cf. ROMANO 1983, p. 9, n. 1 ; BLUMENTHAL 1997, p. 269 ; ROMANO 2004, pp. 182-200 ; BALTUSSEN 2008, p. 142 ; CARDULLO 2009, p. 240.

<sup>103</sup> Cf. GRIFFIN 2015, p. 55, n. 17, qui avance des considérations similaires à propos d'Olympiodore le Jeune et de son auditoire. Pour une liste des accommodements d'Olympiodore envers le Christianisme cf. GRIFFIN 2015, pp. 3-5.

<sup>104</sup> Cf. WATTS 2006, p. 169.

<sup>105</sup> Cf. WATTS 2006, p. 260, qui parle d'un véritable *steady stream* d'étudiants chrétiens, désireux de se former dans les écoles de rhétorique et philosophie alexandrines.

En effet, la parenthèse sur la *χρεία* socratique a vraiment l'air d'être un ajout tout alexandrin à une exégèse toute athénienne. Lisons le texte en essayant d'omettre la parenthèse sur la *χρεία* :

« [...] et, comme son but présent [*scil.* de Socrate] est d'élever le jeune homme, [et comme] les dieux sont les causes toutes premières et uniques d'élévation (en effet, tous les autres [acteurs], par exemple les démons ou Socrate, remplissent une fonction subordonnée et instrumentale au nom des dieux), voilà pourquoi il a invoqué les dieux »<sup>106</sup>.

L'exégèse fonctionne très bien même sans la proposition accessoire – à cause de laquelle, au contraire, elle semble alourdie – et possède le même ton que les propositions procliennes des *Éléments de théologie*. La longue parenthèse, en effet, provoque une séparation décidément excessive entre les propositions causales (ἐπειδὴ πρόκειται αὐτῷ ἀνάγειν τὸν νέον ; τῆς δὲ ἀναγωγῆς πρῶτοι αἴτιοι καὶ μόνοι οἱ θεοί) et la proposition principale (τοὺς θεοὺς ἐπεκαλέσατο), tout en élargissant une proposition qu'autrement aurait la saveur d'un syllogisme rigoureux : i) Socrate veut élever spirituellement Phèdre ; ii) les causes de l'élévation spirituelle sont les dieux ; iii) Socrate invoque les dieux<sup>107</sup>. En effet, les constructions de ce type sont assez fréquentes dans le *Commentaire*, c'est-à-dire que souvent entre les propositions causales et la proposition principale postposée est introduite une parenthèse avec γάρ explicatif, suivie du connecteur διὰ τοῦτο<sup>108</sup>. Nous ne trouvons jamais une telle structure syntaxique dans les travaux survivants de Syrianos. L'impression que nous en tirons est qu'Hermias ait humblement intégré avec une parenthèse une doctrine platonicienne par ailleurs très commune ; de cette façon, il l'a rendue utilisable et intelligible pour son destinataire, c'est-à-dire pour son cercle alexandrin, certainement composé aussi d'étudiants chrétiens, qui, contrairement à nous les modernes, pouvaient saisir sans difficulté sa référence. Comme Romano l'a déclaré, il est certainement possible que « dalla risposta dei discepoli [...] dipendesse anche se un determinato commentario non solo subiva modifiche e ripensamenti anche teoretici, ma era anche destinato a durare come testo di studio per più di un corso o per più di una generazione di studenti »<sup>109</sup>. Le « ripensamento » d'Hermias par rapport à l'enseignement athénien ne découle, donc, que d'un besoin de *making room for the confessional comforts of his classroom*<sup>110</sup>, comme cela se produira, un siècle plus tard, chez Olympiodore le

<sup>106</sup> Herm., *In Phaedr.* 52, 4-7 : καὶ ὅτι ἐπειδὴ πρόκειται αὐτῷ ἀνάγειν τὸν νέον, τῆς δὲ ἀναγωγῆς πρῶτοι αἴτιοι καὶ μόνοι οἱ θεοί (τὰ γὰρ ἄλλα, οἷον καὶ δαίμονες καὶ ὁ Σωκράτης, ὑπουργικὴν καὶ ὀργανικὴν τοῖς θεοῖς ἀποπληροῦσι χρεῖαν), διὰ τοῦτο τοὺς θεοὺς ἐπεκαλέσατο.

<sup>107</sup> À propos des *Éléments de théologie*, pas par hasard, DODDS 2004, p. XI remarque qu'en eux il n'y a pas de place pour *parenthetic digression*.

<sup>108</sup> En nous bornant au premier livre, cf. Herm., *In Phaedr.* 14, 16-19 ; 24, 7-9 ; 25, 10-13 ; 45, 28-33 ; 58, 13-16.

<sup>109</sup> ROMANO 1983, p. 56.

<sup>110</sup> GRIFFIN 2015, p. 3.

Jeune, dont la caractérisation de Socrate, sans surprise, « had been foreshadowed earlier in the tradition by Hermias »<sup>111</sup>.

De surcroît, il est instructif de rappeler un passage du *Commentaire sur l'Alcibiade I* de Proclus, dans lequel le Diadoque déclare que certains démons ont obtenu (λαχόντες) une fonction subordonnée et d'assistance (ὑπουργικὴν καὶ ὑπηρετικὴν δύναμιν) par rapport aux dieux<sup>112</sup>. La similitude irréfutable entre les formulations de Proclus et d'Hermias nous permet de confirmer, sur la base de la différence elle-même qu'une telle similitude implique, l'opération effectuée par Hermias<sup>113</sup>. Le philosophe alexandrin a remplacé le lexique platonicien athénien (ὑπηρετικός, δύναμις, λαγχάνειν) avec le lexique platonicien alexandrin, sensible au vocabulaire chrétien (ὀργανικός, χρεία, ἀποπληροῦν), afin de rendre compréhensible aux étudiants chrétiens la position des Platoniciens sur le problème de la causalité<sup>114</sup>. Il s'agit là d'un détail qui a échappé de toute évidence à la critique, dans la mesure où celle-ci a presque exclusivement traité l'analyse hermienne du mythe central du *Phèdre*, contenue dans le livre II du *Commentaire*, comme en témoigne, par exemple, le paragraphe 5, intitulé, bien évidemment, *L'exégèse de Syrianus*, de l'introduction au livre IV de la *Théologie platonicienne* de Proclus par Saffrey et Westerink.

À Athènes, l'enseignement dispensé à Hermias par Syrianos s'inscrit dans un contexte où la présence d'étudiants chrétiens est minime. Au contraire, à Alexandrie, l'enseignement dispensé par Hermias s'inscrit dans un contexte où la présence d'étudiants chrétiens est remarquable<sup>115</sup>. Cette circonstance obligeait le professeur à adapter au moins le lexique à son public, qui n'était plus celui d'Athènes de Syrianos. Ce faisant, Hermias se place sur une ligne d'enseignement conciliant, comme l'était celui d'Hypatie avant lui, comme le sera celui de son fils, Ammonios, et d'Olympiodore le Jeune après lui, et comme il ne l'aurait pas été, nous l'avons vu, celui de Hiéroclès. Il n'est pas surprenant qu'Hermias, et non Hiéroclès, ait reçu la reconnaissance publique de la ville, sous le Patriarcat de Cyrille. D'ailleurs, l'analyse proposée est conforme à l'orientation la plus récente de la critique, selon laquelle entre l'école platonicienne d'Athènes et celle d'Alexandrie le système philosophique était largement partagé, alors que les divergences étaient

---

<sup>111</sup> LAYNE – TARRANT 2014, p. 15.

<sup>112</sup> Cf. Procl., *In Alc. I* 68, 9-13 W.

<sup>113</sup> À propos d'une comparaison entre Varron et Plotin, BOYANCÉ 1955, pp. 198-199 employait la même méthode herméneutique, qu'il expliquait de la façon suivante : « [...] précisément l'analogie des deux textes fait ressentir avec éclat l'élément particulier au premier ».

<sup>114</sup> In Iambl., *Myst.* 3, 1, p. 101, 7 S.-S.-L., quoique dans un autre contexte, la subordination est exprimée avec la formule ὡς ὄργανα ὑπόκειται.

D'ailleurs, il ne s'agit pas d'un cas isolé. Par exemple, Hermias connaît et emploie une seule fois, afin d'exprimer la perversion de l'âme dans le sensible, un terme, συντεθραυσμένος, inconnu dans la tradition platonicienne (Platon, Plotin, Porphyre, Jamblique, Syrianos, Proclus) et, au contraire, très répandu chez Cyrille : cf. Herm., *In Phaedr.* 94, 3.

<sup>115</sup> Cf. WATTS 2006, p. 205.

principalement liées « alla diversa realtà politico-sociale di ciascuna delle due città »<sup>116</sup>. Watts écrit à ce propos :

«Olympiodorus, like Hypatia and Ammonius before him, had adopted a teaching posture that catered to the intellectual needs of his Christian students without threatening their religious identity. *Historically, Alexandrian Christians had rewarded such teachers with their political and financial support*»<sup>117</sup>.

Nous croyons qu'Hermias devrait également figurer dans la série composée d'Hypatie, Ammonios, Olympiodore, comme expression d'une *teaching posture* tout à fait alexandrine ; et lui aussi, contrairement à l'obstiné Hiéroclès, a été épaulé par les autorités chrétiennes avec un *political and financial support*.

Ajoutons, maintenant, quelques données supplémentaires. De même que l'envoi de Socrate sur Terre fait allusion à l'envoi du Christ<sup>118</sup> et, en même temps, trouve sa justification dans les paroles du Socrate de l'*Apologie*, ainsi le subordinatianisme de Socrate fait allusion au subordinatianisme du Christ et, en même temps, trouve sa justification encore une fois dans les paroles du Socrate de l'*Apologie*, lequel se vantait devant ses concitoyens de son ὑπηρεσία τῷ θεῷ<sup>119</sup>. Il s'agit du passage platonicien d'où, selon toute probabilité, la formulation proclienne ὑπηρετικὴ δύναμις dérive, c'est-à-dire la formulation qui a été remplacée par Hermias avec ὀργανικὴ χρεια<sup>120</sup>. Maintenant, afin de dissiper, à notre avis, tout doute sur l'adaptation d'Hermias au contexte religieux de sa ville, nous pouvons évoquer un passage du livre III du *De mysteriis* de Jamblique.

Comme Hermias affirme que les démons et Socrate sont des instruments aux mains de causes supérieures, de même Jamblique affirme que les dieux utilisent comme instruments des démons et des âmes, parmi beaucoup d'autres sujets. Cependant, le lexique jambliquéen est, par rapport à celui d'Hermias, purement platonicien :

---

<sup>116</sup> CARDULLO 2002, p. 499.

<sup>117</sup> WATTS 2006, p. 256 (l'italique nous appartient).

<sup>118</sup> À une comparaison entre l'envoi de Socrate et celui du Christ nous avons consacré le paragraphe 2.1.9.2.1. *Socrate : une âme envoyée sur Terre (II)*. De toute façon, déjà TARRANT 2014b, p. 144 écrivait : « Considering that Neoplatonists now found themselves in an ultimately unsuccessful contest with Christianity, it is likely that such a description is intended to invite comparison between the divine mission of Socrates and that for which Christ himself had been immersed in human life ».

<sup>119</sup> Cf. Plat., *Ap.* 30a5-7 : Ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός, εἴ ἴστε, καὶ ἐγὼ οἶμαι οὐδέν πω ὑμῖν μείζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν.

<sup>120</sup> À propos de la τάξις du démon de Socrate, Proclus renvoie précisément à l'*Apologie* : cf. Procl., *In Alc.* 1, 79, 1-3 W. Il vaut la peine de rappeler que l'*Apologie de Socrate* avait déjà servi de modèle au II<sup>e</sup> siècle après J. C. à l'*Apologie des Chrétiens* de Justin Martyr : cf. BADY 2014, p. 380.



« Tout ce que l'on vient de dire rend donc évident ceci aussi : les dieux envoient leurs signes aux hommes en utilisant maints instruments comme intermédiaires [ὡς ὀργάνοις μέσοις], en utilisant aussi tant les services des démons, des âmes [δαιμόνων τε ὑπηρεσίας καὶ ψυχῶν] et de la nature [...] »<sup>121</sup>.

Donc, dans la tradition platonicienne, il existait un lexique très précis, voire technique, pour désigner les relations causales entre les entités, tout en incluant ce que nous pourrions appeler le « subordinatianisme païen »<sup>122</sup>. Hermias se passe de ce lexique pour en adopter un autre. En d'autres termes, nous sommes confrontés, à notre avis, à un exemple d'intégration entre Platonisme et Christianisme, une intégration requise par le milieu culturel dans lequel Hermias a présenté son exégèse et compréhensible uniquement dans un milieu où circulaient couramment les œuvres de Cyrille, impétueux polémiste, exégète prolifique<sup>123</sup> et, ajoutons-le maintenant, connaisseur de la philosophie platonicienne et, surtout, du *Phèdre* de Platon.

En effet, Cyrille semble avoir essayé de réécrire le dialogue platonicien avec son *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* (Περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως καὶ λατρείας), dialogue en 17 livres s'ouvrant avec ce ποῖ δὴ καὶ πόθεν avec lequel le *Phèdre* aussi débute et à qui, comme nous l'avons vu, Hermias a consacré ses soins exégétiques. C'est avec ces mots que Cyrille salue son ami Palladios qu'il vient de rencontrer, tout comme Socrate avait *illo tempore* salué le jeune Phèdre. De plus, tout comme Socrate avait demandé à Phèdre de lui montrer ce qu'il cachait sous son manteau dans sa main gauche, de même Cyrille demande à Palladios de lui montrer ce qu'il tenait dans ses mains : cette fois aussi, certes, c'est un livre, mais il ne s'agit plus du discours voluptueux de Lysias, mais, significativement, des Évangiles de Matthieu et de Jean.

Plat., <i>Phaedr.</i> 227a1 ; 228d7-8	Cyrl., <i>Ador.</i> 68, 133, 16-17 ; 20-23
(i) ὦ φίλε Φαῖδρε, ποῖ δὴ καὶ πόθεν;	(i) Ποῖ δὴ καὶ πόθεν ἔρεσθαι μὲν δὴ, περιττὸν οἶμαί που κτλ.
(ii) Δείξας γε πρῶτον, ὦ φιλότης, τί ἄρα ἐν τῇ ἀριστερᾷ ἔχεις ὑπὸ τῷ ἱματίῳ· τοπάζω γάρ σε ἔχειν τὸν λόγον αὐτόν.	(ii) Cyril: Δέλτιον δὲ δὴ σοι τοῦτὶ τὸ ἐν χεροῖν, ὅ τι; Pall.: Βίβλος Εὐαγγελικῆ, Ματθαίου τε καὶ Ἰωάννου συγγραφή.

D'autre part, cela est compréhensible que les intérêts de Cyrille auraient pu inclure la composition d'un dialogue sur le modèle du *Phèdre* et, en même temps, inspiré par la prétendue orthodoxie catholique, s'il est vrai que, selon la reconstruction de Moreschini, la terminologie

<sup>121</sup> Iambl., *Myst.*, 3, 16, p. 138, 18-1 S.-S.-L.

<sup>122</sup> Cf. encore Plat., *Tim.* 46c6-d1, là où, à propos du dieu, Timée affirme qu'il se sert (ὑπηρετέω) de συναίτια.

<sup>123</sup> D'après WILKEN 2006, p. 840, « one of the most prolific commentators from Christian antiquity ».

arienne de ἀγέννητος, en se référant au Père, et γεννητός, en se référant au Fils, a parmi ses sources exactement le *Phèdre* de Platon<sup>124</sup>.

Comme l'a bien démontré Moreschini, la pensée de Cyrille représente, avec tous ses limites, un exemple de possible « concordismo tra filosofia e religione cristiana »<sup>125</sup>. En effet, le Patriarche d'Alexandrie était persuadé, à juger de ce que nous pouvons déduire de son célèbre ouvrage *Contre Julien*, que les doctrines païennes, y compris celles des penseurs platoniciens les plus récents tels que Plotin et Porphyre<sup>126</sup>, exprimaient, dans la mesure du possible, les mêmes vérités chrétiennes<sup>127</sup>. De ce fait, il ne s'abstenait pas de l'interprétation des versets orphiques et homériques conformément aux dogmes de la θεόπνευστος Γραφή<sup>128</sup> et même de l'incorporation de certaines doctrines hermétiques<sup>129</sup>. Selon Cyrille, par exemple, la doctrine platonicienne et plotinienne de l'âme cosmique correspond à la doctrine chrétienne du Saint-Esprit vivifiant<sup>130</sup>, tout comme la relation générateur-généré des hypostases plotiniennes – « personnes », d'après le lexique de Cyrille – démontre la consubstantialité du Fils par rapport au Père, dans la mesure où la génération n'implique pas une diminution du générateur<sup>131</sup>.

---

<sup>124</sup> Cf. MORESCHINI 2005, p. 508.

<sup>125</sup> Cf. MORESCHINI 2005, pp. 645-679.

<sup>126</sup> L'« absolution » de la part de Cyrille des Platoniciens plus proches à de lui dans le temps représente, d'après Moreschini, un élément d'originalité par rapport aux visions iréniques précédentes, comme celle de Clément, lesquelles étaient ouvertes seulement aux savants les plus anciens, comme Orphée, Homère et Pythagore : cf. MORESCHINI 2013, p. 867.

<sup>127</sup> Pour nous borner à citer une seule question du débat philosophique tardive, Cyrille, en interprétant de façon littérale le récit de Timée, soutenait que Platon lui-même donnait confirmation (διαβεβαιούται) au fait que le cosmos soit généré et que ceci avait eu l'origine en un principe premier (ἀπ'ἀρχῆς τινος ἦρχθαι) : cf. Cyril. *Iul.* 2, 32, 1-6 Burguière-Évieux.

<sup>128</sup> Dans le cas d'Orphée, le Patriarche soutenait que le chanteur du mythe était passé de la célébration de faux dieux (ψευδωνύμοι θεοί) à celle du Dieu unique (ἕν) et inengendré (ἀτογεννητός) : cf. Cyril., *Iul.* 1, 35, 1-35 B.-É. Il s'agit d'une ancienne croyance, remontant à Clément d'Alexandrie, qui dans son *Protreptique* s'exprimait ainsi : Οὕτως μὲν δὴ Ὀρφεὺς χρόνῳ τέ ποτε συνῆκεν πεπλανημένος (*Protr.* 7, 74, 5, 5). Sur cet usage chrétien de la figure d'Orphée, hérité par une ancienne tradition juive, cf. JOURDAN 2010 ; 2011. Il va de soi que, d'après Cyrille, Platon, lui aussi, croyait assurément dans un Dieu unique, comme le démontrerait *Timée* 28c3-5 : cf. Cyril., *Iul.* 1, 43, 2-3 B.-É.

<sup>129</sup> Cf. Cyril., *Iul.* 1, 41, 5-8 B.-É.

<sup>130</sup> Cf. Cyril., *Iul.* 1, 47, 14-15 B.-É.

<sup>131</sup> En fait, Cyrille commet une infraction évidente à la métaphysique plotinienne, car, s'il est vrai que le générateur ne perd ni de puissance ni de dignité dans l'acte générateur qui lui est essentiel, néanmoins, le généré est inférieur au générateur : en d'autres termes, ce qui est causé, quoiqu'il ait en soi-même des traces de la cause et soit précontenu en elle, lui est, pourtant, inférieur. Sur l'appropriation de la philosophie plotinienne de la part de Cyrille, cf. MORESCHINI 2013, pp. 871-872 ; sur la causalité plotinienne et, notamment, sur la dialectique « donazione senza diminuzione » / « degradazione progressiva » cf. LINGUITI 2012, pp. 204-207 ; CHIARADONNA 2012, pp. 130-137. En effet, la doctrine de la causalité plotinienne était largement exposée au risque de l'Arianisme, dans la mesure où les trois hypostases n'occupent pas, en dépit des efforts iréniques de Cyrille, le même niveau ontologique et *ipso facto* axiologique : cf. MORESCHINI 2005, p. 508, selon lequel, de ce point de vue, « Ario mostra il proprio debito nei confronti dell'ontologia medioplatonica e neoplatonica » ; MORESCHINI 2013, p. 873. De toute façon, l'interprétation irénique de la philosophie néoplatonicienne de la part de Cyrille est loin d'être naïve ; en effet, le Patriarche choisit avec soin les sources néoplatoniciennes, c'est-à-dire qu'il choisit celles qui étaient les plus proches des doctrines chrétiennes. Le cas de la première hypostase s'avère particulièrement parlant : Cyrille ne considère pas l'Un plotinien au-delà de l'être, mais plutôt celui porphyrien qui s'identifie à la plénitude de l'être – dans ce cadre, pas par hasard, Cyrille revoie aussi à Plutarque et à *Sur l'E de Delphes*, là où est aussi opérée une identification entre le principe premier et l'être.

Ainsi, alors qu'Hermeias présente l'action de Socrate ἐν γενέσει comme nécessaire ἐπὶ σωτηρία τῶν ἀνθρώπων, Cyrille enseigne que εἰς σωτηρίαν γέγονεν ἡμῖν ὁ Χριστός<sup>132</sup> ; et comme Hermeias nous dit que Socrate a été envoié (κατεπέμφθη) pour nous, ainsi il explique que le Père a envoié (κατέπεμψε) son Fils pour nous<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> Cyril., *Ador.* PG 68, 388, 5-6.

<sup>133</sup> Cf. Cyr., *Hom. Pasch.* PG 77, 765, 29-30 ; cf. *In Io.* 3, 10, 20-23 P. *et al.*

## CONCLUSIONS.

Notre thèse a, donc, essayé de remettre en lumière cet ancien commentaire sur le *Phèdre* de Platon écrit par un philosophe dévoué comme l'était Hermias d'Alexandrie. Au-delà de la réévaluation du problème de la véritable paternité du texte, qui devrait être attribué sans doute à Hermias, nous avons offert une analyse attentive faisant en sorte que le fond philosophique de cette œuvre ressortît au premier plan. C'est surtout l'âme, vue en toutes ses parties et ses facultés, l'authentique objet de ce commentaire, soit qu'il s'agisse de la décortiquer explicitement, soit qu'il s'agisse de la dévoiler sous la forme de trois personnages du *Phèdre*. Et c'est encore en vue de l'âme, ou, mieux, du retour de l'âme à l'intelligible, qu'Hermias élabore son exégèse, toujours prêt à lire le dialogue platonicien comme la description allusive d'un chemin anagogique. Les Néoplatoniciens à partir de Jamblique conçoivent la beauté dans toutes ses formes comme l'objectif du *Phèdre* (περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ) et Éros comme la puissance qu'y amène les âmes humaines, mouvant de la beauté sensible jusqu'à la Beauté intelligible. Hermias dessine sous nos yeux à coups d'exégèse le chemin cathartique que cette démarche anagogique entraîne, dans le but d'atteindre le divin dont nos âmes descendent.

Certes, beaucoup de travail reste à faire sur ce texte. Notamment, il nous semble souhaitable d'achever la traduction du *Commentaire* tout entier et de réaliser une étude globale de cette œuvre, de façon à mieux soupeser sa valeur et enrichir notre connaissance de l'exégèse philosophique dans l'Antiquité Tardive. De surcroît, il serait également souhaitable de mener une étude comparative du *Commentaire* d'Hermias d'Alexandrie et de l'œuvre de Cyrille d'Alexandrie, mouvant d'une nouvelle prise de conscience d'une influence sûre, dans un cas précis que nous présentons ici, du Patriarche sur le Néoplatonicien. Plus généralement, la reconstruction à la fois historique et philosophique du milieu alexandrin au tournant du IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle de notre ère représente sans doute un *desideratum*, à condition, certes, que nous ne nous limitons plus à examiner seulement les œuvres néoplatoniciennes, ou bien seulement celles des théologiens chrétiens, mais que nous nous efforcions d'étudier synoptiquement la production philosophique tout court fleurie dans le milieu alexandrin. Dans ce cadre, l'étude que nous offrons aspire à se présenter, sinon comme la première, au moins comme une étape ultérieure vers une meilleure appréciation du *Commentaire sur le Phèdre de Platon* d'Hermias d'Alexandrie et de l'ancien esprit qui s'y cache.

## INDICE

INTRODUZIONE .....	3
CAPITOLO I: <i>La scuola di Alessandria</i> .....	15
1.1. <i>Da Ipazia a Ermia di Alessandria</i> .....	15
1.2. <i>Ermia di Alessandria</i> .....	26
1.3. <i>Il Commento al Fedro di Ermia di Alessandria</i> .....	45
1.3.1. <i>Σχόλια: note a margine, commento filosofico, trattato o appunti di lezione?</i> .....	47
1.3.2. <i>Una questione controversa</i> .....	50
1.3.3. <i>Ermia come autore del Commento al Fedro</i> .....	51
1.3.3.1. <i>Teurgia e Oracoli Caldaici nel Commento di Ermia</i> .....	70
1.3.3.2. <i>L'uno dell'anima nel Commento di Ermia</i> .....	88
1.3.4. <i>Considerazioni conclusive</i> .....	107
CAPITOLO II: <i>Il libro I del Commento al Fedro</i> .....	117
2.1. <i>Socrate nel Commento al Fedro di Ermia di Alessandria</i> .....	117
2.1.1. <i>Socrate: un'anima inviata sulla Terra</i> .....	117
2.1.2. <i>Prolegomena: Plotino e Giamblico sull'anima umana</i> .....	118
2.1.3. <i>Prolegomena (II): le strutture di pensiero, giamblichee, alla base del Commento al Fedro</i> .....	126
2.1.4. <i>Socrate e Fedro: ovvero il professore di filosofia e il suo allievo</i> .....	133
2.1.5. <i>Socrate medico provvidenziale e iniziatore delle anime</i> .....	149
2.1.6. <i>Dove vai e da dove vieni? Socrate pitagorico e la sua funzione demiurgica</i> .....	160
2.1.7. <i>Socrate tra Pitagorismo, Platonismo e Aristotelismo: In Phaedr. 20, 16 -21, 4</i> .....	176
2.1.8. <i>Socrate: un paradigma duttile</i> .....	183
2.1.9. <i>Socrate, alter Christus</i> .....	196
2.1.9.1. <i>Platonismo e Cristianesimo nel Commento di Ermia</i> .....	200
2.1.9.2. <i>τὰ ἐπὶ Σωκράτει: ovvero pensieri corretti su Socrate</i> .....	209
2.1.9.2.1. <i>Socrate: un'anima inviata sulla Terra (II)</i> .....	209

2.1.9.2.2. <i>Tra l'umano e il divino: il θεῖον πάθος di Socrate</i> .....	219
2.1.9.2.3. <i>Socrate e Cristo, Ermia e Cirillo</i> .....	225
2.2. <i>Filosofia e retorica nel Commento al Fedro</i> .....	243
2.2.1. <i>La retorica in Età Tardoantica</i> .....	246
2.2.2. <i>La retorica nel Commento al Fedro</i> .....	250
2.3. <i>Omero, Stesicoro e Socrate: Ermia e Proclo su Fedro 243a3-b5</i> .....	283
2.4. <i>Ermia e la mitologia</i> .....	300
2.5. <i>Il paesaggio dell'Ilisso: lezione di fisica neoplatonica</i> .....	316
2.6. <i>Il Fedro e la dottrina dell'articolazione</i> .....	329
2.7. <i>Il primo discorso di Socrate nel Fedro e il discorso     di Pausania nel Simposio: l'esegesi sinottica di Ermia</i> .....	338
 CAPITOLO III: <i>Primo dei tre [libri] di note di Ermia, professore di     filosofia, sul Fedro di Platone. Traduzione e note</i> .....	347
 PREMESSA ALLA TRADUZIONE .....	348
 TRADUZIONE E NOTE .....	349
 INDEX AUCTORUM .....	498
 BIBLIOGRAFIA .....	499
a. EDIZIONI E TRADUZIONI DEI TESTI CITATI.	
b. LETTERATURA SECONDARIA.	

## INTRODUZIONE

### INTRODUZIONE

«Un sistema è una casa che, subito dopo costruita e adornata, ha bisogno (soggetta com'è all'azione corroditrice degli elementi) di un lavoro, più o meno energico ma assiduo, di manutenzione, e che a un certo momento non giova più restaurare e puntellare, e bisogna gettare a terra e ricostruire dalle fondamenta. Ma con siffatta differenza capitale: che, nell'opera del pensiero, la casa perpetuamente nuova è sostenuta perpetuamente dall'antica, la quale, quasi per opera magica, perdura in essa. Come si sa, gl'ignari di codesta magia, gli intelletti superficiali o ingenui, se ne spaventano; tanto che uno dei loro noiosi ritornelli contro la filosofia è che essa disfaccia di continuo l'opera sua, e che un filosofo contraddica l'altro: come se l'uomo non facesse e disfacesse e rifacesse sempre le sue case, e l'architetto seguente non fosse il contraddittore dell'architetto precedente; e come se da questo fare e disfare e rifare delle case, e da questo contraddirsi degli architetti, si potesse trarre la conclusione, che è inutile costruire case!».

B. Croce, *Breviario di estetica – Aesthetica in nuce*, Milano 1990 (I. ed. 1913), p. 18.

Il presente studio consiste in un'analisi critica del libro I del *Commento al Fedro* di Ermia di Alessandria (V d. C.), vale a dire, dell'unico commento antico al *Fedro* di Platone sopravvissuto fino ai giorni nostri.

Abbiamo organizzato il nostro lavoro in tre capitoli maggiori. Nel primo capitolo, intitolato *La scuola di Alessandria*, ci siamo sforzati di delineare un quadro preciso del contesto storico e filosofico nel quale si iscrive la figura di Ermia di Alessandria, professore di filosofia platonica nella città del Faro tra il 435 e il 455 d. C. circa. Abbiamo preferito, in effetti, tracciare una storia della filosofia ad Alessandria in Età Tardoantica piuttosto che riandare la storia del genere “commentario” nell'Antichità: a quest'ultimo tema sono, infatti, già stati dedicati innumeri e importanti lavori negli ultimi decenni (Mansfeld, Hadot, Blumenthal, Baltussen), i quali tutti sono alla base del nostro studio e vi sono spesse volte rievocati. Piuttosto, due sono i punti di interesse della prima macro-sezione della nostra tesi. Da un lato, la nuova proposta ricostruttiva dei rapporti di Ierocle ed Ermia con le autorità cristiane di Alessandria, dall'altro, l'analisi critica della

*communis opinio* secondo cui le *Note al Fedro* non sarebbero altro che un commentario ἀπὸ τῆς φωνῆς; vale a dire, null'altro che una raccolta di note del giovane Ermia messa su durante le lezioni del maestro Siriano sul *Fedro*, ad Atene. Al contrario, passando criticamente al setaccio a una a una le argomentazioni a sostegno della *vulgata*, noi tentiamo di rivendicare la paternità del *Commento* a Ermia di Alessandria, come vuole la tradizione manoscritta. Nondimeno, in mancanza di prove irrefutabili in ambo i sensi, questa sezione *non vuole né può essere* una sezione apodittica, bensì problematica e speculativa.

Il secondo capitolo del lavoro, intitolato *Il libro I del Commento al Fedro*, costituisce il cuore della nostra tesi e si articola in ventitré paragrafi e sottoparagrafi. Ampio spazio è dedicato alla ricostruzione della figura di Socrate nel *Commento*, al punto che potremmo definire la sezione *Socrate nel Commento al Fedro di Ermia di Alessandria*, sostanziandosi in ben quindici paragrafi, come un'autentica monografia socratica. Anche in questa sezione non mancano provocazioni per il lettore. In particolare, gli ultimi sei paragrafi propongono una inedita analisi del testo ermiano volta a farne emergere parallelismi e assonanze col credo e con la letteratura cristiani e, soprattutto, lo studio di un caso preciso di influenza diretta di scritti cristiani: facciamo riferimento alle opere antiariane di Cirillo di Alessandria, Patriarca della città quando Ermia vi veniva ufficialmente riconosciuto professore di filosofia platonica, il cui lessico, possiamo affermarlo con certezza, è penetrato nel *Commento* neoplatonico. Il che costituisce, oltre che una novità assoluta negli studî neoplatonici, anche una prova irrefutabile a sostegno della paternità del testo a Ermia di Alessandria.

I cinque paragrafi seguenti enucleano cinque temi filosofici che trovano accoglienza tra le pagine del libro primo del *Commento*: la retorica, l'ermeneutica, la mitologia, la fisica, la gnoseologia.

In *Filosofia e retorica nel Commento al Fedro* (con i suoi due sottoparagrafi: *La retorica in Età Tardoantica*; *La retorica nel Commento al Fedro*), abbiamo tentato di portare alla luce lo sforzo del filosofo neoplatonico volto a riscattare il dialogo *Fedro* dal dominio dei retori; rispondendo alle critiche rivolte allo stile di Platone, Ermia si impegna a riportare in auge la valenza filosofica e, segnatamente, teologica del dialogo, sostenendo con energia e decisione la tesi per cui siano il



## INTRODUZIONE

τέλος filosofico-teologico e la dignità degli enti oggetto di discussione ad aver richiesto l'assunzione da parte di Platone di determinate scelte stilistico-lessicali.

Un interessante caso di esegesi comparata è, di seguito, offerto dal paragrafo *Omero, Stesicoro e Socrate: Ermia e Proclo su Fedro 243a3-b5*. L'analisi sinottica delle esegesi di Ermia di Alessandria e del condiscipolo Proclo a proposito del medesimo passo del *Fedro* platonico ci permette di osservare fino a che punto lo σκοπός della discussione possa influenzare in maniera determinante l'esegesi dei commentatori. Così, mentre Proclo interpreta il passo platonico in modo che esso possa corroborare e spalleggiare l'intento apologetico da propalare e giustificare nelle sue *Dissertazioni sulla Repubblica*, Ermia, avente nel mirino l'innalzamento spirituale di Fedro e, con esso, dello studente di filosofia platonica in suo ascolto, restituisce un'esegesi più marcatamente anagogica e sublimante.

Con *Ermia e la mitologia*, invece, abbiamo tentato di portare alla luce le tecniche esegetiche a mezzo delle quali un commentatore platonico di V secolo d. C. affrontava i miti platonici. Raccogliendo scientemente le dichiarazioni ermiane di metodo originate dall'interpretazione del μυθολόγημα di Orizia e Borea e, dipoi, comparandole con quelle omologhe di Proclo, presentiamo un'analisi organica dell'esegesi neoplatonica in materia mitologica, vale a dire, come vuole Ermia, in materia teologica.

Come il mito non deve mai essere interpretato come allusivo a cause fisiche e materiali, così nemmeno la realtà fisica deve essere giudicata in quanto fine a stessa e *causa sui*. In *Il paesaggio dell'Ilisso: lezione di fisica neoplatonica*, tentiamo di mostrare come, agli occhi di un filosofo platonico tardo, ogni elemento del paesaggio dell'Ilisso sia, in realtà, segno del metasensibile che n'è causa. La bellezza sensibile, immortalata magistralmente dalla campagna ateniese, dal piccolo ruscello, dal platano e dall'agnocasto, dall'erba lussureggiante e dalla carezzevole brezza, rivela per il suo stesso essere le cause metafisiche da cui ontologicamente dipende. Indossando le lenti di Ermia, siamo in grado di apprezzare con uno sguardo diverso quel medesimo testo platonico, che, così, sembra dischiudere al lettore un significato altro e sacrale.

Fa seguito a questa analisi un paragrafo interamente dedicato a una questione spinosa della gnoseologia neoplatonica (*Il Fedro e la dottrina dell'articolazione*). Traducendo il testo di Ermia, in effetti, ci è stato possibile rilevare come il filosofo

platonico fosse argutamente riuscito a trarre da un'apparentemente anodina battuta di Socrate una dottrina gnoseologica originariamente stoica e, dunque, estranea al Platonismo. L'articolazione (διάρθρωσις) delle nozioni confuse dei λόγοι innati diviene, così, parte integrante di una complessa dottrina gnoseologica, inclusiva delle metafore platoniche della reminiscenza, della maieutica e dell'apprendimento autonomo dell'anima, nonché dell'universale aristotelico: ancora una volta, l'esegesi testuale si dimostra uno strumento filosofico potente ed efficace al fine di forgiare un sistema teoretico coerente e sincretistico.

Il capitolo centrale della nostra tesi si conclude con una discussione riguardante le modalità d'approccio di Ermia al *Fedro* e al *Simposio* di Platone (*Il primo discorso di Socrate nel Fedro e il discorso di Pausania nel Simposio: l'esegesi sinottica di Ermia*). In particolare, abbiamo cercato di dimostrare come il commentatore abbia interpretato il primo discorso di Socrate nel *Fedro* alla luce del discorso di Pausania nel *Simposio*: e questo, al fine di sottrarre il discorso socratico a una possibile accusa di empietà, sostenendo esso, come voleva già il discorso di Lisia, la necessità di concedersi a chi non è innamorato di noi, piuttosto che a chi ci ama davvero. Rileggendo le parole di Socrate con la mente a quelle di Pausania, si comprenderà, *hoc erat in votis*, che Socrate intendeva sostenere, in verità, la necessità di concedersi agli amanti temperanti e di recusare gli amanti vili.

La terza e ultima parte del nostro lavoro consiste nella prima traduzione in lingua italiana del libro I degli *Εἰς τὸν Πλάτωνος Φαῖδρον Σχόλια* di Ermia di Alessandria, corredata da un ampio apparato di note di commento. Per utilizzare una felice categoria crociana, la nostra vuole essere una traduzione priva di autonomia, una traduzione che è mezzo ad altro e non in sé compiuta. Col che, il grande filosofo italiano intendeva categorizzare quel tipo particolare di traduzione che è strumento «per l'apprendimento delle opere originali», quel tipo particolare di traduzione, cioè, a mezzo della quale le opere originali «vengono praticamente analizzate e schiarite nei loro elementi verbali, preparando così l'ulteriore sintesi, che è da ricercare solo nella parola originale»<sup>1</sup>. Siamo, infatti, intimamente persuasi della funzione puramente strumentale della nostra traduzione, ché il significato profondo della filosofia antica può essere colto, auspicabilmente, solo nell'originale, nella musicalità e ritmicità del periodare greco. «[...]C'è bisogno

---

<sup>1</sup> Cfr. CROCE 2017, pp. 99-100.

## INTRODUZIONE

anche della nostra libera scelta verso le cose belle, affinché la potenza generatrice di bellezza si metta in moto per il nostro beneficio» è, certamente, frase con costruito, latrice di un significato piano e intellegibile; pure, ai nostri occhi, non deve essere altro che strumento per la più piena e completa comprensione del greco *χρεία ἐστὶν καὶ τῆς ἡμετέρας περὶ τὰ καλὰ προαιρέσεως, ἵν' ἡ καλλοποιὸς δύναμις πρὸς ἡμετέραν εὐεργεσίαν κινηθεῖ*<sup>2</sup>. «[S]e, infatti, Fedro non avesse avuto desiderio di bellezza, egli non sarebbe pervenuto alla conoscenza della bellezza» è frase bellamente foggiate; pure, crediamo che essa debba valere soltanto da pungolo e sprone per la ricerca del suo originale semblante, *εἰ γὰρ μὴ ὁ Φαῖδρος κάλλους ἐρίετο, οὐκ ἂν κάλλος ἐμάνθανε*<sup>3</sup>. Per questa ragione, in innumeri luoghi il lettore troverà in nota il testo greco tradotto, in cui solo è da ricercare «l'ulteriore sintesi».

Dopo questa breve presentazione del nostro lavoro, intendiamo, adesso, passare al nucleo centrale di questa *Introduzione* e rispondere a una domanda taciuta e pur non silente che, anzi, chiedeva insistentemente di ricevere voce: perché il *Commento al Fedro* di Ermia di Alessandria ha meritato le nostre cure e financo la fatica di essere volto in italiano?

Riprendiamo, innanzitutto, l'osservazione incipitaria: il *Commento al Fedro di Platone* è l'unico commento antico al dialogo platonico a essere sopravvissuto al naufragio dei testi dall'Antichità. Questa raccolta di annotazioni è stata composta circa *ottocento anni* dopo la scrittura del *Fedro*, per merito dello zelo studioso di un filosofo neoplatonico; il che non è dire, poi, molto, ché «c'est au lendemain même de la mort de Platon que commence le Néo-Platonisme»<sup>4</sup>. Diremo, allora, con maggior precisione, che questo testo è stato scritto ottocento anni circa dopo la stesura del *Fedro* da un filosofo egizio di lingua greca, Ermia, vissuto nella prima metà del secolo V d. C. tra Alessandria, sua città natale, e Atene, sua patria di studio. Un filosofo platonico: vale a dire un pensatore persuaso del fatto che ἡ ἀλήθεια fosse racchiusa negli scritti di Platone e, così persuaso, determinato a spendere l'intera sua permanenza nel luogo sublunare a riscoprire e insegnare tale verità enigmaticamente e nascostamente, dunque, divinamente rivelata da Platone. A questo fine, egli intraprese un lungo e dispendioso percorso di studî, ad Alessandria,

---

<sup>2</sup> Herm., *In Phaedr.* 18, 13-14 Lucarini-Moreschini.

<sup>3</sup> Herm., *In Phaedr.* 16, 15.

<sup>4</sup> BOYANCÉ 1934, p. 351. Abbiamo spesso, nel corso del nostro lavoro, adottato la semplice qualificazione di «Platonici», anziché di «Neoplatonici», per definire i filosofi post-plotiniani. Codesti pensatori, in effetti, solevano definirsi semplicemente Πλατωνικοί, vale a dire, eredi del lascito di Platone, di cui si credevano semplici esegeti.

prima, ad Atene, poi, in quell'istituzione che prendeva il nome da quella anticamente fondata da Platone, l'Academia: in quei tempi, vi insegnava un altro Egizio di Alessandria, tal Siriano, che, in verità, non ebbe il tempo di insegnargli granché, ché andò a ricongiungersi alla schiera divina guidata da Zeus circa tre anni dopo l'arrivo in città del Nostro. Tornato ad Alessandria, Ermia prese a insegnare lui stesso la verità di Platone, e la città, allora governata spiritualmente e non solo dal Patriarca Cirillo, pensò bene di concedergli privilegi economici per i suoi servizi. Morì giovane, intorno ai quarant'anni d'età, nel 455 d. C. circa, lasciandoci unicamente questo testo, diviso in tre libri e tramandato dalla tradizione manoscritta con il titolo Εἰς τὸν Πλάτωνος Φαῖδρον Σχόλια.

Per quanto le generiche e, spesso, vacue etichette di "Antichità" ed "Età Tardoantica" ostino all'insorgenza di siffatte considerazioni ingenuie, noi riteniamo saliente la circostanza per cui tra la composizione del *Fedro* da parte di Platone e la composizione del *Commento al Fedro* da parte di Ermia siano trascorsi all'incirca ottocento anni: in altri termini, Ermia commenta il dialogo platonico come un critico odierno potrebbe oggi commentare il *Cantico dei cantici* di San Francesco. Il *Commento al Fedro* è, allora, un testo storicamente, prima ancor che filosoficamente, rilevante, dacché segna una tappa importante nella storia spirituale umana, quale ponte tra epoche diverse e quale testimonianza dello spirito del tempo, ancora pietosamente e devotamente ancorato nell'antico e, insieme, inevitabilmente pronò a riflettere se stesso in quell'antico così lontano e nebuloso. In quanto tale, e a conferma delle parole di Croce in esergo, anche questo testo non sfugge allo spauracchio della καινοτομία, a quella tendenza, cioè, all'innovare tanto energicamente deprecata da tutti i Platonici e alle cui lusinghe nessuno di essi, ovviamente, è poi riuscito a sfuggire: si intende, nessuno di quelli davvero originali e, dunque, davvero filosofi. Né, in effetti, questo testo è privo di *envergure* filosofica, non foss'altro *qua* latore di più antiche esegesi; soprattutto, nella misura in cui esso snocciola le sue nozioni filosofiche chiudendole e, spesso, coartandole nel breve tratto di esegesi lemmatiche, questo testo aizza e pungola lo spirito del lettore, indirettamente stimolandolo all'autonomo approfondimento, alla ricerca di maggiore chiarezza, di ulteriori dettagli, di sistematica contestualizzazione. Né, ancora, ci è parso degno trascurare lo studio di tale opera soltanto a motivo della presunta scarsa brillantezza del suo autore, malignamente additata da Damascio.

## INTRODUZIONE

Ancorché incerta e storicamente indimostrabile, accogliere come sufficiente questa testimonianza a detrimento dello studio diretto del testo equivale ad accogliere, altresì, un pregiudizio pericoloso e, in fondo, immemore dell'ammonimento cartesiano, per cui «ceux qui ne marchent que fort lentement, peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent, et qui s'en éloignent»<sup>5</sup>. Il *Commento al Fedro* è, in effetti, capace di regalare ancora originali e profonde intuizioni filosofiche, che ci è parso bene tentare di strappare alla corrente obliosa del procedere storico e riportare al sicuro sulla riva, per mondarle e spiegarle e trarne frutto, quand'anche questo frutto risplenda, poi, ultimamente di un colore diverso da quello suo originale. Proviamo a darne due esempi soltanto in questa *Introduzione*.

Ermia interpreta i personaggi del *Fedro* (Socrate, Fedro, Lisia) come facoltà dell'anima umana (intelletto, pensiero discorsivo, opinione, immaginazione, sensibilità), in quanto i loro movimenti e la loro relazione reciproca sarebbero figure dei moti psichici, dei κινήματα τῆς ψυχῆς<sup>6</sup>. Il commentatore pare suggerirci, in altre parole, che, nel momento in cui osserviamo il *Fedro* di Platone, noi stiamo, di fatto, osservando l'anima, nei suoi vari movimenti. Il *Fedro*, allora, nella sua costruzione dialogica è l'anima in movimento, quasi che la struttura dialogica stia lì ad adombrare oniricamente il concetto teorico dell'anima semovente, che è proprio il *Fedro* a introdurre nel pensiero antico e, dunque, nella cultura occidentale. Spingendo oltre il pensiero, possiamo ulteriormente concluderne che, se, quando osserviamo il *Fedro*, è la nostra anima *qua λογιστικόν* a osservare e se, ancora una volta, il *Fedro* è l'anima in movimento, Ermia ci pone di fronte a un sorprendente dispositivo gnoseologico: l'anima *qua* soggetto conoscente osserva se stessa *qua* oggetto di conoscenza, oppure, in termini neoplatonici, potremmo dire che l'anima *qua* νοερόν osserva se stessa *qua* νοητόν. Insomma, accettando di indossare per un attimo la lente del commentatore, siamo calati in un circolo ermeneutico assolutamente saliente e potente: allorché iniziamo a sfogliare le pagine del *Fedro*, la nostra anima prende a osservare se stessa. Questa considerazione, antica, è lungi dall'essere un dato filosoficamente inerte ed è stata, anzi, recentemente e

---

<sup>5</sup> DESCARTES 1637, p. 30. Eppure, Ermia deteneva anche quella *mémoire ample* ambita ed elogiata dal filosofo francese.

<sup>6</sup> Cfr. *infra* § 2.1.8.

indipendentemente formulata anche da alcuni commentatori moderni del *Fedro*<sup>7</sup>. D'altronde, muovendo da questa nuova coscienza, diviene forse più intellegibile la paradigmaticità della triade Socrate-Fedro-Lisia, quale figura della triadicità in sé e della conseguente necessità teorica del μεταξύ, applicabile alla triade ἀκίνητον-αὐτοκίνητον-ἕτεροκίνητον, anima pura-anima intermedia-anima corrotta, come alle altre innumeri triadi neoplatoniche, su tutte, οὐσία-ζωή-νοῦς. Ermia insegna, non a caso, che fra Socrate e Lisia non v'è, né vi può essere, diretta comunicazione, sì, invece, attraverso Fedro: «Socrate, infatti, eleva spiritualmente Fedro, Fedro, a sua volta, Lisia. Non senza una mediazione, infatti, le realtà ultime alle prime si rivolgono, bensì sono necessarie delle realtà intermedie, [e questo] anche se gli enti superiori sono presenti senza alcuna mediazione a tutti i livelli ontologici, limitatamente alla loro potenza»<sup>8</sup>.

Lasciandoci alle spalle la psicologia e l'ontologia, proviamo a osservare un'altra singolarità del testo di Ermia.

Il nostro studio rivela in maniera irrefutabile come il *Commento* non conceda spazio alcuno, o quasi, all'autorità degli *Oracoli Caldaici*. Nondimeno, oltre a disvelare questo tratto, andando così contro un superficiale apprezzamento del testo che pur continua, di tanto in tanto, a essere riproposto, abbiamo anche tentato, sforzandoci di essere filosofi, di «substituer une question à cette évidence apparente»<sup>9</sup>. E ci siamo, così, domandati: qual è il perché di questa *damnatio* e, soprattutto, quali conseguenze essa reca con sé?

L'assenza degli *Oracoli* nel *Commento* provoca, in effetti, una conseguenza interessante: l'esegesi ermiana del *Fedro* si regge sull'ossatura teorica imposta dall'accoglimento finale della teologia caldaica, pur rinunciando a una qualsivoglia allusione a quest'ultima. Il *Fedro* di Platone rappresenta, insieme al *Simposio*, il dialogo delle realtà teologiche e, in quanto tale, è fatto oggetto di studio prima del *Filebo*, dialogo sul Bene, e delle due *summae* di fisica (*Timeo*) e di teologia (*Parmenide*). Tale percorso era stato canonizzato da Giamblico, l'«organisateur du

---

<sup>7</sup> Cfr. VASILIU 2018, p. 9, secondo cui il *Fedro* è un «dialogue consacré à l'âme sous couvert d'une série de discours sur l'amour, le beau et les arts du *logos*». Cfr. p. 24: «Le *Phèdre* n'est pas un dialogue sur l'amour, ni sur le Beau, mais bien un dialogue sur l'âme, l'âme qui connaît le Beau (la seule Forme qui se voit puisqu'elle brille, 250b 6) et qui connaît aussi l'amour comme *dunamis* et comme *pathos*».

<sup>8</sup> Herm., *In Phaedr.* 85, 2-5.

<sup>9</sup> DIXSAUT 2001, p. 11.

## INTRODUZIONE

platonisme en communauté scripturaire»<sup>10</sup>, in funzione dello studio finale degli *Oracoli caldaici*, a riprova di quel «glissement d'un univers anthropologique à un monde théocentrique» riconosciuto, e *pour cause*, come marca peculiare dell'Età Tardoantica<sup>11</sup>. Ora, in Ermia, l'ultimo passaggio, l'apprensione, cioè, della teologia caldaica, è obliterato e sostituito, piuttosto, da una forma di teologia di tipo orfico: circostanza tanto più sorprendente se si pensa che una delle fonti principali di Ermia è il *Commento al Fedro* di quel Giamblico che codesto percorso spirituale l'aveva ideato. In altre parole, il cammino iniziatico di Fedro, culminante nell'accoglimento della teologia orfico-platonica rivelata al giovane attraverso la Palinodia di Socrate, è chiamato a riflettere il cammino iniziatico del giovane platonico sotto la guida di Ermia e culminante nell'accoglimento di quella teologia caldaica degli *Oracoli* che, però, Ermia passa, infine, sotto silenzio. Insomma: del progetto iniziale di Giamblico è rimasto lo scheletro, ma non più la disposizione degli organi interni. È notevole, allora, osservare come il *Commento al Fedro* di Ermia tenti di mediare tra due esigenze: da un lato, preservare e, anzi, enfatizzare una forma di progresso filosofico inteso quale cammino di purificazione spirituale culminante nella conoscenza degli enti primi per natura *sive* θεοί, dall'altro, passare elegantemente sotto silenzio l'autorità ultima latrice di quella conoscenza e in vista dell'accoglimento della quale quel determinato cammino filosofico è stato, prima, forgiato, da Giamblico, e intrapreso, poi, dai Platonici successivi. La *raison d'être* di questa dialettica riposerebbe, a nostro avviso, sul contesto religioso e sociale della città di Alessandria: nella città del Patriarca Cirillo la sapienza caldaica e la ritualità da essa implicata non potevano trovare spazio alcuno. Ermia lo sapeva, lo accettava e, per questo, era libero di insegnare filosofia platonica a studenti cristiani col beneplacito delle autorità politiche e religiose. Né è da escludere acriticamente la possibilità che questa impostazione esegetica vada letta come l'autentico lascito di Ermia alle future generazioni di professori di filosofia platonica ad Alessandria, ai quali veniva suggerito tacitamente in che modo *sustain pagan theology*<sup>12</sup>, preservandone, incuranti della confessione per allora dominante, l'intimo afflato religioso.

---

<sup>10</sup> ATHANASSIADI 2015, p. 8; ATHANASSIADI 2006, pp. 24-29 parla di un'autentica *église*.

<sup>11</sup> ATHANASSIADI 2015, p. 16.

<sup>12</sup> L'espressione è di BALTUSSEN 2008, p. 22, che così interpreta la finalità dell'attività manualistica di Simplicio.

E questi due esempi bastino, per ora, a dimostrare che anche Ermia di Alessandria, in quanto filosofo, colorò il sistema da lui ereditato in una maniera sua propria che, per quanto limitata possa esser giudicata da altri, pure, è sua peculiare e, in quanto tale, ai nostri occhi, agli occhi, cioè, di indagatori moderni dello spirito antico, preziosa. E valgano, altresì, come ulteriore conferma della vacuità sostanziale di etichette storicistiche e indiscrete come “platonico”, “neoplatonico”, “aristotelico”, “alessandrino”, “ateniese”, “giamblicheo” e simili, le quali, una volta omaggiate per la loro funzionalità didattica, non sono per noi, poi, di uso e profitto alcuno<sup>13</sup>.

Nel tentativo di scardinare i pregiudizî e le ubbie sul *Commento al Fedro* e sul suo autore, nondimeno, abbiamo sempre seguito il principio del buon senso e della moderazione, sì che, sull'esempio crociano, possiamo affermare anche noi che «abbiamo procurato di star sempre vigili a non lasciarci, dalla pur necessaria critica e polemica, trascinare a conclusioni violente e paradossali, cioè unilaterali»<sup>14</sup>. Così, quanto alla presenza degli *Oracoli Caldaici* e alla salienza della ritualità materiale nel *Commento*, siamo andati, sì, contro la *vulgata*, sostenendo e dimostrando, così, almeno, ci piace pensare, il disinteresse o, meglio, l'atteggiamento reticente del filosofo alessandrino rispetto a essi e, nondimeno, continuiamo a sostenere che quello di Ermia sia un Platonismo teurgico e *ricettivo* dei dogmi giamblichi. Sottolineiamo *ricettivo*, nel senso che non di vacuo psittacismo si trattò, bensì di adeguamento e adattamento a un contesto storico e sociale altro da quello che aveva visto germogliare il sistema di Giamblico e, ancora più, di Siriano. Ermia, come Ipazia prima di lui e come Ammonio, suo figlio, e Olimpiodoro dopo di lui, passa sotto silenzio l'autorità caldaica per non turbare le autorità cristiane di Alessandria e i suoi propri studenti cristiani, per favorire l'intendimento dei quali arriva persino a adottare il lessico cristiano di Cirillo. Tuttavia, come non fu psittacismo per reverenza verso suoi maestri platonici, così non fu nemmeno abiura per timore dei suoi contemporanei cristiani: ché, anzi, grande enfasi egli continuava a porre sulla teistica divina, quella forma di ritualità, quasi certamente avulsa dal ricorso a qualsivoglia oggetto di culto, che permette l'unificazione dell'anima attorno al τὸ θεῖον ἐν ἡμῖν, vale a dire, al nostro uno e da lì a τὸ θεῖον *tout court*.

---

<sup>13</sup> Cfr. la *Postilla* intitolata *Storia della poesia e storia della filosofia per generi* in CROCE 2017, p. 340.

<sup>14</sup> CROCE 2017, p. 172.



## INTRODUZIONE

Rimandando alla lettura diretta della tesi per l'approfondimento di tali temi e per l'analisi di altri, diciamo, adesso, qualche parola sulla fortuna postuma di Ermia di Alessandria.

In effetti, il testo di Ermia ha conosciuto una certa notorietà all'interno della Scuola alessandrina. In particolare, lavorando direttamente sul testo, ci sono balzati agli occhi in innumere occasioni corrispondenze e richiami, sia tematici sia lessicali, fra Ermia e Olimpiodoro il Giovane. È stato nostro preciso proponimento quello di enfatizzare simili punti di contatto, al fine di arricchire e meglio precisare i rapporti diacronicamente intercorrenti fra gli animatori della filosofia platonica ad Alessandria. Ancora il recente studio sul *Commento all'Alcibiade I* di Olimpiodoro a opera di Griffin<sup>15</sup>, ad esempio, pare ignorare completamente le assonanze tra il *Commento* di Ermia e quello di Olimpiodoro: a questa lacuna abbiamo tentato di sopperire tanto nel ricco apparato di note alla traduzione che nella sezione centrale della tesi. Se, poi, a questo dato aggiungiamo che Longo ha recentemente dimostrato con persuasione che Simplicio fosse a conoscenza del *Commento* di Ermia o, almeno, di una determinata sezione di esso<sup>16</sup>, allora l'ombratile figura di Ermia di Alessandria sembra iniziare a emergere con contorni più netti da quel limbo nebuloso che pare tutt'ora avvolgerla.

Negli ultimi anni, a dire il vero, registriamo un rinnovato interesse nei confronti degli *Σχόλια*, ai quali sembra, finalmente, accordata una rilevanza filosofica e storica di valore, «regardless of intractable issues of authorship»<sup>17</sup>. Il merito di questa ripresa degli studi ermiani va tutto ad alcuni studiosi, come Claudio Moreschini<sup>18</sup>, John Finamore<sup>19</sup>, Dirk Baltzly<sup>20</sup>, Daniel Layne e Harold Tarrant<sup>21</sup>, Sarah Klitenic-Wear<sup>22</sup>, Christina-Panagiota Manolea<sup>23</sup>, Angela Longo<sup>24</sup>, che hanno avuto il coraggio di rispolverare l'antico testo degli *Σχόλια*, per studiarlo, commentarlo, in parte tradurlo – è il caso di Dirk Baltzly and Michel Share<sup>25</sup> –,

---

<sup>15</sup> Cfr. GRIFFIN 2015.

<sup>16</sup> Cfr. LONGO 2020.

<sup>17</sup> TARRANT – BALTZLY 2018, p. 486.

<sup>18</sup> Cfr. MORESCHINI 2009; 2009b; 2020.

<sup>19</sup> Cfr. FINAMORE 2017; 2017b; 2019.

<sup>20</sup> Cfr. BALTZLY 2020.

<sup>21</sup> Cfr. LAYNE – TARRANT 2014; TARRANT – BALTZLY 2018; TARRANT 2020.

<sup>22</sup> Cfr. FINAMORE – MANOLEA – WEAR 2020.

<sup>23</sup> Cfr. MANOLEA 2009; 2013.

<sup>24</sup> Cfr. LONGO 2001; 2009; 2020.

<sup>25</sup> Cfr. BALTZLY – SHARE 2018.

editarlo – è il caso di Carlo Lucarini e Claudio Moreschini<sup>26</sup> – nonché di riprendere e utilizzare con frutto gli sparuti lavori precedenti – come la traduzione e il commento tedeschi di Hildegund Bernard<sup>27</sup> e l’edizione critica di Paul Couvreur<sup>28</sup> – e, così facendo, di ridargli nuovamente vita. Certo, molto lavoro resta ancora da svolgere. In particolare, ci sembra auspicabile portare a termine l’opera di commento e di traduzione in italiano del testo, così potendo meglio saggiarne il valore e arricchire la nostra conoscenza dell’esegesi filosofica tardoantica. Altresì auspicabile, poi, sarebbe lo studio comparato del *Commento* di Ermia di Alessandria e dell’opera di Cirillo di Alessandria, muovendo dalla nuova coscienza d’una influenza certa, in un caso ben preciso da noi qui presentato, del secondo sul primo. Più in generale, la ricostruzione storico-filosofica del *milieu* Alessandrino a cavallo tra il IV e il V secolo della nostra era rappresenta, senz’altro, un *desideratum*, qualora, certo, non ci si limiti più a indagare *soltanto* le opere dei (Neo)Platonici ovvero *soltanto* le opere dei teologi cristiani, bensì ci si impegni a sondare sinotticamente la produzione filosofica *tout court* fiorita in ambiente Alessandrino. All’interno di questo quadro, allora, il presente lavoro aspira semplicemente a presentarsi, se non, certo, come il primo, quantomeno come un passo ulteriore verso un miglior apprezzamento del *Commento al Fedro* di Ermia di Alessandria e dello spirito antico di cui esso è uno dei frutti.

---

<sup>26</sup> Cfr. LUCARINI – MORESCHINI 2012. Il nostro lavoro è, appunto, basato sulla loro edizione critica del testo di Ermia.

<sup>27</sup> Cfr. BERNARD 1997.

<sup>28</sup> Cfr. COUVREUR 1901.

CAPITOLO I

*La scuola di Alessandria.*

1.1. *Da Ipazia a Ermia di Alessandria.*

Gli scavi condotti a partire dagli anni '60 dal Polish Centre of Mediterranean Archeology dell'Università di Varsavia sul sito di Kom el-Dikka, nel cuore dell'antica città di Alessandria<sup>1</sup>, hanno fornito nuove evidenze archeologiche a un fenomeno già ben attestato dalla tradizione letteraria: l'impressionante fioritura di scuole ad Alessandria d'Egitto in Età Tardoantica. Parla a favore di ciò, in particolare, la scoperta di ben venti *auditoria* (IV-VI d. C.), la cui struttura «should be interpreted apparently as lecture halls. In the light of this idea, the benches would have been used by students and the seat on the dais would have served as a teacher's chair»<sup>2</sup>. È ben possibile che a ciascun *auditorium* corrispondesse una cattedra d'insegnamento, dalla retorica alla filosofia, dalla grammatica alla medicina<sup>3</sup>. La gioventù desiderosa di apprendere la filosofia o la medicina accorreva in frotte, alla metà del IV secolo, nella μεγάλη τοῦ Ἀλεξάνδρου πόλις: lo testimonia Gregorio di Nissa<sup>4</sup>. Grzegorz Majcherek, stimando in 500-600 il numero degli studenti che avrebbero potuto frequentare gli *auditoria* alessandrini, parla, a buon diritto, di un autentico «“campus”» universitario<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Sulla topografia, la struttura urbana e sociale di Alessandria d'Egitto in età tardoantica fondamentale è ancora HAAS 1997. Cfr., inoltre, CARDULLO 2002, pp. 495-499; WATTS 2006, pp. 143-151. Sugli scavi di Kom el-Dikka cfr. MAJCHEREK 2008; MAJCHEREK 2010; SORABJI 2014.

<sup>2</sup> Cfr. MAJCHEREK 2010, pp. 474-475, secondo cui persino il teatro della città sarebbe potuto divenire parte del complesso accademico e fungere da *auditorium* per eccellenza. Deporrebbe in favore di questa ricostruzione Elias, *In Isag.* 21, 27-30 Busse: τότε γὰρ λέγομεν ἐπ'εὐθείας τρεῖς ἐστάναι ἀνθρώπους, εἰ ἰσχύσει ὁ μέσος τοῖς ἄκροις ἐπιπροσθῆσαι, εἰ δὲ περιφέρειαν ποιοῦσιν, ἀλλήλους ὀρῶσιν· διὰ τοῦτο γὰρ τὰ θέατρα κυκλοτερῆ διὰ τὸ ἀλλήλους βλέπειν, καὶ αἱ διατριβαὶ κυκλοτερεῖς, ἵνα ὀρῶσιν ἀλλήλους καὶ τὸν διδάσκαλον. Cfr. HAAS 1997, p. 155, il quale vede in questo «neutral setting» di *auditoria* lo spazio naturale per una pacifica commistione di studenti e professori di confessioni e credi differenti.

<sup>3</sup> Sull'eccellenza e, anzi, il primato della scuola medica alessandrina cfr. Amm. Marc. 22, 16, 17-18, il quale afferma che, per dimostrarsi buon medico, non bisognava fare altro che dire di essersi formato ad Alessandria: cfr. HAAS 1997, pp. 155-156; ROQUES 1999, pp. 214-215. Pare che ad Alessandria esistesse anche una scuola latina di diritto, dacché Marino ci tramanda che il giovane Proclo, inizialmente destinato alla carriera di avvocato, frequentò ad Alessandria le Ῥωμαικαὶ διατριβαί: cfr. Marin., *Vit. Procl.* 8.

<sup>4</sup> Cfr. Greg., *VThaum.* 46, 901, 46-51.

<sup>5</sup> MAJCHEREK 2010, p. 476. Cfr. WALDEN 1909, il quale definiva «Greek university centres» del IV secolo d. C. Atene, Costantinopoli, Nicomedia, Antiochia, Beirut e Alessandria: quest'ultima, in particolare, ospitava alti studi di filosofia e medicina. Sulla stessa linea REYNOLDS – WILSON 1999, pp. 51-52; GOULET 2014, pp. 265-266.

### 1.1. Da Ipazia a Ermia di Alessandria

Per quanto concerne gli studî filosofici, è la filosofa e astronoma Ipazia, figlia del matematico e filosofo Teone<sup>6</sup>, ad aver inaugurato, sulle orme di suo padre, un circolo filosofico e matematico ad Alessandria, tra il IV e il V secolo d. C.<sup>7</sup>. Lo storico e teologo Socrate Scolastico, contemporaneo di Ipazia, racconta di come la donna superasse per conoscenza e profondità tutti i filosofi del suo tempo, al punto da ereditare la guida della scuola platonica, nel solco dell'insegnamento plotiniano: si recavano presso di lei, ad Alessandria, tutti coloro che, provenienti da ogni luogo (πανταχόθεν), desideravano filosofare<sup>8</sup>.

La testimonianza di Socrate si rivela interessante per diversi aspetti. Innanzitutto, Socrate riconosce in Ipazia l'erede spirituale del Platonismo plotiniano, forgiando una linea ideale che collega il circolo romano di Plotino a quello alessandrino di Ipazia<sup>9</sup>. Al contrario, sia Ierocle di Alessandria, studente di Plutarco di Atene, fondatore della scuola platonica, sia Proclo Diadoco, studente di Siriano ad Atene, insieme a Ermia di Alessandria, fanno dei maestri ateniesi gli autentici eredi della tradizione platonica<sup>10</sup>. In secondo luogo, Socrate attesta come circostanza nota ai suoi tempi la grande fama della donna, la quale attirava ad Alessandria giovani dalle più disparate contrade, φιλοσοφεῖν βουλόμενοι. La testimonianza di Socrate sull'attrattività dell'insegnamento di Ipazia è tanto più significativa in quanto non può che richiamare alla memoria le analoghe parole che

---

<sup>6</sup> Sulla famiglia di Ipazia cfr. ROQUES 1995. Sulla complessa figura della filosofa alessandrina cfr. DZIELSKA 1995; DZIELSKA 2008, pp. 129-147.

<sup>7</sup> Evidentemente, ciò non implica che precedentemente in città la filosofia non fosse praticata. Prima di conoscere Ammonio Sacca, ad esempio, Plotino fece la spola fra i più celebri maestri dell'Alessandria del tempo (οἱ τότε κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν εὐδοκμοῦντες), salvo poi restarne deluso: cfr. Porph., *Vit. Plot.* 3 Henry-Schwyzler.

<sup>8</sup> Cfr. Socrat., *Hist. Eccl.* 7, 15, 3-8 Bright: ἐπὶ τοσοῦτον δὲ προὔβη παιδείας, ὡς ὑπερακοντίσαι τοὺς κατ' αὐτὴν φιλοσόφους, τὴν δὲ Πλατωνικὴν ἀπὸ Πλωτίνου καταγομένην διατριβὴν διαδέξασθαι, καὶ πάντα τὰ φιλόσοφα μαθήματα τοῖς βουλομένοις ἐκτίθεσθαι· διὸ καὶ οἱ πανταχόθεν φιλοσοφεῖν βουλόμενοι κατέτρεχον παρ' αὐτήν. Come si vede, Socrate impiega il termine διατριβή per significare la scuola di cui Ipazia sarebbe stata l'erede. Διατριβή, in effetti, insieme a σχολή e αἵρεσις, è uno dei termini tecnici per designare una scuola, una setta, un circolo. Nondimeno, questi termini possono indicare sia una scuola di pensiero, *lato sensu* intesa, sia una scuola istituzionalmente organizzata, diretta da uno scolarca o diadoco: cfr., su tutti, ROMANO 1994, pp. 588-591. Sulla saliente evoluzione semantica del termine αἵρεσις cfr. ATHANASSIADI 2006, pp. 19-22; ATHANASSIADI 2007, pp. 272-273. Un efficace ritratto di Ipazia è tramandato anche da Damasc., *Vit. Isid.* fr. 43 *apud Sud.*, s. v. Ὑπατία 166, 12-51.

<sup>9</sup> Sul platonismo di Ipazia cfr. ÉVRARD 1977, p. 69.

<sup>10</sup> Cfr. Hierocle. *apud Phot.*, *Bibl.* 214, 173a32-40 (Ammonio, Plotino e Origene, Porfirio, Giamblico e successori, Plutarco); Procl., *TP.* 1, 1, p. 1, 16 – p. 2, 8 Saffrey-Westerink (Plotino, Amelio e Porfirio, Giamblico, Teodoro e successori, Siriano), su cui cfr. FOWDEN 1982, pp. 33-34; LONGO 2010b, p. 610. Tuttavia, vi fu chi, nella prima metà del V secolo d. C., individuava in Sopatro, discepolo di Giamblico, l'erede della διαδοχή plotiniana: cfr. Sozom., *Hist. Eccl.* 1, 5, 1 Bidez-Hansen. Secondo SAFFREY-WESTERINK 1968, pp. XLVI-XLVII, in Prisco e Giamblico II vanno individuati gli anelli di congiunzione tra la scuola siriana di Amelio e Giamblico e quella ateniese di Plutarco: entrambi i filosofi, infatti, pare che vissero e, forse, insegnarono ad Atene.

Eunapio impiegava per descrivere l'affluenza di discepoli presso Giamblico, la cui fama attirava ugualmente da ogni contrada (πανταχόθεν) οἱ παιδείας ἐπιθυμοῦντες<sup>11</sup>. L'affluenza di studenti è stata giustamente riconosciuta quale una delle *condiciones sine quibus non* per lo sviluppo e il rafforzamento di una scuola<sup>12</sup>, *milieu* specifico del santo pagano in Età Tardoantica<sup>13</sup>. La rinomata fama di Ipazia<sup>14</sup>, quindi, deve avere senz'altro reso possibile la crescita del circolo filosofico alessandrino, gettando le basi per la successiva istituzionalizzazione dello stesso<sup>15</sup>. Un noto discepolo e amico della filosofa pagana, Sinesio, poi vescovo cristiano di Tolemaide<sup>16</sup>, sferza, in un clima di accesa rivalità tra scuole di filosofia, le “strategie di reclutamento” messe in campo in quegli anni da Plutarco di Atene<sup>17</sup>, bollando il fondatore della scuola come un vuoto sofista<sup>18</sup> – in effetti, il prestigio di

<sup>11</sup> Cfr. Eunap., *VS.* 5, 1, 4, 3-6 Giangrande: δικαιοσύνην δὲ ἀσκήσας, εὐηκοῖας ἔτυχε θεῶν τοσαύτης, ὥστε πλῆθος μὲν ἦσαν οἱ ὀμιλοῦντες, πανταχόθεν δὲ ἐφοίτων οἱ παιδείας ἐπιθυμοῦντες· ἦν δὲ ἐν αὐτοῖς τὸ κάλλιστον δύσκριτον.

<sup>12</sup> Cfr. WATTS 2004, p. 177.

<sup>13</sup> L'espressione è di FOWDEN 1982. Sulla figura dell'*holy man* nella Tarda Antichità cfr. BROWN 1971b.

<sup>14</sup> La *Suda* tramanda, ad esempio, del fastidio di Cirillo nel constatare la ressa (πολὸς ὄθισμός), mista di uomini e cavalli, all'ingresso della casa della filosofa: cfr. *Sud.*, s. v. Ὑπατία 166, 34-40.

<sup>15</sup> Seguendo ÉVRARD 1977 e WATTS 2006, pp. 194-195, anche noi crediamo che al tempo di Ipazia non esistesse ancora una cattedra ufficiale di filosofia ad Alessandria. In effetti, non sembra lasciare adito a dubbî circa il carattere informale dell'insegnamento di Ipazia la testimonianza di Damasc., *Vit. Isid.* fr. 43 *apud Sud.*, s. v. Ὑπατία 166, 15-18: [...] περιβαλλομένη δὲ τρίβωνα ἢ γυνὴ καὶ διὰ μέσου τοῦ ἄστεος ποιουμένη τὰς προόδους ἐξηγεῖτο δημοσίᾳ τοῖς ἀκροᾶσθαι βουλομένοις ἢ τὸν Πλάτωνα ἢ τὸν Ἀριστοτέλην ἢ ἄλλου ὅτου δὴ τῶν φιλοσόφων. Il dativo avverbale δημοσίᾳ indica semplicemente che l'insegnamento di Ipazia aveva luogo in pubblico, διὰ μέσου τοῦ ἄστεος, ma non implica una pubblica retribuzione da parte della città; in questo caso, infatti, il termine tecnico è δημοσίᾳ σίτησις e sarà impiegato da Damascio, come vedremo, in relazione all'insegnamento di Ermia; sul carattere privato dell'insegnamento filosofico nel IV secolo d. C. cfr. GOULET 2014, pp. 163-164. *Contra* RIST 1965, p. 220; CHUVIN 1988, pp. 47-48; 1990, p. 90; DIGESER 2010, p. 587 definisce Ipazia «leader of the city's Platonic school». Secondo CAMERON – LONG 1993, p. 41, il termine in questione conterrebbe implicitamente una critica da parte di Damascio a Ipazia, rea di aver elargito i suoi insegnamenti indiscriminatamente a tutti e non, come avrebbe dovuto, a un ristretto circolo ben selezionato di discepoli.

Infine, il τρίβων, che Ipazia indossava usualmente, era il mantello per antonomasia dei filosofi, al punto che Proclo ordinerà a Isidoro di indossarne uno e “passare a una vita migliore” (μετασηματίσασθαι πρὸς τὸν ἄριστον βίον): cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 59 *apud Sud.*, s. v. Τριβωνοφόρος 959, 1-3; ATHANASSIADI 1993, p. 10; GOULET 2014, pp. 160-161.

<sup>16</sup> L'amicizia fra la pagana Ipazia e il cristiano Sinesio testimonia a favore della moderazione del paganesimo di Ipazia (cfr. ÉVRARD 1977, p. 70), nonché del Cristianesimo di Sinesio, un tratto, questo, che ritroviamo, rimanendo nel IV secolo d. C., nel giambliceo Crisanzio, teste Eunap., *VS.* 23, 2, 7, 1-6 G., che di Crisanzio fu discepolo. Sul circolo di Ipazia cfr. WATTS 2006, pp. 187-203.

<sup>17</sup> Plutarco di Atene nacque intorno alla metà del IV secolo d. C., mentre si suole indicare la data di nascita di Ipazia intorno al 355 d. C.: cfr. DZIELSKA 1995, pp. 67-68; WATTS 2006, p. 188. I due, quindi, potevano, in effetti, essere vissuti da Sinesio come una coppia antitetica. Sulle “tattiche di reclutamento” dei professori ateniesi cfr. LIEU 2004, pp. 129-130. Sin dal IV secolo, la concorrenza tra i diversi διδασκαλεῖα era, a dir poco, accesa: Eunap., *VS.* 10, 1, 4, 5-8 G. racconta che il porto del Pireo era infestato da fanatici recrutatori, tutti in attesa che le navi attraccassero per accaparrarsi il maggior numero di giovani stranieri giunti in città per studiare presso un maestro ateniese.

<sup>18</sup> Cfr. Syn., *Ep.* 136, 20-23 Hercher: ταῦτ'ἄρα καὶ ἡ ξυνωρίς τῶν σοφιστῶν τῶν Πλουταρχείων, οἵτινες οὐ τῇ φήμῃ τῶν λόγων ἀγειροῦσιν ἐν τοῖς θεάτροις τοὺς νέους, ἀλλὰ τοῖς ἐξ Ὑμηττοῦ στάμνοις. Sull'attività di Plutarco di Atene cfr. WATTS 2004, pp. 90-96; LONGO 2010b, pp. 608-615.

quest'ultimo attirò ad Atene da Alessandria gli alessandrini Ierocle e Siriano<sup>19</sup>. Secondo Sinesio, al contrario, νῦν μὲν οὖν ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις Αἴγυπτος τρέφει τὰς Ὑπατίας δεξαμένη γονάς<sup>20</sup>: la filosofia avrebbe, ormai, come sua dimora la città di Alessandria, proprio grazie all'insegnamento della figlia di Teone.

Il carisma e il successo di Ipazia, *le souffle de Platon et le corps d'Aphrodite*<sup>21</sup>, finirono, tuttavia, col generare l'invidia, a onta del fatto che né lei né suo padre, in base alle informazioni in nostro possesso, avessero avuto alcun legame con i professori e gli studenti pagani responsabili della rivolta che portò nel 391 d. C. a quell'«avvenimento spettacolare»<sup>22</sup> e traumatico che fu la distruzione del *Serapeum*<sup>23</sup>. Questo leggendario tempio del culto pagano<sup>24</sup> fu dato alle fiamme a seguito dell'infelice reazione di professori e studenti platonici, capeggiati da Olimpo/Olimpio, alle offese e ai dileggi del patriarca Teofilo contro il culto e le statue pagani<sup>25</sup>: a seguito della distruzione del tempio, Olimpio si rifugiò in Italia. Secondo la persuasiva ricostruzione di Watts, tra il IV e V secolo d. C. è possibile immaginare l'esistenza ad Alessandria di un Platonismo duplicemente declinato: da un lato, il Platonismo giamblicheo, aggressivo e ritualistico, professato e insegnato al *Serapeum* (Olimpio, Epifanio, Euprepio), dall'altro, il Platonismo plotiniano, moderato e razionalistico, professato e insegnato da Teone e Ipazia<sup>26</sup>. Dopo la distruzione del *Serapeum* e la successiva diaspora dei Platonici giamblichei<sup>27</sup>, chi

---

<sup>19</sup> WATTS 2006, p. 91 indica, quale data orientativa dell'arrivo di Ierocle e Siriano ad Atene, il 410 d. C.

<sup>20</sup> Syn., Ep. 136, 16-18 H., su cui cfr. WALDEN 1909, pp. 123-124.

<sup>21</sup> Così la definiva Charles-Marie Leconte de Lisle (1818-1894) nel poema *Ipazia*.

<sup>22</sup> CHUVIN 1988, p. 48.

<sup>23</sup> Cfr. *infra* p. 13, n. 66. Sulle vicende che condussero alla distruzione di questo celeberrimo monumento alessandrino cfr. CHUVIN 1988, pp. 48-51; HAAS 1997, pp. 159-169; WATTS 2006, pp. 190-192. Sul *Serapeum* e la sua biblioteca, ospitante manoscritti provenienti dal *Museum*, cfr. DELIA 1992; MCKENZIE 2004; sul culto di Serapide ad Alessandria cfr., in particolare, JOUGUET 1949. Sulla *violence in Alexandria* nel IV secolo d. C. cfr. ATHANASSIADI 1993, pp. 13-17.

<sup>24</sup> BROWN 1971, p. 104 lo definiva «one of the wonders of the ancient world».

<sup>25</sup> In BROWN 1971, p. 105 è riprodotto un frammento di una cronaca alessandrina del V secolo che immortala il patriarca Teofilo nell'atto di calpestare le rovine del tempio.

<sup>26</sup> È interessante notare come questo *rift* tra razionalismo e ritualismo fosse già interno alla scuola di Giamblico, con la scissione fra Eusebio e Prisco, da un lato, e i giamblichei Edesio, Crisanzio e, soprattutto, Massimo, dall'altro: cfr. SAFFREY 1981b, p. 161; ATHANASSIADI 2007, pp. 278-281; GOULET 2014, pp. 167-179 (sopratt. la sezione dall'eloquente titolo *Tensions dans l'école de Jamblique*). Damascio afferma *ex professo* che Epifanio ed Euprepio erano i maggiori esperti alessandrini di riti misterici (τελεταί): cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 41 *apud Sud.*, s. v. Ἐπιφάνιος 2744, 1-2. Nondimeno, anche nella successiva generazione alessandrina vi sarà chi, come Teosebio, discepolo di Ierocle, non studierà mai teurgia: cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 46 *apud Phot.*, *Bibl.* 242, 339a8-11 (οὔτε θεουργιασμά τι μελετήσας). Di contro, l'influenza della filosofia giamblichea continuerà a esercitarsi ad Alessandria, come appare evidente dalle opere di Sinesio e, come vedremo, di Ermia stesso.

<sup>27</sup> Secondo WATTS 2006, p. 207, Siriano potrebbe essere identificato con uno dei Platonici emigrati a seguito di questo tragico evento. Cfr. DIGESER 2010, pp. 587-588.

avesse voluto ancora nutrirsi di Platonismo aveva davanti a sé una scelta obbligata: passare sotto il magistero di Ipazia ovvero partire alla volta di Atene<sup>28</sup>. I problemi di Ipazia, infatti, non sembrano essere legati precipuamente al suo insegnamento: in realtà, malvisto era il rapporto confidenziale fra la filosofa e il prefetto romano, e cristiano, della città, Oreste, col quale la donna era solita intrattenersi lungamente<sup>29</sup>. Alcuni cristiani attribuivano a tale rapporto la freddezza di quello fra il prefetto, Oreste, e il vescovo, Cirillo, nipote e successore dell'intransigente Teofilo<sup>30</sup>: in questo modo, la malizia e la rozzezza del λαὸς τῆς ἐκκλησίας si risolsero brutalmente nell'efferato assassinio della filosofa al *Caesareum*<sup>31</sup>, massacrata con dei cocci, fatta a pezzi e data alle fiamme del Cinarone nel 415 d. C.<sup>32</sup>.

«Les traits relevés jusqu'ici (intérêt pour les sciences exactes, indifférence aux spéculations de Jamblique, tolérance religieuse) se retrouvent chez les philosophes alexandrins des siècles suivants, notamment Hiéroclès, Ammonius, Jean Philopon (qui était d'ailleurs chrétien) et Olympiodore (qui l'était peut-être). C'est ce qui a permis à Praechter de reconnaître l'existence d'une école d'Alexandrie, distincte de celle d'Athènes, et dont le premier représentant connu est Hypatie elle-même»<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. WATTS 2006, pp. 200-201.

<sup>29</sup> Secondo ÉVRARD 1977, p. 69 e CHUVIN 1990, p. 91, Ipazia fu una sorta di consigliere di Oreste. La famiglia della donna, in effetti, era alessandrina e, dunque, il suo appoggio non poteva che rivelarsi più che auspicabile da parte del prefetto. Damascio riporta, addirittura, che tutti i notabili di passaggio per la città fossero soliti inviare a Ipazia per prima i loro omaggi: cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 43 *apud Sud.*, s. v. 'Υπατία 166, 32-34.

<sup>30</sup> Sull'argomento cfr. CANFORA 2000, pp. 193-196.

<sup>31</sup> Su questo celebre edificio di Alessandria, nato in onore di Cesare, ma, ai tempi di Ipazia, ormai divenuto chiesa cristiana, cfr. HAAS 1997, pp. 26-27; WATTS 2006, p. 144.

<sup>32</sup> È, altresì, possibile, secondo ÉVRARD 1977, p. 72, che le modalità pubbliche dell'insegnamento di Ipazia finirono per essere vissute dai Cristiani, a lungo andare, come una insopportabile provocazione, al punto da poter essere considerate «l'une des causes de sa mort». Similmente, ATHANASSIADI 1993, p. 16 scrive che Ipazia «made an incessant show of power, preaching the doctrines of philosophy even in the streets of Alexandria». Ricordiamo come Themist., *Or.* 26, 313d2-6 Schenkl-Downey-Norman riportava come accusa mossa ai filosofi l'ardire di mostrarsi alla luce del sole e andare discettando nel bel mezzo della città: εἰς φῶς πρόεισι καὶ θαρρεῖ ἐν τῷ μέσῳ τῆς πόλεως, καὶ λέγειν ἐπιχειρεῖ ἐν παντοδαποῖς ἀνθρώποις. Per la delineazione del contesto storico in cui l'assassinio di Ipazia ebbe luogo cfr. RIST 1965, p. 223; CHUVIN 1990, pp. 90-94; CANFORA 2000, pp. 196-203; WATTS 2005; WATTS 2006, pp. 197-198; DIGESER 2010, pp. 589-590.

<sup>33</sup> ÉVRARD 1977, p. 70. Sull'assenza nel pensiero di Ipazia del Platonismo giambliceo cfr. WATTS 2006, pp. 192-193; *contra* HADOT 2015, p. 6; CAMERON – LONG 1993, pp. 50-53, per cui non sarebbe da escludere che Ipazia sia stata discepola, oltre che del padre, Teone, anche, e soprattutto, del neoplatonico giambliceo Antonino, figlio della pergamena Sosipatra, «the only representative of the Iamblichan tradition known to have taught in the neighborhood of Alexandria in Hypatia's lifetime» (su Antonino cfr. *infra* n. 60). Del resto, SAFFREY 1981b, p. 159 attribuiva al razionalismo intransigente di Plotino la ragione principale della *absence d'autorité* di quest'ultimo sui Platonici successivi.

In un articolo del 1910, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, Karl Prächter inseriva i filosofi neoplatonici della scuola di Alessandria nella categoria della “corrente erudita-scolastica” (assieme alla scuola dell’Occidente latino con Calcidio, Mario Vittorino, Macrobio e Boezio), distinta da quella “speculativa” siriano-ateniese e da quella “religioso-teurgica” pergamena. L’eccessiva rigidità della schematizzazione proposta, nondimeno, ha offerto il fianco a critiche, nonché favorito lo sviluppo di un più maturo approccio ermeneutico<sup>34</sup>: non soltanto, infatti, sono oramai ampiamente riconosciute delle forti affinità dottrinali fra gli esponenti di spicco delle due scuole, ma, come vedremo tra breve esaminando il caso di Ermia, sono oramai riconosciuti del pari gli stretti legami di amicizia e di parentela fra gli Alessandrini e gli Ateniesi<sup>35</sup>. In effetti, a partire dal V secolo d. C. è difficile imbattersi in un filosofo ateniese che non abbia studiato per un certo tempo ad Alessandria e, viceversa, in un filosofo alessandrino che non abbia studiato per un certo tempo ad Atene: si tratta di una circostanza di grande rilievo, nella misura in cui essa giustifica l’emergenza nel V secolo di una κοινὴ dottrinale e spirituale che, seppur declinata diversamente nelle due capitali della cultura tardoantica, ha fornito un solido impianto sistematico e, per quanto possibile, coerente a un Platonismo che cercava da decenni di scampare al rischio, vivo e reale, di una compromettente asistematicità. Rileggendo le parole di Évrard, ad esempio, due circostanze balzano all’occhio: per mantenere lo schema di Prächter, è stato necessario omettere nella serie alessandrina il nome di Ermia, che, pure, fu il primo professore alessandrino a ricevere uno stipendio dalla città e, inoltre, trascurare la succitata circostanza per cui Ierocle considerava l’ateniese Plutarco, non l’alessandrina Ipazia, il vero erede della tradizione platonica<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> La prima reazione polemica alla ricostruzione di Prächter si registrò con LLOYD 1967, pp. 314-318, a cui fece seguito il fondamentale HADOT 1978 (su Ierocle e Simplicio); cfr., ancora, ROMANO 1983, pp. 17-18 (soprattutto sulla scuola occidentale); VERRYCKEN 1990 (su Ammonio e la sua scuola); BLUMENTHAL 1993, p. 314. Ancor più dura è stata ATHANASSIADI 1995, secondo cui la nozione di *Schule* andrebbe abbandonata *tout court qua* categoria piuttosto moderna che antica. A ogni modo, la classificazione di Prächter, per quanto sia stata giustamente criticata, nasceva, a sua volta, come reazione all’ancor più superficiale ricostruzione di Zeller (scuola speculativa di Plotino, religiosa di Giamblico, scolastica di Atene): il dibattito è efficacemente ricostruito da ROMANO 1983, pp. 15-17 e CARDULLO 1995, pp. 45-47.

<sup>35</sup> Secondo CARDULLO 2002, p. 499 «si può ritenere definitivamente superata [...] la posizione storiografica di Praechter»; cfr. ancora O’MEARA 2003, p. 23, che giudica *somewhat artificial* la distinzione rigida in due scuole.

<sup>36</sup> Cfr. FOWDEN 1982, p. 38, il quale ritiene che lo scarso, se non assente, interesse per la filosofia teurgica di Giamblico da parte degli Alessandrini (Ipazia, Sinesio, Ierocle) rappresenti il motivo per cui i “Giamblichi ateniesi” escludono dalla διαδοχή platonica i primi esponenti del circolo alessandrino. In assenza degli scritti di Ipazia e a motivo del Cristianesimo di Sinesio, il ragionamento di Fowden potrebbe, in effetti, reggere, mentre si scontra con qualche difficoltà nel caso di Ierocle, il quale, come detto, riconosceva l’ateniese Plutarco come il vero



Ierocle rappresenta l'unica figura di rilievo, dal punto di vista filosofico, ad Alessandria dopo la morte di Ipazia<sup>37</sup>, considerata la scarsa incidenza sul panorama intellettuale dei suoi alunni, Teosebio, autore di perduti commenti ἄπὸ φωνῆς<sup>38</sup>, ed Egitto, zio materno di Damascio e amico intimo di Ermia<sup>39</sup>. Discepolo di Plutarco di Atene, nulla è rimasto degli scritti di Ierocle, con l'eccezione del *Commento ai Versi Aurei* e di estratti del suo trattato *Sulla provvidenza*, tramandati da Fozio. Nulla è possibile dire, del resto, nemmeno sui canali e sulle forme in cui si esplicò ad Alessandria il suo insegnamento: verosimile ci pare, comunque, la congettura di John Rist, secondo cui egli dovette avere fra i suoi studenti anche degli alunni cristiani, come ne aveva avuti Ipazia prima di lui<sup>40</sup> – e, aggiungiamo, Ammonio Sacca<sup>41</sup>. Possiamo affermare, sulla scorta di Damascio, che Ierocle ottenne grande fama ad Alessandria, dando nuovo lustro ai circoli filosofici della città<sup>42</sup>; Damascio, infatti, ci tramanda che Ierocle ebbe diversi ἑταῖροι, ai quali era solito spiegare i dialoghi di Platone<sup>43</sup>. Il dato più rilevante e, dunque, degno di essere sottolineato è, a ogni modo, il seguente: la distruzione del *Serapeum* e la tragica fine di Ipazia non segnarono affatto la fine della filosofia ad Alessandria<sup>44</sup>. Come ironicamente ed efficacemente scriveva Peter Brown, infatti, gridare, come di fatto fecero le folle cristiane sul finire del IV secolo, di aver fatto fuori gli dèi pagani grazie alla distruzione dei loro templi doveva suonare alle orecchie di un pagano tanto stupido quanto lo sarebbe alle nostre se qualcuno gridasse di aver bandito l'elettricità

---

erede della tradizione platonica: «One naturally concludes that the Platonist διαδοχή, in the form in which we know it, represents the propaganda of Athenian Iamblichans, and if Hierokles thought he belonged to it – he had after all been a pupil of Plutarch of Athens – others were not so sure». In più, Ierocle, come vedremo, sarà oggetto di elogio da parte ancora di Damascio.

<sup>37</sup> Su Ierocle fondamentale rimane HADOT 1978; per un inquadramento storico della figura di Ierocle cfr. WATTS 2006, pp. 205-207. Gli eventi successivi all'assassinio di Ipazia non sono assai chiari; secondo WATTS 2006, p. 200, esso ebbe quale esito il probabile trasferimento di Oreste (cfr. HAAS 1996, pp. 316-317) e la certa ascesa di Cirillo (cfr. CAMERON – LONG 1993, p. 62).

<sup>38</sup> Eppure, di Teosebio Damascio dice che fosse capace, come pochi, di guardare direttamente nell'anima degli uomini (ἀποβλέπειν εἰς τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχάς): cfr. Damasc., *Vit. Isid. fr. 45 apud Sud.*, s. v. Ἱεροκλῆς 178, 4-6.

<sup>39</sup> Cfr. *infra* § 1.2.

<sup>40</sup> Cfr. RIST 1965, p. 221; CAMERON – LONG 1993, p. 58; WATTS 2006, p. 195, il quale ipotizza che proprio l'assenza della ritualità teurgica dall'insegnamento di Ipazia favorì l'affluenza alle sue lezioni di studenti cristiani. Cfr. WATTS 2006, p. 196: «Indeed, it seems that the training Hypatia gave was equally appropriate for pagan and Christian students. In a city with a Christian majority, this would have made her popular indeed».

<sup>41</sup> Cfr. JOHNSON 2004, p. 149. Sulla "scuola" di Ammonio Sacca cfr. ROMANO 1983, pp. 13-16; WATTS 2006, pp. 155-168.

<sup>42</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid. fr. 45 apud Phot., Bibl. 242, 338b28-35*.

<sup>43</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid. fr. 45 apud Phot., Bibl. 242, 338b35-36*.

<sup>44</sup> Cfr. HAAS 1997, p. 169.

avendone distrutto interruttori e prese<sup>45</sup>. Al contrario, la filosofia pagana sopravvisse, forse ancora al di fuori dei canoni istituzionali, con Ierocle, per poi essere riconosciuta ufficialmente con Ermia, al quale venne affidata una cattedra di filosofia platonica, a spese della città, in un tempo in cui, probabilmente, Ierocle era ancora attivo<sup>46</sup>. In maniera efficace, la posizione di Alessandria in Età Tardoantica, quale polo per antonomasia degli studî filosofici e non solo, è stata equiparata a quella della Parigi del XIII secolo<sup>47</sup>; Proclo, non a caso, soggiornò per un certo tempo ad Alessandria prima di trasferirsi, nei primi anni '30 del V secolo d. C.<sup>48</sup>, ad Atene, come faranno, poi, altri futuri scolarchi e filosofi ateniesi, come Isidoro, Damascio, Simplicio. Del resto, sin dall'età dei Tolemei, la città di Alessandria aveva mostrato l'ambizione di eguagliare la fama di Atene – in Egitto si trasferì nel 301 a. C. Demetrio del Falero, fautore della costruzione del *Museum* Alessandrino, erede di *Lyceum* ateniese<sup>49</sup> – e in Età Tardoantica essa era ormai riuscita ampiamente a raggiungere l'obiettivo. Inoltre, da quanto sin qui detto emerge evidente come, fin dai tempi di Ipazia, la filosofia pagana, e segnatamente platonica, sia stata oggetto di studio, più o meno approfondito, da parte di studenti cristiani<sup>50</sup>, figli di una *élite* cristiana già fortemente integrata nella vita Alessandrina da almeno un secolo<sup>51</sup>. Questa circostanza è meno sorprendente di quanto possa apparire a primo acchito, giacché Alessandria d'Egitto ha ospitato, sin dalle origini del Cristianesimo, una scuola catechetica cristiana e, per un certo tempo, una scuola di alti studî teologici<sup>52</sup>: se, infatti, Alessandria è la città di Eudoro, Ammonio Sacca,

---

<sup>45</sup> Cfr. BROWN 1971, pp. 78-79.

<sup>46</sup> Cfr. *infra* § 1.2.

<sup>47</sup> Cfr. BLUMENTHAL 1993, p. 314: «I mention Paris not merely because it is comparable with Alexandria as the leading centre of its time for the study of philosophy, but also because these two centres are the crucial junctions between the Greek and the Islamic philosophical traditions: Alexandria provided at least the first meeting point at one end, at the other Paris was the main centre for the re-assumption of Greek thought, both directly and through the medium of the great Islamic thinkers who had absorbed and to some extent re-thought the work of the Greeks, and then exerted their own considerable influence on Western, if not Eastern, Christian philosophy». Cfr. RÉMONDON 1951, pp. 63-64.

<sup>48</sup> Cfr. FOWDEN 1982, p. 45.

<sup>49</sup> Cfr. DELIA 1992, p. 1449: «[...] Demetrios advanced his scheme of transforming Alexandria into a replica of Athens, a plan that was fully endorsed by the king». Cfr. ERSKINE 1995, pp. 39-40.

<sup>50</sup> Cfr. HAAS 1997, pp. 154-155.

<sup>51</sup> Cfr. WATTS 2006, p. 161 sul caso di Origene cristiano e Heraklas ai tempi di Ammonio e Plotino.

<sup>52</sup> In verità, è tutt'ora dibattuto se sia possibile parlare di una scuola cristiana dai caratteri ufficiali, con una successione regolare e riconosciuta di scolarchi: secondo MARROU 1964, p. 468, ciò avvenne soltanto a partire da Origene, nel III secolo d. C., il quale fondò e diresse, finché non fu scacciato dalla città (230-231 d. C. ca.), la scuola di teologia Alessandrina. Scettico circa la possibilità di parlare di una vera e propria scuola catechetica, dai caratteri ufficiali, è WATTS 2006, p. 164, n. 116: «the "Catechetical School" was not an institution in any formal sense. Its head was probably a prominent Christian intellectual who, like a poet laureate, was given the title to reward his teaching and missionary work with the expectation that he would continue to serve as the official

Plotino, essa è, altresì, quella di Filone, Panteno, Clemente, Origene, per citare soltanto i nomi più celebri, il che la rese «un milieu incomparable d'une intense activité doctrinale, juive puis chrétienne»<sup>53</sup>. Inoltre, la prima metà del V secolo fu dominata, nella città egiziana e non solo, dall'ingombrante e complessa figura di Cirillo di Alessandria, fervente e appassionato patriarca della città, instancabile esegeta delle Scritture, indomabile nemico delle eresie, vessillifero di una possibile conciliazione tra filosofia pagana e religione cristiana: nel corso del lungo e animato patriarcato di Cirillo (412-444 d. C.)<sup>54</sup> si svolge anche, come vedremo, parte dell'attività di insegnamento di Ermia (437-455 ca.)<sup>55</sup>. In ogni caso, già negli anni '80 del V secolo d. C. il Cristianesimo alessandrino poteva essere, seppur sprezzantemente, definito da un filosofo pagano ἡ κρατοῦσα δόξα<sup>56</sup>. L'influenza cristiana sulla didattica filosofica ad Alessandria va considerata come un processo di lunga durata<sup>57</sup>, potendosi scorgere non solo, come vuole la *communis opinio*, tra il V e il VI secolo, al tempo, cioè, di Ammonio e Olimpiodoro<sup>58</sup>, ma già, come intendiamo dimostrare, ai tempi di Ermia, vale a dire, negli anni '30-'60 del V secolo; del resto, se dalla scuola di Olimpiodoro uscirono almeno tre studenti cristiani (Elia, David e Stefano), dal circolo di Ipazia pur uscì un vescovo, Sinesio. Questa circostanza non implica affatto, d'altro canto, che il paganesimo e la filosofia giamblichea non impregnassero di sé la città di Alessandria e la didattica filosofica<sup>59</sup>, nonostante la pubblica censura imperiale nei confronti delle pratiche

---

intellectual voice of the city's Christian community. If the head of the "Catechetical School" is so understood, it is likely that Eusebius is correct in suggesting that Origen was given this title». *Contra* MORESCHINI 2020c, p. 87. Sul Διδασκαλεῖον di Alessandria cfr. VAN DEN HOEK 1997.

<sup>53</sup> MARROU 1964, p. 468.

<sup>54</sup> Il patriarcato del nipote di Teofilo fu animato sin dall'elezione al seggio di Alessandria, quando il partito di Cirillo si scontrò violentemente con quello del rivale, Timoteo, al punto da costringere Abundantius, ὁ στρατιωτικοῦ τάγματος ἡγεμόν, a intervenire con le sue truppe per calmare gli animi: cfr. WESSEL 2001.

<sup>55</sup> Ermia dovette conoscere due o, forse, tre patriarchi: Cirillo (412-444 d. C.), Dioscoro I (444-451 d. C.), Proterio (451-457 d. C.). Sulle possibili influenze degli scritti di Cirillo sul *Commento al Fedro* cfr. *infra* § 2.1.9.2.3. Per una storia del Patriarcato di Alessandria d'Egitto cfr. HARDY 1946.

<sup>56</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 118 *apud* Phot., *Bibl.* 181, 242. Su questa e altre *code-phrases* neoplatoniche per significare il Cristianesimo cfr. CAMERON 1969, pp. 15, 18. La ricorrenza di tale sintagma in Agath., *Hist.* 80, 11-12 ha spinto Cameron a ipotizzare persino che, per la descrizione dell'esodo dei filosofi neoplatonici in Persia, Agazia si fosse servito di un resoconto scritto da uno di essi. Sul *silence hautain* dei filosofi neoplatonici nei riguardi dei Cristiani cfr. HOFFMANN 2012.

<sup>57</sup> Cfr. FOWDEN 1982, p. 46.

<sup>58</sup> Ammonio insegnò ad Alessandria fin verso il 520 d. C. ed ebbe come discepolo, fra gli altri, Olimpiodoro. Questi, a sua volta, occupò lungamente la cattedra di filosofia platonica ad Alessandria, almeno fino al 562 d. C.: cfr. CAMERON 1969, p. 9; WATTS 2006, p. 257.

<sup>59</sup> Cfr. HAAS 1997, pp. 130-152, ivi compresa la dettagliata analisi dell'infinita moltitudine di templi, santuari e luoghi sacri pagani che trapuntavano la città di Alessandria. Del resto, se il paganesimo fosse stato davvero assente

teurgiche<sup>60</sup>. Il *Commento al Fedro* di Ermia, infatti, per quanto nato spiritualmente nell'Atene di Siriano, ha avuto, nondimeno, una fruizione alessandrina e nel circolo alessandrino ha portato la teurgia, la teologia orfica, la metafisica e la psicologia giamblichee<sup>61</sup>. Se, infatti, nel celebre sintagma damasciano ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι ἐστὶν ἰερατικοὶ πάντες è lecito comprendere il nome di Ipazia, in οἱ ἰερατικοὶ πάντες è altresì lecito comprendere quello di Ermia<sup>62</sup>.

La famiglia di professori discesa da Orapollo il Vecchio<sup>63</sup>, in particolar modo i suoi due figli, Asclepiade ed Heraiskos<sup>64</sup>, fu, durante tutto il V secolo, baluardo

---

o inerte nell'Alessandria della prima metà del V secolo d. C., Cirillo non avrebbe certo sentito la necessità di comporre un *Contro Giuliano*, a una cinquantina d'anni dalla morte dell'Imperatore pagano.

<sup>60</sup> Icastico è l'atteggiamento del neoplatonico, contemporaneo di Ipazia, Antonino, figlio di Eustazio e Sosipatra. Questo «neoplatonico del lungomare», secondo la bella definizione di CHUVIN 1988, p. 49, tenendo ben a mente i provvedimenti βασιλικοί, si guardava dal mostrare apertamente la sua attitudine verso la teurgia (ἐπεδείκνυτο μὲν γὰρ οὐδὲν θεουργόν): cfr. Eunap., VS. 6, 10, 7, 1-3 G. Antonino fu una sorta di eremita pagano, ritiratosi a vita ascetica a Canopo (20 km ca. a sud di Alessandria), circondato di una tale fama da attirare in una sorta di pellegrinaggio la gioventù desiderosa di filosofia, che accorreva lì per visitare i templi sacri e alla quale egli faceva dono della Πλατωνική σοφία. Su Antonino cfr. CHUVIN 1988, pp. 49-50; HADOT 2015, pp. 6-8. Al contrario, lo ιεροδιδάσκαλος Olimpio, originario della Cilicia, una volta installatosi ad Alessandria, insegnava senza remore, come abbiamo visto, gli antichi rituali pagani: cfr. *Sud.*, s. v. Ὀλυμπός 218, 1-16. Fra i due, più lungimirante si rivelò Antonino, considerato che, come il filosofo stesso pare avesse predetto, sul finire del IV secolo, come detto, il *Serapeum* fu dato alle fiamme: cfr. WATTS 2006, pp. 190-191. Sulla «privatisation de l'expérience religieuse» pagana a partire dal IV secolo d. C. cfr. GOULET 2014, pp. 335-346.

<sup>61</sup> Cfr. WATTS 2006, p. 201: «As Athenian-trained students returned to Alexandria, some of them set up their own schools in which they taught the Iamblichan-based philosophy popular in Athens. Unlike their Iamblichan predecessors who had gathered around the Serapeum, these teachers did not have to compete with more established Plotinian schools or more prominent teachers. With their Athenian pedigree, these Iamblichan teachers now became the most prestigious professors in the city».

<sup>62</sup> Cfr. Damasc., *In Phaed.* 172, 1-3 Westerink: Ὅτι οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν, ὡς Πορφύριος καὶ Πλωτῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι οἱ δὲ τὴν ἰερατικὴν, ὡς Ἰάμβλιχος καὶ Συριανὸς καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἰερατικοὶ πάντες. Quanto a Ermia, egli, ad esempio, per limitarci a un unico caso, scrive nel suo *Commento* – e, quindi, insegna nella sua scuola – che il potere dell'arte ieratica o τελεστική non si limita ἄχρι τοῦ ὑπὸ σελήνην, come, a torto, pensavano alcuni (τινές), così palesando la sua accoglienza della dottrina teurgica giamblichea: «Alcuni sostengono che il potere dell'arte teletica non si estenda oltre il luogo sublunare. Ora, se costoro intendono dire che le realtà iperlunari e celesti non hanno alcun effetto sul luogo sublunare, è evidente che dicono sciocchezze. Se, invece, essi intendono dire che gli iniziatori non sono capaci di produrre effetti al di là della sfera lunare, allora noi diremo in questo modo. Se costoro fanno riferimento a tutte le anime cui è stata assegnata quale porzione dell'universo una zona sublunare, allora la loro tesi sarà corretta; tuttavia, se essi si riferiscono anche a quelle anime cui è toccata in sorte quale porzione dell'universo una zona iperlunare (proprio come, di fatti, avviene: alcune [anime], infatti, sono al seguito del Sole, altre della Luna, altre di Crono. *Seminò*, infatti, le une *sulla terra* [*Tim.* 42d4], le altre sul Sole, le altre ancora su altri luoghi), allora tale anima sarà capace di esercitare un effetto anche al di là della Luna» (Herm., *In Phaedr.* 90, 18-26). Riteniamo improbabile che Ermia, annotata in gioventù ad Atene una siffatta dottrina, l'abbia, poi, impunemente omessa nel corso delle sue lezioni ad Alessandria, pur avendola conservata per iscritto nei suoi appunti. Tuttavia, questa circostanza non implica che la dottrina teurgica ermiana sia *tout court* quella giamblichea: cfr. *infra* § 1.3.4. Quanti ai τινές di cui parla Ermia, SHEPPARD 1882, p. 214 ipotizza un riferimento a Plotino e Porfirio; l'ipotesi è, senz'altro, verisimile. Se così fosse, nondimeno, dovremmo immaginare che quanto Plotino dice in opposizione alla magia sia stato da Ermia inteso in opposizione alla teletica che, infine, noi oggi intendiamo sinonima di teurgia: insomma, cautela è d'obbligo.

<sup>63</sup> Sulla possibile locazione ad Alessandria della cattedra di Orapollo cfr. CRIBIORE 2005, p. 34.

<sup>64</sup> Quest'ultimo dedicò a Proclo «his encyclopaedic treatise on the Egyptian religion»: ATHANASSIADI 1999, pp. 21-22. Su Heraiskos cfr. GOULET 2000; HADOT 2015, pp. 11-12.

della tradizione pagana, a costo della vita<sup>65</sup>, fino alla tardiva conversione del figlio di Asclepiade, Orapollo il Giovane, maestro di retorica e insegnante di Damascio, soprannominato Ψυχαπόλλων per la sua abilità nel portare alla conversione all'Ellenismo i suoi studenti cristiani<sup>66</sup>: presso di loro studiò filosofia platonica anche Isidoro, poi Diadoco ateniese e dedicatario della *In Ca* di Damascio<sup>67</sup>. Nelle parole di Polymnia Athanassiadi, quello degli Orapollo divenne sul finire del V secolo «an exclusive college» di retori e filosofi, crogiolo culturale e religioso<sup>68</sup>. Si diceva che persino Proclo ritenesse a se stesso superiore Heraiskos: questi, infatti, conosceva tutto ciò che Proclo conosceva, e non viceversa<sup>69</sup>. Un quadro sintetico

<sup>65</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 128 *apud Sud.*, s. v. Γέσιος 207, 14-18: ἀποδέχομαι δὲ τὸ ἀνδρεῖον παράστημα τῆς ἀγαθῆς ψυχῆς. Τὸν τε γὰρ Ἡραῖσκον ἐπιζητούμενον ὑπὸ Ζήνωνος βασιλέως οἴκῳ τῷ ἰδίῳ κατέκρυψε παραβαλόμενος πρὸς τὸν κίνδυνον, καὶ ἐπειδὴ ἐν τῇ φυγῇ νοσήσας ἀπηλλάγη τοῦ σώματος, εὖ τε περιστείλας καὶ τὰ νομιζόμενα θεραπεύσας <ἔθαψεν>. I funerali di Heraiskos, di cui si prese cura il fratello Asclepiade, diedero prova di autentica pietà e religiosità pagane, rispettosi come furono della più antica ritualità egizia: cfr. HAAS 1997, p. 129.

<sup>66</sup> Cfr. Zach., *VS.* 44: il soprannome, dunque, sarebbe un composto di ψυχή e ἀπόλλυμι. Sulle conversioni al paganesimo/Ellenismo cfr. ATHANASSIADI 1993, p. 12. Sulla salienza dei termini “Ellenismo”/“Elleni” nell’Antichità Tarda cfr. BROWN 1971, pp. 70-72. Sulle vicende della dinastia egiziana degli Orapollo cfr. MASPERO 1914; FOWDEN 1982, pp. 46-47, CHUVIN 1988, pp. 54-57; HAAS 1997, pp. 129-130; RUFFINI 2004, pp. 246-247. Orapollo il Giovane fu autore di un trattato sui geroglifici egiziani, il quale ebbe una certa influenza ancora su Damascio: cfr., ad esempio, Damasc., *Vit. Isid.* fr. 74 *apud Phot.*, *Bibl.* 242, 342b35 – 343a12, in cui sono riportate le interpretazioni allegoriche di diversi animali, quali il leopardo, il falco, l’ippopotamo, il coccodrillo, il gatto, il *kebos* (una scimmia), l’orice, figuranti nei templi egiziani (probabilmente nel tempio di Isis a Menuthis: cfr. Zach., *VS.* 35-43; ATHANASSIADI 1999, p. 193, n. 179). Sulla conversione al Cristianesimo di Orapollo il Giovane, evidentemente, a seguito delle persecuzioni, «a broken man» cfr. WATTS 2006, p. 225; *contra* Damasc., *Vit. Isid.* fr. 120 *apud Sud.*, s. v. Ὁραπόλλων 159, 14-18, secondo cui Orapollo non sarebbe stato spinto alla conversione da alcuna ἀναγκαῖα τύχη. Tali persecuzioni furono l’estrema ricaduta dell’infelice rivolta di Illo e Leonzio contro l’imperatore Zenone, incorsa negli anni ’80 del V secolo d. C. Benché i due usurpatori fossero cristiani, essi ottennero, nondimeno, appoggio anche da parte di gruppi pagani; a convincere, pare, alcuni pagani alessandrini fu il filosofo e poeta pagano Pamprepio, il quale giunse ad Alessandria nel 481-482 d. C. Dopo che la rivolta fu sedata nel sangue dalle truppe imperiali – Pamprepio, Illo e Leonzio furono decapitati –, l’imperatore Zenone decise di ispezionare ed eventualmente punire la comunità pagana alessandrina, inviando nella città egizia un suo emissario, Nicomede: la conversione di Orapollo il Giovane e l’accordo di Ammonio col patriarca Pietro Mongo furono l’esito di siffatta politica imperiale. Per una ricostruzione degli eventi degli anni ’80, ai quali dovrebbe alludere Damasc., *Vit. Isid.* fr. 75 *apud Phot.*, *Bibl.* 242, 343a13-14, cfr. ATHANASSIADI 1999, pp. 24-32; DIGESER 2010, pp. 595-596 (la quale, tuttavia, erroneamente fa anche di Ermia, oltre che di Ammonio, un discepolo di Proclo: in realtà, Ermia è stato condiscipolo di Proclo, di cui era coetaneo). Sulla viscida figura di Pamprepio, in particolare, cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 112-113.

<sup>67</sup> Sulla priorità di tale titolo rispetto al vulgato *Vita di Isidoro* cfr. ATHANASSIADI 1999, p. 43. Orapollo e Heraiskos, arrestati durante la persecuzione, subirono torture, ma non cedettero, tenendo il segreto sul luogo in cui Isidoro e Harpocras si tenevano nascosti: cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 117 *apud Sud.*, s. v. Ὁραπόλλων 159, 9-11; s. v. Κατατείνας ἐρῶ 818, 3-5. Simile coraggio fu dimostrato da Giuliano, fratello minore di Damascio: cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 119 *apud Phot.*, *Bibl.* 242, 347a27-30.

<sup>68</sup> Cfr. ATHANASSIADI 1999, pp. 20-29.

<sup>69</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 76 *apud Phot.*, *Bibl.* 242, 343b2-4: Λέγεται δὲ καὶ ὁ Πρόκλος ἑαυτοῦ ἀμείνονα τὸν Ἡραῖσκον ὁμολογεῖν ἃ μὲν γὰρ αὐτὸς ἤδει, καὶ ἐκεῖνον εἰδέναι, ἃ δὲ Ἡραῖσκος, οὐκέτι Πρόκλον. Leggenda narra che Heraiskos, proprio come Horus e Helios, nacque con un dito attaccato alle labbra, a indicare il silenzio; fu necessaria una operazione per staccarlo, ma per sempre rimase sul volto di Heraiskos una cicatrice a memoria della sua nascita mistica (τὸ σημεῖον τῆς ἀπορρήτου γενέσεως): cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 76 *apud Phot.*, *Bibl.* 242, 343a33-b2.

### 1.1. Da Ipazia a Ermia di Alessandria

dell'ambiente pagano alessandrino nel V secolo d. C. è stato, tempo fa, restituito da Roger Rémondon:

«Il [*scil.* Orapollo il Vecchio] a deux fils, Asklépiadès et Héraïskos, qui ont dû naître vers 425 [...]. Asklépiadès, père d'Horapollon le Jeune, enseigne à Alexandrie puis se retire, peut-être sur ses terres du Panopolite, car il n'est pas nommé en 485 parmi les maîtres de l'Université, alors que son frère Héraïskos s'y trouve encore [...]. Quant à Héraïskos, il participe activement à la résistance païenne, au milieu d'un groupe de jeunes fanatiques comprenant son neveu Horapollon le Jeune, Asklépiodotos, Ammonios, Isidoros, Héliodoros, Harpokras, etc. [...]. À la même génération qu'Asklépiadès et Héraïskos appartiennent encore des Égyptiens, Grégoire, son frère Hermias, dont le fils Ammonios et Héliodoros sont les amis un peu plus jeunes du second Horapollon ; Aidésia, épouse d'Hermias et parente de Syrianos qui dirigea l'École d'Athènes de 432 à 450 ; les parents d'Isidoros. Le plus célèbre enfin, Proclus, ami d'Hermias et d'Aidésia, l'âme du paganisme athénien de 450 à 485, et dont la carrière est parallèle à celle d'Héraïskos»<sup>70</sup>.

Salvo qualche errore di datazione – Siriano fu Diadoco ateniese dal 432 al 437 d. C. circa<sup>71</sup> –, e l'omissione della figura del solitario e autorevole Serapione<sup>72</sup>, le parole di Rémondon danno un'idea abbastanza chiara delle relazioni e dei legami fra gli intellettuali pagani alessandrini nel corso del V secolo d. C., nonché fra questi ultimi e gli esponenti di spicco dell'*élite* culturale ateniese<sup>73</sup>.

### 1.2. Ermia di Alessandria.

A metà tra Alessandria, sua città natale, e Atene, sua patria di studî, si colloca precisamente la figura di Ermia di Alessandria. Le informazioni biografiche sull'autore del *Commento al Fedro* sono restituite in ultima analisi dalla *Storia della filosofia* di Damascio (V-VI d. C.), per il tramite della *Biblioteca* di Fozio (IX d.

---

<sup>70</sup> RÉMONDON 1951, p. 65. Orapollo, Heraiskos, Asclepiodoto, Ammonio di Ermia e Isidoro sono associati anche nelle fonti antiche: cfr. Zach., VS. 16; HADOT 2015, pp. 9-10. I cinque summenzionati avrebbero potuto persino costituire una scuola sul finire del V secolo d. C.: cfr. WATTS 2006, p. 218, n. 76.

<sup>71</sup> Cfr. SAFFREY-WESTERINK 1968, p. XVI; SAFFREY 1992, p. 40; CARDULLO 1995, pp. 22-23. Siriano, a ogni modo, morì prima della stesura del *Commento al Timeo* di Proclo, che si data al 439 d. C.: cfr. LONGO 2010b, p. 616. Sulla vita di Siriano cfr. CARDULLO 1995, pp. 22-31.

<sup>72</sup> Cfr. ATHANASSIADI 1999, pp. 23-24. Ad Alessandria, Serapione fu la vera guida di Isidoro. Di quest'ultimo, Damascio scrive che, piuttosto che perdersi nella lettura di infiniti libri, fonte di πολυδοξία, anziché di πολύνοια, preferì legarsi a un unico maestro e modellarsi su di esso: cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 35 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 337b37 – 338a2. Su Serapione cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 111 *apud* Sud., s. v. Σαραπίων 116, 1-46.

<sup>73</sup> Cfr. HOFFMANN 2006, p. 598.

C.), dacché da essa dipende, quasi *ad verbum*, il resoconto del lessico *Suda* (X d. C.)<sup>1</sup>.

La famiglia di Ermia non era semplicemente egizia, ma segnatamente alessandrina, proprio come quella di Ipazia e di Siriano: γένος μὲν ἦν Ἀλεξανδρεύς<sup>2</sup>. In effetti, il nome “Ermia” doveva essere alquanto diffuso in quel di Alessandria, se anche l’interlocutore del Patriarca Cirillo, nei *Dialoghi sulla Trinità*, portava questo nome<sup>3</sup>. Come nel caso della maggioranza degli intellettuali di quest’epoca, non conosciamo con certezza la data di nascita di Ermia, la quale, pertanto, va congetturata a partire dalle altre informazioni a nostra disposizione. Damascio riporta che egli ascoltò, insieme a Proclo, le lezioni di Siriano: ἠκροάσατο δὲ καὶ Συριανοῦ σὺν Πρόκλῳ<sup>4</sup>. La notizia è ribadita dalla *Suda*, in cui si tramanda che Ermia studiò la filosofia con il successore di Plutarco: φιλοσοφήσας δὲ ὑπὸ τῷ μεγάλῳ Συριανῶ<sup>5</sup>. Dunque, proprio come Ierocle e Siriano stesso prima di lui, anche Ermia salpa dal grandioso porto di Alessandria<sup>6</sup> e compie la traversata per mare che diverrà, poi, assai comune nei decenni successivi: il viaggio di studio ad Atene per essere iniziati alla mistagogia di Platone<sup>7</sup>. In effetti, la circostanza che Siriano fosse alessandrino di nascita non rappresenta un dato trascurabile, ma, anzi, deve avere in qualche modo portato acqua al mulino della Scuola di Atene, favorendo l’afflusso di studenti da Alessandria, città nella quale Siriano manteneva numerosi contatti<sup>8</sup>: un suo parente, Ammoniano, ad esempio, vi insegnava in qualità di γραμματικός<sup>9</sup>. Siriano mantenne la testa della Scuola ateniese per pochi anni, dal 432 al 437 d. C. circa<sup>10</sup>; Proclo giunse ad Atene, invece, verosimilmente qualche

<sup>1</sup> Sulla *Biblioteca* di Fozio, suddivisa in 280 *codices* ovvero “libri”, cfr. DICKEY 2007, pp. 103-105; su quella monumentale enciclopedia di quasi 30000 voci che è la *Suda* cfr., invece, DICKEY 2007, pp. 90-91.

<sup>2</sup> Damasc., *Vit. Isid.* fr. 54 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 341a8.

<sup>3</sup> Che il nome fosse in uso anche fra i Cristiani, lo conferma l’esistenza di un Ermia cristiano tra il V e il VI secolo nel territorio di Cartagine: cfr. MANDOUZE 1982, p. 553.

<sup>4</sup> Damasc., *Vit. Isid.* fr. 54 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 341a10-11.

<sup>5</sup> *Sud.*, s. v. Ἐρμείας 3036, 2. Sulla vita, sull’opera e sul pensiero di Siriano riteniamo fondamentale CARDULLO 1995, pp. 19-68.

<sup>6</sup> Cfr. HAAS 1997, pp. 24-26.

<sup>7</sup> In quegli stessi anni si recò ad Atene anche Ulpiano, fratello maggiore di Isidoro – grande era la differenza d’età fra i due – e destinato a morire giovane, non senza aver prima guadagnato, però, grande fama di matematico presso Siriano: cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 123 *apud* *Sud.*, s. v. Οὐλπιανός 914, 1-25. Isidoro, che studiò in patria sotto il magistero di Ammonio ed Eliodoro, compirà addirittura tre volte il viaggio ad Atene, prima di installarsi, seppur per breve tempo, come scolarca: cfr. RUFFINI 2004, p. 245; WATTS 2004, p. 115, n. 15.

<sup>8</sup> Cfr. WATTS 2006, p. 99; GOULET 2014, p. 268: «Si l’on vient étudier à Athènes, c’est donc souvent pour se retrouver dans l’école d’un compatriote», principio che l’autore definisce *préférence nationale*.

<sup>9</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 47 *apud* *Sud.*, s. v. Ἀμμωνιανός 1639, 1-10.

<sup>10</sup> Cfr. WATTS 2006, p. 100.

anno prima (429-432 d. C.)<sup>11</sup>, quando assai limitata era oramai divenuta l'attività di insegnamento del fondatore della Scuola, Plutarco<sup>12</sup>, assieme al quale studiò il *De anima* di Aristotele e il *De anima (Fedone)* di Platone<sup>13</sup>. Nato, quindi, tra il 412 e il 415 d. C.<sup>14</sup>, Proclo giunse ad Atene appena ventenne, proveniente da Alessandria, dove aveva seguito corsi di retorica e di filosofia aristotelica<sup>15</sup>. Non è, dunque, da escludere che Proclo avesse fatto conoscenza con Ermia ad Alessandria, non ad Atene, dove i due, poi, divennero discepoli di Siriano, tanto più che il giovane Proclo si fece subito un nome, già ad Alessandria, presso la scuola del retore Leonas, che lo introdusse nella propria casa, come se fosse un suo figlio, nonché alle personalità più in vista in città<sup>16</sup>: nulla di più facile che Proclo ed Ermia siano stati condiscipoli già ad Alessandria, alla scuola del σοφιστής<sup>17</sup>. Non è azzardato, allora, congetturare che Ermia sia nato tra il 400 e il 415 d. C. e che, dunque, fosse coetaneo o, forse, appena più grande del futuro amico Proclo. Ermia dovette, quindi, nascere in anni molti duri, ad Alessandria e non solo<sup>18</sup>, forse proprio in quel fatidico 415 d. C. in cui trovò la morte la filosofa Ipazia. È facile comprendere, da questo punto di vista, la volontà dei suoi genitori di allontanarlo quanto prima dalla città, in un tempo in cui il δῆμος alessandrino non perdeva occasione per seminare terrore per le strade<sup>19</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. WATTS 2006, p. 96; 430 d. C. secondo HADOT 2000, p. 690 e DIGESER 2010, p. 595; 430-431 d. C. secondo SAFFREY – WESTERINK 1968, pp. XII-XIII e O'MEARA – DILLON 2008; 432 d. C. secondo WESTERINK – TROUILLARD – SEGONDS 1990, p. XI e ATHANASSIADI 2007, p. 281.

<sup>12</sup> Cfr. LLOYD 1967, p. 302.

<sup>13</sup> Significativamente, la *Suda* afferma che Proclo fu μαθητής di Siriano e semplice ἀκουστής di Plutarco: cfr. *Sud.*, s. ν. Πρόκλος 210, 5-6. Proclo, del resto, visse ad Atene nella stessa casa in cui erano vissuti i suoi due maestri (cfr. Marin., *Vit. Procl.* 29; FRANTZ 1965, p. 193; SAFFREY-WESTERINK 1968, p. XIV; KARIVIERI 1994; LONGO 2010b, pp. 608-609), pratica abbastanza diffusa ad Atene per sancire la successione a capo di una scuola, come dimostra, per il IV secolo d. C., il caso di Giuliano e Prohaeresius: cfr. WATTS 2006, p. 54. Proclo giunse ad Atene in un momento di transizione: è possibile che Siriano, già a capo della Scuola, lavorasse sotto l'ala di Plutarco, ormai in pensione, ma pronto a elargire al suo successore consigli di ogni genere sulla gestione della Scuola e degli studenti – una situazione simile a quella che vide protagonisti, a Efeso, quasi un secolo prima, il giovane Giuliano, l'ormai vecchio Edesio e i suoi discepoli Crisanzio ed Eusebio: cfr. Eunap., *VS.* 7, 1, 11, 1 – 15, 5 G.

<sup>14</sup> Cfr. ÉVRARD 1960.

<sup>15</sup> Cfr. Marin., *Vit. Procl.* 8-10.

<sup>16</sup> Cfr. Marin., *Vit. Procl.* 8.

<sup>17</sup> HADOT 2015, p. 118, del resto, ipotizza che, come Proclo, anche Ermia fosse passato attraverso i “piccoli misteri” aristotelici e i “grandi misteri” platonici sotto la guida di Siriano ad Atene. Così, nella seconda metà del secolo, Severo di Sozopoli, poi vescovo di Antiochia, e Zaccaria di Gaza, poi vescovo di Mitilene, fecero conoscenza ad Alessandria proprio perché entrambi vi si trasferirono per studiare presso l'allora celebre σοφιστής Giovanni: cfr. Zach., *VS.* 9. Significativamente, poi, Severo e Zaccaria si sarebbero ritrovati qualche anno più tardi a Beirut, per studiare diritto, mentre, potremmo facilmente congetturare, Proclo ed Ermia si erano ritrovati successivamente ad Atene, per studiare filosofia.

<sup>18</sup> Com'è noto, nel 410 d. C. Roma fu saccheggiata dai Visigoti di Alarico.

<sup>19</sup> Cfr. Socrat., *Hist. Eccl.* 13, 5-8 B. In effetti, anche le autorità ufficiali erano pronte a elargire punizioni esemplari, al punto che un privilegio accordato alle classi sociali più elevate della società alessandrina era precisamente



Ermia aveva anche un fratello, Gregorio: un uomo intelligente, acuto, ma alquanto dissoluto e attaccabrighe, che finì per ammalarsi e conoscere una grave deficienza mentale<sup>20</sup>. Inoltre, Ermia era legato da grande amicizia a Egitto, uomo φιλομαθής, discepolo di Ierocle, zio materno del filosofo Isidoro, nonché fittizio interlocutore di Teofrasto e Gessio nel *Teofrasto* di Enea di Gaza<sup>21</sup>. Damascio riporta in proposito il seguente aneddoto. Proprio come Socrate nel *Fedone*, Ermia, in fin di vita, assicurò l'amico Egitto, accorso al suo capezzale, del fatto che l'anima individuale è immortale e indistruttibile<sup>22</sup>:

«What gave him this courage was his virtuous life disowning the bodily nature, turning to itself and experiencing the separation as it already stood face to face with immortality»<sup>23</sup>.

L'amicizia con Egitto, nondimeno, non è l'unica circostanza che lega Ermia a Damascio; quest'ultimo, infatti, ebbe quali διδάσκαλοι i due figli di Ermia, Ammonio ed Eliodoro. Essi nascono dal matrimonio di Ermia con Edesia, la quale, καλλίστη καὶ ἀρίστη γυναικῶν τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ<sup>24</sup>, era una parente del grande Siriano<sup>25</sup>; pare che, ancora fanciulla, Edesia fosse stata promessa in sposa da Siriano a Proclo, il quale fu poi, però, dissuaso dalle nozze da un qualche dio<sup>26</sup>. Come ha finemente ipotizzato Watts, Siriano concesse la mano di Edesia a Ermia per due ragioni principali. In primo luogo, il matrimonio di Ermia ed Edesia permetteva a Siriano di smarcare il suo alunno prediletto, Proclo, a lui assegnando la successione

---

l'esenzione da punizione corporali: cfr. HAAS 1997, p. 53. WATTS 2006, p. 151 parla in proposito di una «propensity for civic violence», dovuta, in ultima analisi, alla presenza di una ricchissima varietà di etnie ospitata dalla città del Faro. Sull'esodo di giovani studenti pagani da Alessandria intorno al 415 d. C. cfr. WATTS 2006, p. 204.

<sup>20</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 55 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 341a33-b1.

<sup>21</sup> Cfr. *Sud.*, s. v. Ἑρμείας 3035, 2-3: ἦν δὲ ὁ Ἑρμείας φίλος ἐς τὰ μάλιστα Αἰγύπτῳ, ἀδελφῶ Θεοδότῃς, μητρὸς Ἰσιδώρου φιλοσόφου.

<sup>22</sup> Cfr. *Sud.*, s. v. Ἑρμείας 3036, 5-7: ἀγχίνους δὲ καὶ ὀξὺς σφόδρα ἦν ὥστε ὁμομοκένας λέγεται πρὸς τὸν Αἴγυπτον τελευτῶντα ἀθάνατον εἶναι καὶ ἀνώλεθρον τὴν ψυχὴν. Cfr. Plat., *Phaed.* 106e8-107a1.

<sup>23</sup> Damasc., *Vit. Isid.* fr. 54 *apud* *Sud.*, s. v. Ἑρμείας 3036, 7-9: ἐποίει δὲ τοῦτο τὸ θάρρος ἢ εὐζωΐα ἀναινομένη τὴν τοῦ σώματος φύσιν καὶ εἰς ἑαυτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ συναισθανομένη τοῦ χωρισμοῦ καὶ ἀντικρυς ἤδη τῆς ἀθανασίας (le traduzioni della *Storia della filosofia* di Damascio appartengono a ATHANASSIADI 1999). Cfr. Plat., *Phaed.* 67d4-5.

<sup>24</sup> Damasc., *Vit. Isid.* fr. 56 *apud* *Sud.*, s. v. Αἰδεσία 79, 2.

<sup>25</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 56 *apud* *Sud.*, s. v. Αἰδεσία 79, 1-2: προσήκουσα γένει τῶ μεγάλῳ Συριανῶ.

<sup>26</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 56 *apud* *Sud.*, s. v. Αἰδεσία 79, 22-24: αὕτη ἐστὶν Αἰδεσία, ἦν κόρην οὖσαν ἔτι τῶ Πρόκλῳ κατεγγυήσειν ἔμελλεν ὁ Συριανός, εἰ μὴ θεῶν τις ἀπεκώλυσεν ἐπὶ γάμον ὀρμησαὶ τὸν Πρόκλον. A testimonianza della stima di Siriano nei confronti di Proclo, Marino racconta che Siriano aveva voluto la costruzione di una tomba che potesse ospitare un giorno, oltre ai suoi resti, anche quelli di Proclo: cfr. Marin., *Vit. Procl.* 36. Sulla tomba di Proclo cfr. MARCHIANDI 2006.

sulla cattedra ateniese<sup>27</sup>. In secondo luogo, questo stesso matrimonio forgiava un'alleanza tra la sua famiglia e quella di Ermia, entrambe alessandrine, e favoriva il prolungamento del suo magistero anche nella sua città patria, Alessandria, dove Ermia, suo alunno prediletto dopo Proclo, si sarebbe installato quale professore di filosofia platonica<sup>28</sup>. Tali legami di parentela e di discepolato sono evidentemente interessanti e rilevanti per la storia della filosofia tardoantica, ma ancor più significativi diventano se teniamo contemporaneamente a mente che simili pratiche determinavano anche, negli stessi anni, la storia del Patriarcato di Alessandria d'Egitto: Pietro e Timoteo servono Atanasio, Teofilo Timoteo, Cirillo è nipote di Teofilo, Dioscoro diacono di Cirillo<sup>29</sup>. Tanto la scuola di filosofia quanto la chiesa si configurano nel V secolo d. C. ad Alessandria come delle istituzioni piuttosto chiuse ed elitarie, prone a tramandare in maniera endogena la propria tradizione e la propria autorità: contrariamente ad Atene, poi, ad Alessandria i professori di filosofia platonica sono sempre stati alessandrini di nascita (Ipazia, Ierocle, Ermia, Ammonio, Olimpiodoro)<sup>30</sup>.

«[...] he [*scil.* Damascio] was introduced to the personalities who, even more than its teaching staff, gave Horapollon's school its distinctive aura as a citadel of the new paganism. Prominent among them was Aedesia, a society lady, "the most beautiful and noble of the Alexandrian women", widow of the philosopher Hermeias and mother of Ammonius himself»<sup>31</sup>.

Edesia era una donna di rara virtù, nobile, giusta, temperante, dignitosa, amante degli dèi e degli uomini, generosa<sup>32</sup>: Damascio, ancora molto giovane, pronunciò

---

<sup>27</sup> In questa congiunzione, ci sembra interessante ricordare che al giovane Proclo, studente di filosofia ad Alessandria, era stata già proposta in sposa la figlia del suo professore di filosofia aristotelica di allora, un tal Olimpiodoro: cfr. Marin., *Vit. Procl.* 9.

<sup>28</sup> Cfr. WATTS 2006, p. 208. HOFFMANN 2006, p. 598 parla, non a caso, di "university" families.

<sup>29</sup> Cfr. HARDY 1946, p. 86.

<sup>30</sup> Sull'importanza, spesso determinante, della nazionalità in un contesto di elezione a cattedre di rilievo cfr. GOULET 2014, p. 269.

<sup>31</sup> ATHANASSIADI 1999, p. 22.

<sup>32</sup> Damascio, che conobbe la donna ad Alessandria quand'essa era ormai anziana (anni '70 del V secolo secondo WESTERINK – TROUILLARD – SEGONDS 1990, p. XI), ne parla esattamente in questi termini, in quello che oggi costituisce il frammento 56 della *Storia della filosofia*. Particolarmente significativo è notare la simmetria costruita da Damascio, il quale, da un lato, definisce Edesia φιλόθεος e φιλόανθρώπος e, dall'altro, afferma che essa trascorse tutta la sua vita amata ed elogiata dagli dèi e dagli uomini (ὕπὸ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων ἀγαπωμένη καὶ ἐπαινουμένη). Edesia dovette essere una donna colta e intelligente, una figura non molto dissimile da personaggi altrettanto notevoli della Tarda Antichità, come Ipazia, Sosipatra, Asclepigeneia, Marcella etc.: cfr. WATTS 2006, p. 189.

alla sua morte una orazione funebre<sup>33</sup>. Il futuro Diadoco ateniese racconta che Edesia, benché vedova di Ermia e madre di due orfani, non abbandonò l'abitudine di elargire denaro in beneficenza, aiutando quanti ne avessero bisogno<sup>34</sup>. Il frammento 56 della *Storia della filosofia* è di una certa importanza. Damascio, infatti, afferma che Edesia, anche dopo la morte del marito, continuò a beneficiare per sé e per i figli, ancora piccoli, del compenso (δημοσία) che la città elargiva a Ermia quale σίτησις<sup>35</sup> (*being banqueted at public expense*<sup>36</sup> ovvero *public maintenance*<sup>37</sup> ovvero *pension alimentaire*<sup>38</sup>). Si tratta di una antica pratica evergetica, ancora viva ai tempi dell'imperatore Adriano. Nel libro I della *Vita dei Sofisti*, Flavio Filostrato racconta che il retore Dionisio di Mileto ottenne un tale favore da parte dell'Imperatore Adriano che questi lo fece nominare cavaliere pubblico (οἱ δημοσία ἰππεύοντες) e ammettere fra coloro che erano mantenuti nel Museo di Alessandria (οἱ ἐν τῷ Μουσείῳ σιτουμένοι), una mensa egizia che richiamava gli uomini illustri di ogni parte del mondo<sup>39</sup>. Lo stesso onore fu concesso da Adriano al retore Polemone di Smirne, il quale fu associato καὶ τῷ τοῦ Μουσείου κύκλῳ ἐς τὴν Αἰγυπτίαν σίτησιν<sup>40</sup>. Sono questi gli onori, a un dipresso, che nel V secolo la città di Alessandria accorda a Ermia. La testimonianza di Damascio è, in effetti, l'unico indizio a nostra disposizione per inferire che Ermia, in qualità di professore di filosofia, godesse di una retribuzione pubblica da parte

<sup>33</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 56 *apud Sud.*, s. v. Αἰδεσία 79, 28-30: ἐπ'αὐτῇ τεθνεώσῃ τὸν ἐπὶ τῷ τάφῳ λέγεσθαι νομιζόμενον ἔπαινον ἐπεδειξάμην ἡρωικοῖς ἔπεσι κεκοσμημένον ἔτι νέος ὢν τότε καὶ κομιδῆ μεράκιον. Ricordiamo che anche la cosiddetta *Vita di Proclo* altro non era che una orazione funebre, pronunciata da Marino in occasione del primo anniversario della morte di Proclo: cfr. SAFFREY 1992, pp. 35-36; SAFFREY – SEGONDS 2001, pp. XX-XI, XLI-XLII. Su Marino e la sua orazione funebre *Proclo ovvero sulla felicità* cfr. SAFFREY – SEGONDS 2001.

<sup>34</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 56 *apud Sud.*, s. v. Αἰδεσία 79, 5-8: διὰ τοῦτο καὶ παρὰ δύναμιν εὖ ποιεῖν ἐπεχείρει τοὺς δεομένους, ὥστε καὶ τοῦ Ἑρμείου τελευτήσαντος ἐπὶ παισὶν ὀρφανοῖς ἀπολειφθεῖσα τῶν αὐτῶν εἶχετο δαπανημάτων εἰς τὰς εὐποιῖας.

<sup>35</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 56 *apud Sud.*, s. v. Αἰδεσία 79, 16-18: ἢ γε καὶ τὴν δημοσίαν τῷ πατρὶ σίτησιν διδομένην τοῖς παισὶ διεφύλαξε νέοις ἔτι οὖσιν, ὡς ἐφιλοσόφησαν ὅπερ οὐκ ἴσμεν οὐδὲ ἀνδρῶν ἕτερον πεποιηκότα, μήτι γε δὴ γυναικῶν.

<sup>36</sup> HAAS 1997, p. 153.

<sup>37</sup> ATHANASSIADI 1999, p. 157.

<sup>38</sup> GOULET 2000b, p. 639.

<sup>39</sup> Cfr. Philostr., *VS.* 1, 524, 7-11: Ἀδριανὸς γὰρ σατράπην μὲν αὐτὸν ἀπέφηνεν οὐκ ἀφανῶν ἔθνῶν, (ἐγ)κατέλεξε δὲ τοῖς δημοσίᾳ ἰππεύουσι καὶ τοῖς ἐν τῷ Μουσείῳ σιτουμένοις, τὸ δὲ Μουσεῖον τράπεζα Αἰγυπτία ξυγκαλοῦσα τοὺς ἐν πάσῃ τῇ γῆ ἐλλογίμους.

<sup>40</sup> Cfr. Philostr., *VS.* 1, 532, 22 – 533, 1: Ἀδριανὸς δὲ καὶ τοῖς ἀπ'αὐτοῦ πᾶσιν, (ἐγ)κατέλεξε δὲ αὐτὸν καὶ τῷ τοῦ Μουσείου κύκλῳ ἐς τὴν Αἰγυπτίαν σίτησιν. Sul Museo di Alessandria e i benefici, onori e concessioni a esso legati cfr. DELIA 1992, p. 1452; WATTS 2006, pp. 146-148. Benché il Museo d'Età Ellenistica fosse andato distrutto o gravemente danneggiato nel corso del III secolo d. C. ai tempi di Aureliano, prima, e Diocleziano, poi, in Età Tardoantica esisteva ad Alessandria una struttura analoga e dallo stesso nome, situata, tuttavia, in una zona diversa della città: cfr. DELIA 1992., p. 1463.

della città di Alessandria<sup>41</sup>. In altre parole, a partire dagli anni '30 del V secolo d. C. sarebbe, infine, possibile parlare di “scuola” alessandrina di filosofia platonica e non più di semplice “circolo”, come ai tempi di Ipazia: diversi *auditoria*, ritrovati nel sito di Kom el-Dikka, non a caso, risalgono proprio a questi anni<sup>42</sup>. Il dato è importante perché esso marca una netta differenza tra la Scuola di Alessandria e la Scuola di Atene: negli stessi anni in cui, infatti, Ermia beneficiava di una δημοσία σίτησις, contemporaneamente Proclo era costretto a cercare il sostegno economico di privati<sup>43</sup> e ad assegnare ad Archiadas, nipote del più savio Plutarco, il compito di gestire le “pubbliche relazioni” della scuola<sup>44</sup>. Inoltre, sappiamo da Marino che Proclo, considerati il crescente prestigio della scuola e l’afflusso imponente di studenti da tutte le regioni dell’Impero<sup>45</sup>, si diede da fare per ottenere dalla città dei contributi e dei beneficî per giovani promettenti oratori, da lui stesso giudicati meritevoli<sup>46</sup>: il termine impiegato da Marino è σιτηρέσια, termine parente, se non sinonimo, di σίτησις. In altri termini, quanto Proclo si sforzava di ottenere dalla città per i suoi protetti, Ermia lo riceveva usualmente dalla città di Alessandria. Ancora per il V secolo d. C., abbiamo attestazione di questa pratica ad Alessandria grazie a Damascio, il quale tramanda che il celeberrimo medico Iacobus, al quale furono erette statue sia ad Atene – dove conobbe Proclo – sia a Costantinopoli,

---

<sup>41</sup> Sui beneficî fiscali variamente accordati dagli imperatori romani ai professori cfr. WALDEN 1909, pp. 162-194; MARROU 1964, pp. 434-446. La formula δημοσία σίτησις «was something of a legal phrase used to describe a public salary paid to a teacher [...]. Damascius’s use of δημοσία σίτησις to describe a public professorship is deliberate and indicative of his familiarity with the term as well as its meaning. His failure to mark Hypatia as one who received a δημοσία σίτησις, then, if anything, argues against the idea that he was describing her as a publicly funded professor» (WATTS 2006, pp. 194-195, il quale, in nota, rimanda a *Cod. Iust.* 1, 11, 10).

<sup>42</sup> Cfr. *supra* § 1.1.

<sup>43</sup> Cfr. WATTS 2006, pp. 106-107. Le nostre fonti ci restituiscono almeno tre nomi di ricchi e potenti benefattori: Rufino, Asclepiodoto di Afrodizia e l’ateniese Teagene. Hegias, figlio di Teagene e Asclepigeneia, sarà, poi, uno studente di Proclo.

<sup>44</sup> Sul delicato ruolo di Archiades cfr. WATTS 2006, p. 107: «Archiades was to serve as the public voice of the Proclan school, and he was a good choice for this position. Since Proclus was an outsider in the city, the council of Athens probably had little initial interest in listening to the scholar’s opinions and little patience for his attempts to express them. Archiades, however, came from the wealthy, established, and influential Athenian family of Plutarch. Like his grandfather, he too was born into the Athenian aristocracy and, because of this, he was a more acceptable spokesman than the outsider, Proclus».

<sup>45</sup> Una simile circostanza, tra l’altro, ben giustifica la seguente dichiarazione di Procl., *In Alc. I*, 113, 11-13 Westerink: ἡ δὲ εἰς τὰς παρ’ ἡμῶν πόλεις καὶ τοὺς ἐν γῆ τόπους ἀποβλέπουσα διάκρισις ἀτοπὸς ἐστὶ καὶ χαννότητος αἰτία ταῖς ψυχαῖς («but the discrimination that has regard to the city-states of our world and the places on the earth is absurd and the cause of conceit in souls»: le traduzioni del *Commento all’Alcibiade I* di Proclo appartengono a O’NEILL 1971).

<sup>46</sup> Cfr. Marin., *Vit. Procl.* 16.

originario di Damasco, ma residente ad Alessandria, rifiutava qualsiasi ricompensa da parte dei suoi clienti in quanto riteneva sufficiente τὸ δημόσιον σιτηρέσιον<sup>47</sup>.

Dunque, la circostanza per cui Ermia ricevesse un compenso pubblico implica una maggiore dipendenza della scuola alessandrina dalle autorità ufficiali<sup>48</sup>; anzi, potremmo arrivare a supporre che la δημοσία della città di Alessandria non fosse una misura evergetica, quanto, piuttosto, una maniera di tenere sotto controllo la didattica filosofica, la quale si rivolgeva, probabilmente molto più che ad Atene, anche a studenti cristiani. In effetti, la pubblica σίτησις concessa a Ermia non sarà stata, di certo, sufficiente a sovvenzionare e a finanziare un'intera scuola: tuttavia, essa rappresentava una misura pubblica di grande importanza, nella misura in cui, con ogni probabilità, aveva valore di “riconoscimento”, “ufficializzazione” dell'insegnamento filosofico da parte della città di Alessandria. In più, possiamo dubitare che Ermia avesse avuto realmente bisogno di un sostegno economico per l'insegnamento. Come è stato ormai riconosciuto<sup>49</sup>, lo *status* sociale dei filosofi d'Età Tardoantica era, in generale, abbastanza alto e, nel caso di Ermia, benché non possediamo informazioni sulla sua famiglia, rimane la circostanza che i suoi genitori poterono permettersi di far percorrere l'intero *cursus studiorum* a entrambi i figli, a entrambi avendo dato la possibilità di trasferirsi ad Atene per completare gli studi<sup>50</sup>; inoltre, il matrimonio fra Ermia ed Edesia, la quale è esplicitamente definita da Damascio ἀρίστη γυναικῶν τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, come si è detto, contribuì a forgiare e a cementare uno stretto legame tra due famiglie ambo alessandrine, quella di Ermia e quella di Siriano – un cui parente, lo si è visto, pure era professore ad Alessandria<sup>51</sup>. In più, sappiamo che Edesia era solita elargire

<sup>47</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 84 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 344a27-29. In effetti, sappiamo da Eunap., *VS.* 20, 1, 5, 1-3 G. che, nella seconda metà del IV secolo, al celebre iatrosofista Magnus di Nisibi era stato assegnato ad Alessandria un διδασκαλεῖον κοινόν (*une école publique*).

<sup>48</sup> Cfr. CAMERON 1969, p. 9; WESTERINK 1990, p. 329. Sull'indipendenza economica e, quindi, politica dell'Academia ateniese cfr. SAFFREY-WESTERINK 1968, pp. XIV-XV; HADOT 2015, p. 23.

<sup>49</sup> Cfr. FOWDEN 1982, pp. 48-51; GOULET 2014, pp. 275-282.

<sup>50</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* Fr. 55 *apud* Sud., s. v. Γρηγόριος 453, 1-8. La stessa deduzione è stata fatta da ATHANASSIADI 1999, p. 19 a proposito della famiglia di Damascio, la quale pure poté consentire sia a Damascio sia a suo fratello, Giuliano, di percorrere l'intero *cursus studiorum*. Quanto a Proclo, è Marino stesso a ricordare esplicitamente la ricchezza della sua famiglia: cfr. Marin., *Vit. Procl.* 4.

<sup>51</sup> Inoltre, teste Marin., *Vit. Procl.* 17, sappiamo che Proclo aveva rifiutato il matrimonio in diverse circostanze, benché gli fossero stati offerti numerosi partiti notevoli per nobiltà e ricchezza (γένει καὶ πλούτῳ); ora, a nostra conoscenza, i “partiti” offerti a Proclo sono due, la figlia del filosofo Olimpiodoro, al tempo dei primi studi filosofici di Proclo ad Alessandria, e, per l'appunto, Edesia, parente di Siriano, suo maestro al tempo degli studi superiori ad Atene. D'altro canto, il modulo “nobiltà e ricchezza” è un *topos* della letteratura dell'epoca, dacché similmente, per IV secolo, Eunapio ci racconta che la sposa di Oribasio si distingueva giustappunto per nobiltà e ricchezza (κατὰ πλοῦτον [...] καὶ γένος): cfr. Eunap., *VS.* 21, 2, 5, 1 – 6, 1 G.

denaro in beneficenza per aiutare i bisognosi della città: ci sembra, pertanto, piuttosto difficile credere che suo marito avesse avuto bisogno della pubblica σίτησις!<sup>52</sup>

Ora, la prima fase dell'insegnamento di Ermia ad Alessandria si svolse negli anni del Patriarcato di Cirillo, il quale, inutile dirlo, godeva di grande influenza in città: «so long as Cyril was in power, pagans kept a low profile»<sup>53</sup>. Per quanto congetturale, non ci pare, nondimeno, azzardato immaginare che un professore di filosofia platonica tutt'altro che bellicoso e polemico (*a low profile!*), con al suo fianco una moglie nobile e generosa, facesse al caso del Patriarca e delle autorità pubbliche<sup>54</sup>. Possiamo aggiungere un ulteriore indizio a conferma di questa ipotesi. Negli stessi anni in cui Ermia si trovava ad Alessandria, di ritorno da Atene, nella città egizia era ancora attivo Ierocle, anch'egli istruito ad Atene, il quale, come abbiamo visto, aveva un grande seguito in città, probabilmente anche da parte di studenti cristiani. Benché Ierocle fosse più anziano di Ermia<sup>55</sup>, essendo nato sul finire del IV secolo, è assai probabile che a Ermia sopravvisse; la sua morte, infatti, si pone negli anni '60 del V secolo, dacché intorno al 470 d. C. Isidoro divenne discepolo di Teosebio, a sua volta, come abbiamo visto, discepolo di Ierocle<sup>56</sup>. La compresenza ad Alessandria negli stessi anni di Ierocle ed Ermia e, insieme, la circostanza per cui fosse Ermia, benché più giovane di Ierocle, il filosofo platonico ufficiale, in quanto riconosciuto dalla città, inducono a pensare che le autorità alessandrine (Cirillo?) abbiano compiuto una scelta mirata, tutt'altro che casuale:

---

<sup>52</sup> Del resto, come stiamo per vedere, Ermia non si faceva alcun problema ad acquistare libri per un prezzo maggiore di quello richiesto. I problemi economici iniziarono, invece, a seguito della morte prematura di Ermia, negli anni '50 del secolo (cfr. WATTS 2006, p. 209), ovvero, più verosimilmente, della morte di Edesia, negli anni '80, dacché la donna, anche dopo la morte del marito, aveva continuato a elargire denaro in beneficenza (δαπανήματα). Secondo ATHANASSIADI 1999, p. 30 e HADOT 2015, pp. 19, furono appunto simili problemi economici a spingere, tra l'altro, Ammonio a siglare un accordo con il patriarca Pietro Mongo. Un simile caso è quello di Asclepiade e delle sue figlie, di cui ci parla Damasc., *Vit. Isid.* fr. 83 *apud Sud.*, s. v. Ασκληπιოდότος 4174, 29-34: benché Asclepiade, economo e buon contadino, fosse divenuto ricco, lasciò alle sue figlie molti debiti da pagare perché egli aveva speso fin all'ultimo il proprio denaro in opere di beneficenza (ἐν δαπανήμασι μεγάλοις).

<sup>53</sup> ATHANASSIADI 1993, p. 16. Cfr. BROWN 1971, p. 110: «by 418, the patriarch of Alexandria could count on over six hundred zealous monastic retainers».

<sup>54</sup> Cfr. WATTS 2006, p. 153: «By the end of the third century, Christians too were likely playing an important role in Alexandrian public life». Teste Socrate Scolastico, del resto, sappiamo che il potere spirituale esercitato da Cirillo si estese, rispetto ai tempi dello zio Teofilo, anche al potere temporale: cfr. Socrat., *Hist. Eccl.* 7, 7, 9-13 B., su cui HARDY 1946, p. 90; WESSEL 2001, pp. 99-100. CANFORA 2000, p. 192 parlava, forse non a torto, dei patriarcati di Teofilo e Cirillo in termini di *regni*.

<sup>55</sup> Cfr. AUJOULAT 1991, p. 289. Secondo AUJOULAT 1991, p. 289, intorno al 415 d. C. Ierocle scrisse il suo Περὶ προνοίας e, intorno al 415 d. C., come abbiamo visto, nacque Ermia.

<sup>56</sup> Sulla cronologia di Ierocle cfr. AUJOULAT 1976; HADOT 1978, pp. 17-20; AUJOULAT 1986, p. 1; HADOT 2000, pp. 690-691.

esse, cioè, devono aver riconosciuto nel pacifico Ermia un alleato più affidabile di Ierocle per mantenere un equilibrio fra Cristiani e Pagani ad Alessandria<sup>57</sup>. Se la nostra ipotesi fosse corretta, ci si potrebbe, infine, spiegare per quale motivo Ierocle si sia imbarcato alla volta di Costantinopoli – dove pure, com'è noto, non ebbe fortuna, al punto da essere torturato e costretto a rimpatriare –, una circostanza, questa, a tutt'oggi oscura<sup>58</sup>. Anzi, il rapporto conflittuale di Ierocle con le autorità cristiane di Costantinopoli provverebbe, secondo la nostra ricostruzione, che ad Alessandria si era visto giusto nel preferire Ermia a Ierocle: quest'ultimo, insomma, era molto più restio rispetto di Ermia, se non completamente chiuso, a mediare con la nuova, e dominante, confessione<sup>59</sup>. Inoltre, Ierocle, teste Damascio, tenne *in tempi diversi* dei corsi sul *Gorgia* di Platone, di cui il suo discepolo Teosebio prese delle note<sup>60</sup>. Congetturalmente, potremmo immaginare che il secondo di questi corsi fosse stato tenuto quando Ermia si era già installato sulla cattedra alessandrina, dacché, ancora teste Damascio, Ierocle continuò a insegnare filosofia anche dopo il suo ritorno da Costantinopoli<sup>61</sup>. Alla luce di questa ricostruzione, ci pare seducente, e non troppo azzardata, l'ipotesi per cui la “prima redazione di Teosebio” del corso di Ierocle sul *Gorgia* sia antecedente all’“elezione” di Ermia sulla cattedra alessandrina e, quindi, alla partenza di Ierocle per Costantinopoli, mentre la “seconda redazione di Teosebio” del corso di Ierocle sul *Gorgia* sia successiva al rientro del suo maestro ad Alessandria, dopo lo sfortunato tentativo di integrazione a Costantinopoli. Le autorità alessandrine, infatti, con l'antico e rinomato riconoscimento al pacifico Ermia della δημοσία σίτησις, più onorifico che necessario, – e, forse, con il parallelo esilio dell'irriducibile Ierocle – avranno cercato di istaurare un rapporto armonico, anche per il futuro, con i professori di

---

<sup>57</sup> Sul carattere conciliante e tutt'altro che ostile di Ermia cfr. *infra*. Del resto, una qualche influenza dovettero avere anche i contatti delle famiglie di Ermia e di Edesia, evidentemente più influenti di quella di Ierocle. In questo modo, si spiegherebbe, del resto, anche il motivo della scarsa influenza ad Alessandria da parte dell'erede di Ierocle, Teosebio.

<sup>58</sup> Come giustamente scrive DIGESER 2010, p. 590, «[...] the chronology of the philosopher Hierocles' life and activity is frustratingly vague»; Digeser ipotizza un'accusa di magia a carico di Ierocle all'origine della partenza del filosofo da Alessandria.

<sup>59</sup> In effetti, la considerazione di FOWDEN 2005, p. 151 secondo cui per un tardo Platonico era cosa ardua mantenere *a fixed address*, a causa delle pressioni del Cristianesimo – lo testimoniano Proclo, Marino, Isidoro –, è significativamente valida per il caso di Ierocle (Alessandria-Costantinopoli-Alessandria), ma non per quello di Ermia.

<sup>60</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 45 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 338b35-339a7.

<sup>61</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 45 *apud* Sud., s. v. Ἱεροκλής 178, 14-15. Prima della partenza per Costantinopoli, i discepoli di Ierocle sono definiti ἑταῖροι, mentre, al ritorno ad Alessandria, πλησιάζοντες: forse che gli ἑταῖροι, adesso, erano i discepoli di Ermia?

filosofia platonica, considerata la forte affluenza in quegli anni di studenti cristiani tra gli *auditoria* di filosofia<sup>62</sup>: del resto, pur ignorando l'identità del successore di Ermia – che di certo, comunque, non fu Teosebio, discepolo di Ierocle –, sappiamo che negli anni '70 la cattedra toccò ad Ammonio, figlio di Ermia ed Edesia, nonché, proprio come il padre, istruito ad Atene. Dopo la positiva esperienza di insegnamento di Ermia, riflessa nella concessione a Edesia di conservare i privilegi del marito per sé e per i figli, c'è da credere che nessuno fra i *δυνάμειοι* di Alessandria avesse avuto alcunché da obiettare quando per la successione sulla cattedra di filosofia si fece il nome del figlio di Ermia, Ammonio<sup>63</sup>: il ricordo degli onori accordati al padre e del beneficio concesso alla madre, al fratello e a sé medesimo avrebbe, certo, fatto di lui un “uomo di conciliazione”. E, in effetti, le autorità di Alessandria non rimasero deluse. Ci sembra senz'altro possibile, infatti, porre in parallelo l'accettazione da parte di Ermia della *δημοσία σίτησις* ai tempi del Patriarcato di Cirillo (o del suo successore, Dioscoro I), sotto il regno di Teodosio II<sup>64</sup> (o del suo successore, Marciano), con il tanto dibattuto accordo fra Ammonio e il Patriarca Pietro Mongo sul finire del secolo, sotto il regno di Zenone<sup>65</sup>: una città cosmopolita, brulicante di religioni, etnie, credi differenti<sup>66</sup>, si sforza di garantire, nei limiti del possibile e non senza forzature, un accordo tra le

---

<sup>62</sup> Cfr. WATTS 2006, p. 260, il quale dimostra come sia stata appunto la forte affluenza di studenti cristiani tra i banchi di filosofia platonica ad aver sollecitato le autorità pubbliche e religiose a intervenire e a interessarsi della cattedra di filosofia pagana.

<sup>63</sup> WATTS 2006, pp. 209-210 propone la seguente ricostruzione degli eventi successivi alla morte di Ermia. Lo studioso ritiene che Edesia riuscì a garantirsi lo stipendio del marito e, così facendo, la futura successione sulla cattedra platonica per uno dei suoi figli; grazie a questa astuta manovra politica, la cattedra di filosofia platonica ad Alessandria nel tempo compreso tra la morte di Ermia (anni '50) e la successione di Ammonio (anni '70) sarebbe rimasta vacante. Implicitamente, pare che della stessa opinione fosse già CAMERON 1969, pp. 10, 20. Secondo SORABJI 2014, p. 36, la città di Alessandria avrebbe finanziato la formazione filosofica di Ammonio. Considerata l'assenza di notizie circa la didattica alessandrina fra Ermia e Ammonio, non è da escludere che l'ipotesi di Watts sia corretta; del ruolo marginale di Teosebio, del resto, si è detto.

<sup>64</sup> Come ricorda CANFORA 2000, pp. 190-203, al tempo di Cirillo Teodosio II era solo un bambino, sicché il potere era sostanzialmente nelle mani della sorella, Pulcheria: entrambi, Pulcheria e Teodosio, provavano grande affetto per Cirillo, al punto da lasciargli quasi carta bianca in merito gli affari alessandrini (il caso di Ipazia ne sarebbe patente dimostrazione): cfr. DIGESER 2010, p. 589. Non sarà inutile ricordare, del resto, che nel 435 d. C. Teodosio II decretò la distruzione di tutti i templi pagani dell'Impero, benché, di fatto, il suo decreto non trovò reale, o, quantomeno, omogenea, applicazione: cfr. FRANTZ 1965. Per una ricostruzione storica dei secoli IV-VI d. C. cfr. DIGESER 2010, pp. 585-607.

<sup>65</sup> Sull'accordo in questione, tuttora assai nebuloso, e il contesto storico che a esso condusse cfr. CAMERON 1969, pp. 14-15; ATHANASSIADI 1999, pp. 30-32; WATTS 2006, pp. 217-231.

<sup>66</sup> Cfr. HAAS 1996, p. 49; CANFORA 2000, p. 193; WATTS 2006, pp. 150-151. In effetti, era questo lo spirito dell'Impero Romano, aperto da sempre al pluralismo: cfr. ATHANASSIADI 2007, p. 271.



parti, come, invece, non sarà mai possibile fare ad Atene<sup>67</sup>. Ben inteso, in ambo i casi, *pace* Damascio<sup>68</sup>, non si è trattato di una vile abiura, bensì di un semplice adattamento: Ermia non cancellò dai suoi appunti la dottrina orfica, Ammonio non smise di sostenere l'immortalità e divinità del mondo sensibile<sup>69</sup>. A ogni modo, quella proposta ci sembra l'unica possibile interpretazione del rapporto, finora mai indagato a fondo, fra Ierocle ed Ermia, nonché del destino sfortunato di Ierocle, costretto misteriosamente a lasciare Alessandria per farvi, infine, ritorno, dopo essere stato torturato dai Cristiani a Costantinopoli.

Edesia, dopo la morte del marito, condusse i suoi figli ad Atene, perché studiassero sotto la direzione di Proclo<sup>70</sup>. Secondo la testimonianza di Damascio, la donna aveva particolarmente a cuore la preparazione filosofica dei figli (τὰ περὶ φιλοσοφίαν) ed era profondamente desiderosa di trasmettere loro la scienza del padre (ἢ τοῦ πατρὸς ἐπιστήμη)<sup>71</sup>, come se si trattasse per essi di una sorta di lascito della sostanza paterna<sup>72</sup>. Ad Atene, la virtù della donna conquistò l'intero coro dei filosofi e, soprattutto, il loro corifeo, Proclo. Quest'ultimo si prese cura di Ammonio ed Eliodoro con particolare affetto, scrive Damascio, proprio perché costoro erano figli del suo amico e collega, Ermia (φίλος τε καὶ ἐταῖρος ἀνὴρ), e di una parente dell'amato maestro Siriano<sup>73</sup>. Ammonio divenne, poi, un grande filosofo, iniziatore ad Alessandria della fertile tradizione di commenti alle opere di Aristotele, la cui fama «attirait à Alexandrie toute une jeunesse avide de s'initier à la philosophie de Platon et d'Aristote»<sup>74</sup>: ebbe, in effetti, discepoli altrettanto noti,

<sup>67</sup> Cfr. WATTS 2006, p. 259: «they [*scil.* I professori ateniesi] were unwilling to provide any assurance to Christians that their teaching would not be religious in character. It was not their aim nor was it their concern to adapt their teaching to the needs of a changing cultural world. This attitude was their eventual downfall».

<sup>68</sup> Annotiamo *per incidens* che Damascio compose la sua *Storia della filosofia* nel primo decennio del VI secolo, quando, cioè, egli era a capo della Scuola di Atene e Ammonio lo era della Scuola di Alessandria: cfr. ATHANASSIADI 1993, p. 2.

<sup>69</sup> Né, tantomeno, Ammonio rinunciò all'insegnamento di Platone per limitarsi ad Aristotele: cfr. WESTERINK – TROUILLARD – SEGONDS 1990, p. XIII. Zaccaria Scolastico, discepolo di Ammonio, prima, vescovo di Mitilene, poi, nonché autore della *Vita di Severo*, compose, in effetti, un libello, *Ammonio*, per criticare le posizioni anticristiane del suo maestro: cfr. CARDULLO 2009, p. 241.

<sup>70</sup> Anche in questo caso, Ierocle e il suo *entourage* non sono presi in considerazione da Edesia per l'istruzione dei figli: forse a motivo di una trascorsa rivalità fra Ermia e Ierocle?

<sup>71</sup> Ermia, combinando “vita buona” e “scienza”, era, quindi, ritenuto da Damascio filosofo migliore di Teosebio, il quale alla ἐπιστήμη preferiva la εὐζωία: cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 47 *apud Sud.*, s. v. Ἐπίκτητος 2424, 18-21.

<sup>72</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 56 *apud Sud.*, s. v. Αἰδεσία 79, 13-15: μάλιστα δὲ τῶν υἱῶν ἐπεμελεῖτο τὰ περὶ φιλοσοφίαν, ὀρεγομένη τὴν τοῦ πατρὸς ἐπιστήμην αὐτοῖς παραδοῦναι καθάπερ κληρὸν τινα πατρῶας οὐσίας.

<sup>73</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* 57 *apud Sud.*, s. v. Αἰδεσία 79, 34-37: καὶ ὁ Πρόκλος αὐτοῖς προσεῖχε τὸν νοῦν ἐπιμελέστερον ὡς παισὶν Ἑρμείου, φίλου τε καὶ ἐταίρου ἀνδρός, παισι δὲ Αἰδεσίας, τῆς γένει Συριανῶ προσηκούσης καὶ ἅμα σφίσι τὸ τηνικαῦτα παρούσης.

<sup>74</sup> RICHARD 1950, p. 192.

come Asclepio, Simplicio, Damascio, Olimpiodoro, Giovanni Filopono, Zaccaria Scolastico<sup>75</sup>. Il figlio di Ermia, infatti, lasciata la scuola di Proclo negli anni '70 del V secolo, tornò in patria e occupò la cattedra di filosofia che era appartenuta al padre: è possibile, di conseguenza, che Ermia sia morto nel corso degli anni '50 del secolo, dopo aver insegnato filosofia ad Alessandria una quindicina d'anni circa.

Edesia ed Ermia, in realtà, avevano avuto un figlio prima ancora della nascita di Ammonio ed Eliodoro. Riportiamo di seguito le parole con le quali Fozio epitoma Damascio, preziose, a nostro avviso, per cogliere un tratto delicato, ingenuo, forse, ma assai significativo della spiritualità di questi appassionati Platonici, in un'epoca di non facile transizione, politica e religiosa:

«A boy, older than the philosophers, was born to Hemeias from Aedesia, and when he was seven months old Aedesia was playing with him as is natural, and softening her voice she would call him “*babion*” or even “little child”. On hearing this, he became angry and castigated these childish diminutives, pronouncing his criticism in a clear and articulate voice. *He relates many other extraordinary anecdotes about this child and says that* since he could not endure bodily existence, he departed from life at the age of seven; for his soul could not be contained in this earthly region»<sup>76</sup>.

Ermia era un uomo di buon carattere e dall'indole semplice, al contrario di suo fratello<sup>77</sup>; un autentico amante dello studio, al quale dedicava tutte le sue energie. Era un erudito: secondo a nessuno per la sua dedizione, ricordava a memoria gli insegnamenti del maestro e quanto leggeva nei libri. La sua πολυμαθία, tuttavia, fu, apparentemente, di ostacolo nella ricerca della verità, secondo Damascio, impedendogli di divenire un γενναῖος ζητητῆς ἀληθείας<sup>78</sup>. Dalla descrizione della *Storia della filosofia* si ricava l'immagine di un intellettuale sincero e impegnato,

---

<sup>75</sup> L'insegnamento di Ammonio fu molto lungo, dagli anni '70 del V secolo alla metà circa della seconda decade del VI secolo e, in effetti, Simplicio e Giovanni, pur essendo stati entrambi suoi discepoli, non si incontrarono mai: cfr. CAMERON 1969, pp. 22-23.

<sup>76</sup> Damasc., *Vit. Isid.* fr. 57 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 341b1-11: Ὅτι τῷ Ἑρμείᾳ ἐκ τῆς Αἰδεσίας πρεσβύτερον τῶν φιλοσόφων υἱέων τίκεται παιδίον, καὶ ἡ Αἰδεσία τῷ υἱεῖ ἐπτὰ μῆνας ἀπὸ γενέσεως ἄγοντι προσέπαιζε τε οἷα εἰκός, καὶ βάβιον ἢ καὶ παιδίον ἀνεκάλει, ὑποκορίζουσα τὴν φωνήν. Ὁ δὲ ἀκούσας ἠγανάκτησε καὶ ἐπετίμησε τὸν παιδικὸν τοῦτον ὑποκορισμὸν, τορὰν καὶ διηρθρωμένην τὴν ἐπιτίμησιν ἐξενεγκών. Καὶ ἄλλα δὲ πολλὰ περὶ τοῦ παιδὸς τούτου τερατολογεῖ, καὶ ὅτι οὐκ ἀνεχόμενος τὴν ἐν σώματι ζωὴν ἐπτὰ ἐτῶν τοῦ βίου ἀπέστη· οὐ γὰρ ἐχώρει αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ὁ περὶ γῆν ὄδε τόπος (la traduttrice pone in corsivo le aggiunte di Fozio al testo di Damascio).

<sup>77</sup> I «contrasting fraternal diptychs» sono molti frequenti nella *Storia della filosofia* e, nel nostro caso, riguardano tanto Ermia e il fratello Gregorio quanto Ammonio ed Eliodoro, figli di Ermia e di Edesia: cfr. O'MEARA 2006, p. 82.

<sup>78</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 33 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 341a.9-13.

ma piuttosto solitario e ruminatore che polemico e bellicoso predicatore; un professore affettuoso e pieno di cure per i propri allievi, conciliante, seppur incapace di grandi slanci teoretici. La *Suda* aggiunge una nota molto interessante: «né [*scil.* gli mancò] amore per quegli apprendimenti davvero degni di amore che la filosofia comprende»<sup>79</sup>. Si tratta di una osservazione imbevuta della dottrina erotica neoplatonica, frutto dell'esegesi dell'*Alcibiade I* e del *Fedro*. Uno dei suoi cardini, infatti, era precisamente il motivo δεῖ τὸν ἀξιέραστον ζητεῖν, vale a dire, il dovere di ricercare un oggetto davvero degno di amore: Ermia stesso, nel *Commento al Fedro* – alla cui composizione la *Suda*, o, meglio, la sua fonte, potrebbe qui, forse, sottilmente alludere – lo pone quale primo passo (πρῶτον) della ἐρωτικῆ τέχνη, secondo i dettami del Socrate dell'*Alcibiade I*<sup>80</sup>. L'ἔρωσ che animava Ermia non si limitava, tuttavia, alla conoscenza speculativa, all'apprensione di μαθήματα – tratto che sarà ereditato in modo particolare dal figlio maggiore, Ammonio<sup>81</sup> –, bensì, come prescriveva la scala delle virtù neoplatonica, aveva una inevitabile ricaduta sulla condotta morale: «He [...] was so well exercised in virtue that not even Momus (Blame) himself would have found fault with him or Phthonos (Envy) taken an aversion to him»<sup>82</sup>. Alla luce della nostra ipotesi sui rapporti fra Ermia e Ierocle, da un lato, e le autorità alessandrine, dall'altro, questa testimonianza sul carattere conciliante di Ermia si carica di un significato importante, confermando, o quantomeno rafforzando, la nostra ricostruzione storica. Damascio, poi, riporta il seguente aneddoto, a testimonianza di un «hypertrophic sense of fair play»<sup>83</sup> da parte di Ermia. Questi, infatti, mosso dal suo consueto amore per la conoscenza, accosta un venditore di libri, interessato

<sup>79</sup> *Sud.*, s. v. Ἐρμείας, 4-5: οὐδὲ ἔρωτος μαθημάτων, οἷα παρέχεται φιλοσοφία τῷ ὄντι ἀξιέραστα (la traduzione è nostra). Marino parlava ugualmente, nel caso di Proclo, di πολὺς ἔρωσ περι φιλοσοφίαν: cfr. Marin., *Vit. Procl.* 4.

<sup>80</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 217, 6-13: Ποία δέ ἐστιν ἡ ἐρωτικῆ τέχνη; ἦν αὐτὸς ἐν *Ἀλκιβιάδῃ* ἐδήλωσε καὶ ἐδίδαξεν ὅτι πρῶτον μὲν δεῖ τὸν ἀξιέραστον ζητεῖν καὶ διακρίνειν τίνος δεῖ ἔρᾶν· οὐ γὰρ πάντων δεῖ, ἀλλὰ τοῦ μεγάλῳφρονος τοῦ καταφρονητικοῦ τῶν δευτέρων· εἶτα μετὰ τὸ ἐρασθῆναι μηδὲν προσφθέγγεσθαι ἕως οὗ καιρὸν ἔχη τοῦ συνιέναι φιλοσόφων λόγων, εἶτα ὅτε οἷός τέ ἐστιν ἀκούειν τότε χειρώσασθαι αὐτὸν καὶ διδάσκειν τὰ τῆς ἐρωτικῆς, καὶ οὕτως ἀντέρωτα αὐτῷ γεννηῖσαι.

<sup>81</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 57 *apud Sud.*, s. v. Αἰδεσία 79, 30-32, in cui Ammonio è detto, rispetto al fratello minore, Eliodoro, φιλομαθέστερος.

<sup>82</sup> Damasc., *Vit. Isid.* fr. 54 *apud Phot.*, *Bibl.* 242, 341°18-20: τὰ δὲ πρὸς ἀρετὴν εὖ ἤσκητο, ὥστε μηδ' ἂν τὸν Μῶμον αὐτὸν ἐπιωμῆσασθαι μηδὲ μισῆσαι τὸν Φθόνον. Su Momo, personificazione del biasimo, cfr. Hes., *Theog.* 214-215; Cic., *De nat.* 3, 44. Cfr., soprattutto, Plat., *Rep.* 487a2-8: «Potrai dunque tu mai biasimare uno studio, che nessuno potesse mai coltivare come si deve, senza essere per natura di buona memoria, facile all'apprendere, generoso, grazioso, amico e congiunto di verità, giustizia, coraggio e temperanza? – Neanche Momo, disse, potrebbe biasimare uno studio simile – E a questi cotali, fatti perfetti dall'educazione e dall'età, non affideresti tu, a loro soli, la città?» (le traduzioni della *Repubblica* appartengono a GABRIELLI 1981).

<sup>83</sup> ALLEN 1980, p. 110.

ad acquistarne uno. Fa richiesta del prezzo e constata che la quantità di denaro richiesto non è degna del valore del libro: spiega al venditore che il libro vale molto più di quanto egli credesse e lo acquista pagando più di quanto gli era stato domandato<sup>84</sup>. Damascio spiega:

«In this respect he was unlike other people who love to chance upon an unexpected piece of luck thinking they are not committing an injustice if they purchase from a willing seller. To him a transaction of this kind contained a trickery and a deception which consisted not in telling a lie but in concealing the truth; it was an injustice based not on violence but on theft, which goes unnoticed by the multitude – a method of stealing not in the dangerous manner of the robber, but which is no less subversive of justice for being neglected by the law»<sup>85</sup>.

Dal carattere ἐπιεικής e ἀπλοῦς, di insuperabile φιλοπονία, dotato di grande memoria, mosso dall'ἔρωσ μαθημάτων, benché né ἀγχίνοος né ὀξύς<sup>86</sup>, adornato di una εὐζωία fatta di πράοτης e δικαιοσύνη, πολυμαθής, Ermia incarnava molte delle virtù neoplatoniche<sup>87</sup>, le quali, come dimostrato brillantemente da Dominic J. O'Meara, hanno costituito l'impalcatura concettuale della *Storia della filosofia* di Damascio<sup>88</sup> – come, del resto, avevano già costituito quella della *Vita di Proclo* di Marino<sup>89</sup>. In effetti, ci sembra precisamente che Damascio presenti Ermia

<sup>84</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 54 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 341a20-25. L'aneddoto di Ermia e il venditore di libri presenta delle notevoli analogie con quello di Publio Scevola e il venditore di un terreno, riportato da Cic., *De off.* 3, 62: «Quinto Scevola, figlio di Publio, chiese l'ultimo prezzo del fondo che stava per comprare; e avendoglielo fatto il venditore, disse che egli lo stimava di più ed aggiunse al prezzo centomila sesterzi. Nessuno può negare che questo modo di procedere sia proprio di un uomo perbene [*vir boni*]; ma si nega che sia di un uomo saggio, come sarebbe il vendere per meno di quanto si potrebbe. E questo è il grande errore di giudicare le persone perbene diverse dai saggi [*Haec igitur est illa perniciēs, quod alios bonos alios sapientes existimat*]». Cfr. Procl., *In Alc.* I, 110, 14-16 W.: τοῦτό γε μὴν τὸ καταφρονητικὸν τῶν χρημάτων τοῖς εὖ πεφυκόσιν ἔοικεν ὁ Πλάτων μάλιστα μαρτυρεῖν («At any rate Plato seems especially to ascribe this characteristic of despising money to those of a noble nature»). Lo stesso distacco dal denaro era proprio anche di Proclo, teste Marin., *Vit. Procl.* 4.

<sup>85</sup> Damasc., *Vit. Isid.* fr. 54 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 341a25-33: οὐ κατὰ τοὺς ἄλλους ἀγαπῶν τὸ ἔρμαιον, οὐδὲ οἰηθεὶς ἄρα μηδὲν ἀδικεῖν εἰ ἐκὼν παρὰ ἐκόντος ὅτιοῦν ἐωνήσατο. Καὶ γὰρ ἔνεδράν τινα ἐνεῖναι τῷ πράγματι καὶ ἀπάτην, οὐ λέγουσαν τὸ ψεῦδος ἀλλὰ σιωπῶσαν τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἀδικίαν οὐσαν λανθάνειν τοὺς πολλούς, οὐ βίαιον ἀλλὰ κλοπιμαίαν, οὐδ' ἐπικίνδυνόν τινα ληστοῦ δίκη κλέπτουσαν, ἀλλ' ὑπὸ μὲν τοῦ νόμου ἀφειμένην, τὸ δὲ δίκαιον ἀνατρέπουσαν. Sull'elevato valore del prodotto-libro in età tardoantica cfr. LIEU 2004, pp. 137-139.

<sup>86</sup> Questa caratterizzazione rappresenta, in realtà, un punto controverso: cfr. *infra* § 1.3.3.

<sup>87</sup> In realtà, la caratterizzazione damasciana di Ermia è assai simile a quella isidoriana di Aristotele e Crisippo, fra i παλαιοί, e di Ierocle, fra i νεώτεροι, uomini dalle grandi doti naturali (εὐφυέστατοι), amanti della conoscenza al massimo grado (φιλομαθέστατοι) e zelanti (φιλόπονοι), ma che non raggiunsero mai il vertice della sapienza: cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 34 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 337b30-37.

<sup>88</sup> Cfr. O'MEARA 2006. Sugli ἐπιεικεῖς ἄνδρες cfr. Plat., *Rep.* 487d4; 488a3; 489b4-6; 603e3-604d11; O'MEARA 2006, p. 82: «naturally good»; ERLER 2007, pp. 67-70. Sulla φιλοπονία cfr. Plat., *Rep.* 535c1-2; d1-7. Su ἀγχίνοος cfr. Plat., *Rep.* 503c2; O'MEARA 2006, p. 82: «not by nature very bright».

<sup>89</sup> Cfr. SAFFREY 1981b, p. 164; SAFFREY – SEGONDS 2001, pp. XLVI-XLVII. La cosiddetta “scala delle virtù” neoplatonica (virtù naturali, etiche, politiche, purificative, contemplative, ieratiche, paradigmatiche) è il risultato

applicando all'indole del filosofo la triade isidoriana ἔρως, φιλοπονία, ἀγχίνοια, vale a dire, i πρώτα καὶ μέγιστα στοιχεία τῆς τῶν ὄντων φιλοθεάμονος ιστορίας: «primary and essential principles for an enquiry which contemplates reality»<sup>90</sup>. In particolare, Ermia possedeva non soltanto le virtù naturali e politiche, ma sembra essersi spinto sino al terzo gradino, quello delle virtù purificatorie, mostrando fermezza, tranquillità e possesso di sé di fronte alla morte<sup>91</sup>. Facendo nostro lo studio di O'Meara e applicandolo nel dettaglio al caso di Ermia, è possibile constatare in che modo ciascun tratto della descrizione di Damascio, e, quindi, della *Suda*, alluda a un preciso livello della scala delle virtù:

<i>Virtù naturali</i>	<i>Virtù etiche</i>	<i>Virtù politiche</i>	<i>Virtù catartiche</i>
ἐπιεικῆς τὴν φύσιν ( <i>Sud.</i> : φύσει)	πραότης	δικαιοσύνη	ὁμωμοκέναι λέγεται πρὸς τὸν Αἴγυπτον τελευτῶντα ἀθάνατον εἶναι καὶ ἀνώλεθρον τὴν ψυχὴν
ἐμέμνητο ὡς εἶπεῖν πάντων ὧν κ.τ.λ.	ἀπλοῦς τὸ ἦθος		ἢ εὐζωΐα ἀναινομένη τὴν τοῦ σώματος φύσιν καὶ εἰς

di una progressiva sistematizzazione e definizione che ha quale punto di partenza il *Sulle virtù* di Plotino (*Enn.* 1, 2), poi, come sviluppo, le *Sentenze* (ch. 32) di Porfirio per trovare, infine, la canonizzazione nel perduto trattato *Sulle virtù* di Giamblico: cfr. SAFFREY 1981b, pp. 163-164; O'MEARA 1989, pp. 97-99; WATTS 2006, p. 99; O'MEARA 2006, pp. 75-76.

<sup>90</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 53 *apud Sud.*, s. v. Στοιχεῖα 1236, 1-2.

<sup>91</sup> Cfr. O'MEARA 2006, p. 84. In realtà, come nota ATHANASSIADI 1999, p. 155, n. 129, la proposizione damasciana che testimonia di tale indifferenza nei confronti della morte presenta una ambiguità sintattica, per cui sia Ermia sia Egitto potrebbero essere il soggetto della frase: a ogni modo, seguiamo O'MEARA 2006 e la stessa ATHANASSIADI 1999, i quali fanno di Ermia il soggetto e di Egitto il complemento indiretto – GOULET 2000b, p. 640, dalla sua, lascia aperta la strada a entrambe le possibilità. Cfr. HADOT 2015, p. 84: «The table D.J. O'Meara places at the end of his article "Patterns of Perfection in Damascius' *Life of Isidore*" shows that of the 27 philosophers represented in the (non-exhaustive) table, there are only five who, judging by Damascius' comments, we can believe surpassed the degree of political or civic virtues and progressed more or less far in their transformation to become similar to God: they include Syrianus, Hermias, Sarapion, Heraiscus, and Isidore».

			ἑαυτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ συναισθανομένη τοῦ χωρισμοῦ καὶ ἄντικρυς ἤδη τῆς ἀθανασίας
	φιλοπονία μὲν οὗτος οὐδενὸς ἦν δεύτερος ( <i>Suda</i> : φιλοπονία μὲν οὐδενὸς ἐλείπετο τῶν ἐταίρων)		

Le nostre fonti non attribuiscono a Ermia la composizione di alcuna opera, benché egli fosse stato «Syrianus’ most promising pupil (save Proclus)»<sup>92</sup>. Tuttavia, la tradizione manoscritta vuole che Ermia sia l’autore dell’unico commento al *Fedro* di Platone sopravvissuto dall’Antichità. Del resto, come abbiamo visto, Ermia occupò per lungo tempo (almeno dieci anni) una cattedra di filosofia e ci sembra, pertanto, assai improbabile che il suo zelo didattico non si sia tradotto nella composizione di opere esegetiche, ai testi di Platone e/o di Aristotele<sup>93</sup>. In effetti, un passo del *Commento agli Analitici Primi* di Ammonio, figlio di Ermia, ha indotto Michael Allen a paventare timidamente l’ipotesi che Ermia avesse composto un

<sup>92</sup> WATTS 2006, pp. 207-208. La fama di Ermia non dovette poi essere tanto oscura in Età Tardoantica, considerato che Ermia e Isidoro, due dei sette Platonici fuggiti da Atene dopo il 529 d. C., potrebbero non essere altro che nomi fittizi – il sette era numero pitagorico – scelti nella misura in cui rappresentavano *famous philosophical names*: cfr. CAMERON 1969, p. 18. Sulla fama di Ermia cfr. LEROUX 2008, p. 174; RUFFINI 2004, p. 245, definisce Ermia, non senza esagerazione, «one of the giants of the Alexandrian school». Secondo DUVICK 2007, p. 1, Ermia avrebbe reso “popolare” l’uso siriano di integrare il sistema aristotelico all’interno dell’insegnamento platonico.

<sup>93</sup> Resta vero, in ogni caso, che Ermia conobbe morte prematura: cfr. MANOLEA 2013, p. 157. Lo stesso Couvreur giudicava verisimile la possibilità che Ermia avesse scritto più di un *Commento*: cfr. COUVREUR 1901, p. VIII.

*Commento agli Analitici* di Aristotele<sup>94</sup>; Ammonio, infatti, annovera suo padre fra coloro che ritenevano perfetti i sillogismi di seconda e terza figura<sup>95</sup>. Evidentemente, in assenza di indicazione più probanti, è impossibile corroborare questa ipotesi<sup>96</sup>. Nel *Commento al Fedro*, di cui parleremo tra poco, Ermia dà, certo, prova di ἀκρίβεια περιπατητική<sup>97</sup>, trapuntando l'esegesi platonica di riferimenti alla logica aristotelica, così come alle *Etiche* dello Stagirita: anzi, come emergerà dalle note di commento al libro I, i due discorsi, di Lisia e di Socrate, sono puntigliosamente sillogizzati da Ermia<sup>98</sup>. In più, ancora nel primo libro, Ermia afferma che le dottrine logiche – apodittiche e dialettiche – di Aristotele erano state, in realtà, già anticipate da Platone<sup>99</sup>: ebbene, lo σκοπός dei primi due libri degli *Analitici* aristotelici, secondo Marino e poi Giovanni Filopono, sono precisamente la dialettica, la sofistica e l'apodittica<sup>100</sup>. Ammonio, in ogni caso, sarà il primo professore alessandrino a commentare estesamente Aristotele: si potrebbe forse dire, allora, che il sogno di Edesia di trasmettere ai figli la scienza del marito avesse trovato in Ammonio la sua realizzazione. Del resto, Ermia stesso, nel libro II del suo *Commento*, arriverà persino a far corrispondere i λογικὰ θεωρήματα aristotelici con le quattro forme di mania elencate da Socrate nel *Fedro*<sup>101</sup>.

Infine, ci limitiamo a ricordare che in un manoscritto della Biblioteca dell'Escorial (*Scorial. Gr. E III 8*), sciaguratamente andato distrutto a seguito dell'incendio che nel 1671 danneggiò gravemente la biblioteca, pare che fosse attribuita a Ermia, enigmaticamente definito *medicus*, un trattato di matematica,

<sup>94</sup> Cfr. ALLEN 1980, p. 110, n. 1.

<sup>95</sup> Cfr. Ammon., *In Apr.* 31, 18-25 Wallies: τούτοις οὖν τοῖς δύο, τῷ τε Μαξίμῳ καὶ τῷ Θεμιστίῳ, ἐναντία περὶ τούτου δοξάζουσιν καὶ κατασκευάζουσιν, ὡς ᾤοντο, τὸ δοκοῦν αὐτοῖς [καὶ] διήτησεν αὐτὰ ὁ βασιλεὺς Ἰουλιανός, καὶ δέδωκεν τὴν ψήφον Μαξίμῳ καὶ Ἰαμβλίχῳ καὶ Πορφυρίῳ καὶ Βοηθῷ. Φαίνεται δὲ καὶ Θεόφραστος ὁ Ἀριστοτέλους αὐτοῦ ἀκροατὴς τὴν ἐναντίαν αὐτῷ περὶ τούτου δόξαν ἔχων. Τούτοις δὲ τοῖς ἀπὸ Βοηθοῦ ἠκολούθησεν καὶ ὁ μέγας Πρόκλος καὶ ὁ τούτου διδάσκαλος καὶ ὁ ἡμέτερος πατήρ, ὅτι καὶ οἱ ἐν δευτέρῳ καὶ τρίτῳ σχήματι πάντες τέλειοί εἰσιν. La circostanza è debitamente ricordata da GOULET 2000b, p. 641.

<sup>96</sup> A ogni modo, per usare una felice espressione di SORABJI 2014, p. 38, lavorare sulle opere logiche di Aristotele era allora in Alessandria «a politically safe subject». *Categorie, De interpretatione e Analitici primi*, del resto, erano stati commentati anche da Siriano: cfr. CARDULLO 1995, pp. 35-36. È, altresì, vero, tuttavia, che la prova a favore della composizione da parte di Siriano di un *Commento agli Analitici Primi* è quella stessa testimonianza di Ammonio, succitata, che ha spinto Allen a formulare la medesima ipotesi al riguardo di Ermia.

<sup>97</sup> Prendiamo in prestito questa formula da Damasc., *Vit. Isid.* fr. 134 *apud Sud.*, s. v. Δῶρος 1471, 1-3, il quale racconta di come il suo maestro, Isidoro, condusse il promettente Doro d'Arabia dalla povera logica aristotelica alla divina dialettica platonica.

<sup>98</sup> Lo stesso procedimento sarà applicato, nel libro II, alla dimostrazione platonica dell'immortalità dell'anima (razionale): cfr. Herm., *In Phaedr.* 108, 21 ss. Sul trattamento riservato da Siriano alla logica di Aristotele cfr. CARDULLO 1995.

<sup>99</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 55, 24-27.

<sup>100</sup> Cfr. *Schol. In Aristot.* 188a1, 44 – 188b1, 1.

<sup>101</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 95, 21 – 96, 2, su cui cfr. MANOLEA 2013, pp. 174-175.

oltre che, ovviamente, il *Commento al Fedro* di Platone<sup>102</sup>. Anche in questo caso, è d'obbligo l'astensione del giudizio<sup>103</sup>. Tuttavia, vorremmo porre in evidenza una circostanza che non è stata sinora considerata dalla critica. L'anonimo copista dell'*Ambrosianus D 166 inf. gr. 938*, contenente il *Commento* di Ermia noto al Bessarione, è altresì il copista che ha ricopiato gli estratti matematici dell'*Ambrosianus A 168 sup. (gr. 62)*, estratti che, secondo la ricostruzione di C. Luna e A. Segonds<sup>104</sup>, si trovano a conclusione del manoscritto: ora, i due codici ambrosiani non solo erano originariamente parte di un unico codice, ma erano perdipiù parti successive dello stesso. In altre parole, la sequenza dei testi, prima dello smembramento del codice, era precisamente *Estratti matematici / Commento al Fedro*: entrambe le opere erano state ricopiate dallo stesso copista<sup>105</sup>. Infine, si può solo rammentare la nota circostanza per cui la filosofia platonica ad Alessandria d'Egitto avesse preso in Età Tardoantica una forte piega geometrico-matematica, come dimostra la celeberrima tradizione dell'ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσὶτω<sup>106</sup>.

A ogni modo, al di là di queste più o meno fantasiose congetture, resta quale dato inoppugnabile che la tradizione manoscritta tramandi sotto il nome di Ermia di Alessandria gli *Εἰς τὸν Πλάτωνος Φαῖδρον Σχόλια*.

<sup>102</sup> Cfr. BERNARD 1997, p. 3; GOULET 2000b, p. 641. COUVREUR 1901, p. VIII scriveva in proposito: «*Leges tamen in catalogo bibliothecae Escorialensis quem ante incendium anno 1579 descripsit G. Lindanus (Milleri, p. 128) inter philosophorum codices: « Hermiae medici mathematica et in Platonis Phaedrum K.III.16; Δ-VII.17 et e-III-7 » ; sed, cum hi plutei igne perierint, non dijudicari potest utrum noster haec mathematica scripserit annon, et cur hic medicus sit dictus : verisimillimum tamen est de alio vel de aliis agi, de quibus vide Fabricium. Nam qui, si Damascio credimus neque λόγων ἀποδεικτικῶν εὐρέτης, neque γενναῖος ἀληθείας ζητήτης fuit, neque in eloquendo ἀκρίβειαν adipisci potuit, is vix se mathematicis dederat*». L'unica ipotesi, o, meglio, suggestione, che riusciamo a formulare per poter render conto della qualifica *medicus* riferita a Ermia è la seguente. Esiste un passo, del resto celebre, dell'*Odissea* in cui si dice che in Egitto ciascuno è un medico competente più di tutti gli altri uomini: cfr. *Od.* 4, 229-232. È con allusione a esso, d'altronde, che Diogene Laerzio poté affermare che καθ'Ὅμηρον «tous les Égyptiens étaient des médecins» (trad. SEGONDS 2002): cfr. D. L. 3, 7, 1-2. Innumerevoli, infine, sono le occasioni in cui l'egizio Ermia esalta la medicina, a essa equiparando l'attività filosofica salvifica di Socrate: cfr. *infra* § 2.1.5. Che l'appellativo *medicus* in riferimento a un filosofo egizio sia stato un sottile gioco erudito del copista?

<sup>103</sup> Ancora con SORABJI 2014, p. 38, lavorare su opere matematiche «was equally safe».

<sup>104</sup> Cfr. LUNA – SEGONDS 2007, pp. CLXXII.

<sup>105</sup> Sul manoscritto ambrosiano del Bessarione cfr. LUNA – SEGONDS 2007, pp. CLXXI-CLXXXIII.

<sup>106</sup> Cfr. SAFFREY 1968.



1.3. *Il Commento al Fedro di Ermia di Alessandria.*

Il *Commento al Fedro* di Ermia di Alessandria è l'unica opera antica di commento al dialogo platonico a essere sopravvissuta al naufragio dei testi dell'Antichità<sup>1</sup>.

Prima del 1810 il *Commento al Fedro* è stato pubblicato, ovvero, meglio, citato parzialmente da studiosi che, per ragioni diverse, erano interessati a qualche passo di esso. L'*editor princeps* dell'opera è stato Georg Anton Friedrich Ast, il quale, nel 1810 a Monaco, pubblicò il testo di Ermia, quale era riportato da un codice del 1549, il *Monacensis* 11: egli, infatti, non operò alcuna collazione<sup>2</sup>. Benché Ast fosse intervenuto sul testo *en maint endroit*<sup>3</sup>, la sua edizione non ebbe grande successo e «la conoscenza del testo e dei manoscritti di Ermia rimase per tutto il XIX approssimativa»<sup>4</sup>. Sulla scia degli studi platonici di August Immanuel Bekker, il quale individuò nel *Parisinus Bibl. Nat. Graecus* 1810 il *codex potior*, sul finire dell'800 i lavori di Albert Jordan e Martin Schanz, pubblicati sulla rivista *Hermes* nel 1879 e nel 1883 rispettivamente<sup>5</sup>, e di Charles-Emile Ruelle, autore nel 1890 di una nota su tre manoscritti del *Commento*<sup>6</sup>, appurarono che dal suddetto codice fosse derivato anche l'esemplare utilizzato da Ast, indicato con la sigla M.

Questi studi prepararono il terreno a un nuovo lavoro sul testo degli Σχόλια. L'edizione critica di Ast fu, infatti, di lì a poco sostituita dall'edizione, poi divenuta classica, degli *Εἰς τὸν Πλάτωνος Φαῖδρον Σχόλια* a cura dello studioso francese Paul Couvreur. Questi, dopo aver descritto i diversi codici, tracciò anche lo stemma della tradizione del testo: la sua edizione fu pubblicata postuma a Parigi nel 1901<sup>7</sup>. Couvreur seguì il testo riportato dal celebre *Parisinus Bibl. Nat. Graecus* 1810<sup>8</sup>,

<sup>1</sup> Non è possibile, in questa sede, ripercorrere la secolare storia del commento filosofico, forse nato digià nel V-IV secolo a. C. con il socratico Antistene, il quale si misurò con l'oscurità di Eraclito: cfr. D. L. 9, 15. Rimandando, pertanto, alla completa trattazione di UNTERSTEINER 1980 – da consultare, comunque, come già consigliava ROMANO 1994, p. 597, «con una certa cautela» –, di ROMANO 1983, pp. 49-66, DONINI 1982, MANSFELD 1994, SLUITER 2000, BALTUSSEN 2008, pp. 24-27, BALTUSSEN 2014, CARDULLO 2019, nelle prossime pagine ci misureremo soltanto con il *Commento al Fedro*.

<sup>2</sup> Cfr. AST 1810.

<sup>3</sup> RUELLE 1890, p. 312.

<sup>4</sup> MORESCHINI 2009b, p. 291.

<sup>5</sup> Cfr. JORDAN 1879 ; SCHANZ 1883.

<sup>6</sup> Cfr. RUELLE 1890.

<sup>7</sup> Cfr. COUVREUR 1901. Couvreur fu aiutato nel suo lavoro dall'amico Louis Bodin, il quale ne terminò l'opera: tuttavia, «non sappiamo fino a che punto fosse giunta l'opera del Couvreur stesso» (MORESCHINI 2009b, p. 291). L'edizione critica dello studioso francese riporta sul margine sinistro anche i riferimenti di pagina dell'edizione critica di Ast. Sui pregi e i difetti di questa edizione cfr. CUFALO 2017, pp. 229-230.

<sup>8</sup> Couvreur, in effetti, tralasciò, perché a lui ignoti, alcuni codici, tra cui quelli napoletani, su cui cfr. MINNITI COLONNA 1978.

poiché da esso dipendono i codici successivi<sup>9</sup>, come dimostra l'ampia lacuna tra f. 46v (fine) e f. 47r (intero): onde egli indicò tale codice con la sigla A. Poiché, però, il codice A si trovava in cattive condizioni, di necessità Couvreur si servì anche degli apografi, da lui divisi in tre famiglie: dalla terza famiglia sono derivati i restanti codici, tra cui quello usato *illo tempore* da Ast. Couvreur, inoltre, non mancò di notare che il codice A era stato corretto da una mano di XVI-XVII secolo, solo dopo, però, che da esso erano stati tratti gli apografi, i quali, di conseguenza, non riportano le correzioni apportate ad A: queste correzioni sono indicate da Couvreur con la sigla A<sup>a</sup><sup>10</sup>. Tuttavia, Concetta Luna, in tempi recenti, ha apportato qualche modifica alla ricostruzione di Couvreur<sup>11</sup>. Secondo la studiosa, il codice A fu copiato nel corso del XIII secolo dallo storiografo bizantino Giorgio Pachimere (A, A<sup>1</sup>)<sup>12</sup>, ma subì la revisione di almeno tre mani diverse (A<sup>2</sup>, A<sup>3</sup>, A<sup>4</sup>)<sup>13</sup>, a causa di danni dovuti all'umidità: queste tre mani corrispondono all'unica mano individuata da Couvreur e sono precedenti al XVI secolo. Moreschini, infine, ritiene che anche la distinzione in tre famiglie, operata da Couvreur, sia passibile di modifica e correzione<sup>14</sup>. A Claudio Moreschini e Carlo Martino Lucarini siamo debitori della più recente<sup>15</sup>, e, probabilmente, definitiva, edizione critica dell'opera di Ermia, pubblicata nel 2012 per la Biblioteca Teubneriana dall'Editore De Gruyter<sup>16</sup>: si tratta dell'edizione critica sulla quale questo studio si baserà.

Il *Commento al Fedro* è un testo molto esteso, constando di ben 93 pagine manoscritte<sup>17</sup>, ed è suddiviso in tre libri. Il libro I – 86 pagine nella più recente edizione critica – sarà l'oggetto precipuo del presente lavoro e contiene il

<sup>9</sup> Cfr. LUNA – SEGONDS 2007, p. CLXI, n. 1.

<sup>10</sup> Sulla datazione dei manoscritti del *Commento al Fedro* di Ermia cfr. ALLEN 1980, pp. 111-112. Sulle edizioni di Ast e Couvreur cfr. BERNARD 1997, pp. 3-4.

<sup>11</sup> Cfr. LUNA – SEGONDS 2007, pp. CLVII-CLXX: in effetti, il codice A contiene, oltre che il *Commento al Fedro* di Ermia, anche un altro commento neoplatonico, vale a dire, il *Commento al Parmenide* di Proclo, ragion per cui esso ha attirato l'attenzione di Luna e Segonds.

<sup>12</sup> Cfr. LUNA – SEGONDS 2007, pp. CLX-CLXI; SAFFREY – WESTERINK 1987, pp. LVII-LXIX; WESTERINK – GADRA 1989, pp. IX-XI.

<sup>13</sup> Anteriori al 1358 sono le mani A<sup>2</sup> e A<sup>3</sup>, di inizio Cinquecento A<sup>4</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. MORESCHINI 2009b, pp. 295-298. Sul codice A, in particolare, cfr. MORESCHINI – LUCARINI 2012, pp. IX-XIII: il codice lasciò Bisanzio in una data imprecisata, *sed initio saec. XVI iam Venetiis asservabatur*. Da Venezia il prezioso codice passò alla Biblioteca di Fontainebleau per giungere, infine, su richiesta di Pietro Ramo e di altri dotti, nella Biblioteca reale di Parigi.

<sup>15</sup> Nel 1971 Clemens Zintzen aveva ripubblicato l'edizione di Couvreur con qualche aggiornamento e correzione: cfr. ZINTZEN 1971.

<sup>16</sup> Cfr. LUCARINI – MORESCHINI 2012, su cui cfr. la scrupolosa recensione di CUFALO 2017. L'edizione mantiene in margine anche la numerazione delle pagine di Couvreur.

<sup>17</sup> Con l'eccezione di *Repubblica* e *Simposio*, i testi riportati dal manoscritto parigino sono scritti in un'unica colonna: cfr. LUNA – SEGONDS 2007, p. CLIX.

commento del dialogo platonico fino a *Phaedr.* 243e, interrompendosi, vale a dire, all'inizio del secondo discorso di Socrate, la cosiddetta "palinodia": il proemio, il luogo dell'Ilisso, il discorso di Lisia, il primo discorso di replica di Socrate rappresentano la materia viva del libro I di commento. Le 93 pagine, nell'edizione critica, del libro II sono, invece, insufficienti per commentare l'intera palinodia: l'esegesi del libro II, infatti, si interrompe a *Phaedr.* 249c. Il libro III – 99 pagine nella edizione critica – è dedicato al commento della restante parte del dialogo platonico<sup>18</sup>. Ora, poiché l'opera è tramandata sotto la categoria di Σχόλια, converrà di seguito chiarire i diversi significati che tale termine può possedere.

### 1.3.1. Σχόλια: *note a margine, commento filosofico, trattato o appunti di lezione?*

In primo luogo, dunque, lo *scholium* nasce come una *nota a margine di un testo* (i), inserita dal filologo per chiarire un passo oscuro, ovvero per fornire qualche rapido approfondimento, ovvero per aggiungere qualche particolare erudito. La pratica di inserire *scholia* a margine di un classico nacque proprio ad Alessandria, in Età Ellenistica, nell'ambito dell'attività di ricerca e studio della Biblioteca e, soprattutto, del Museo alessandrini, voluti e lungamente sovvenzionati dalla dinastia tolemaica. Tuttavia, come mostreremo nel prosieguo, il *Commento al Fedro* ha meritato questa nomenclatura, a nostro avviso, in virtù della sua struttura, quella, cioè, di un commento lemmatico: ché Σχόλια, significando anche *note, appunti di commento*, può essere considerato sinonimo di ὑπόμνημα (ii).

L'autore di un commento lemmatico (ὑπόμνημα)<sup>1</sup> seleziona, in maniera più o meno continua, delle parole (λέξεις) ovvero dei sintagmi ovvero delle frasi (λήμματα o τμήματα) e ne fornisce la sua interpretazione<sup>2</sup>. L'estensione di un simile commento varia a seconda della scrupolosità dell'esegeta, il quale può dedicare le sue cure a quasi ogni frase del testo commentato oppure può essere più parco e dedicarsi a un numero minore di passi. Il *Commento al Fedro* è un commento lemmatico continuo, in cui davvero poco del testo platonico è lasciato privo di esegesi: circostanza particolarmente evidente nel caso del commento alla palinodia

<sup>18</sup> Non a torto, TARRANT – BALTZLY 2018, p. 487 notano che «Hermias [...] divides the dialogue in such a way that one can better understand his priorities». Sulla struttura del *Commento* cfr. LONGO 2010b, p. 618; BALTZLY – SHARE 2018, pp. 14-15.

<sup>1</sup> Si tratta di una forma di commentario filosofico che porta la marca di Alessandro d'Afrodizia, il cui metodo fu successivamente accolto dai Platonicisti, fino al VI d. C.: cfr. BALTUSSEN 2008, pp. 114-121.

<sup>2</sup> Sulle forme del commentario filosofico antico cfr. ROMANO 1983, pp. 57-61; ROMANO 1994, pp. 599-603.

di Socrate<sup>3</sup>. Oltre al numero di lemmi commentati, queste opere si distinguono anche per l'estensione delle singole esegesi: in alcuni casi, il commentatore spende poche parole per chiarire un lemma, in altri casi, egli può dilungarsi fino al punto di lanciarsi in vere e proprie digressioni su un tema particolare, evidentemente a lui molto caro, le quali vengono a configurarsi come autentici *minor embedded treatises* all'interno del più ampio commentario<sup>4</sup>. Per limitarci al libro I del *Commento*, oggetto precipuo del presente studio, un caso di quest'ultimo genere è offerto dai λόγος περὶ τῶν δαιμόνων, originato dalla celebre battuta di Socrate su τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖον di *Phaedr.* 242b7-c4<sup>5</sup>, e dal λόγος περὶ μολυσμῶν καὶ καθαρμῶν, originato dal riferimento socratico alla necessità della purificazione in *Phaedr.* 243a2-5; allo stesso modo, ad esempio, Simplicio innesterà un *Corollarium de loco* e un *Corollarium de tempore* all'interno del suo più generale *Commento alla Fisica* di Aristotele<sup>6</sup>.

Per quale motivo, a onta della tradizione manoscritta, preferiamo definire l'opera un *Commento*, piuttosto che una raccolta di *Scholia*? Σαφηνείας χάριν. È, certo, vero che alcune osservazioni di Ermia sono confluite, in Età Bizantina, negli *Scholia* ai dialoghi platonici<sup>7</sup>: e, soltanto in questo senso limitato e derivato, esse possono dirsi *scholia* (i). Tuttavia, si tratta di passi di breve estensione, come è nella natura di uno *scholium*, e poveri dal punto di vista teorico<sup>8</sup>: ad esempio, dal libro I del *Commento* confluiranno negli *Scholia* bizantini notazioni “evenemenziali”, per così dire, sull'identità del ghiottone Morisco, sulla distinzione tra δρόμοι e περίπατοι, oppure qualche formula riassuntiva delle tesi di Lisia e Socrate, etc. La dicitura “Commento”, allora, equivalente, di fatto, a ὑπόμνημα, termine che per eccellenza designa questo genere di opera insieme a ἐξήγησις e

---

<sup>3</sup> Il commento di tipo continuo è tipico dell'esegesi neoplatonica, allorché i Medioplatonici avevano preferito il commento κατὰ ζητήματα, vale a dire, il commento nella «forma di monografie tematiche [...], dedicate a un aspetto particolare e circoscritto dei dialoghi (in particolare il *Timeo*)»: FERRARI 2010, p. 69; cfr. ROMANO 1994, pp. 601-602; CARDULLO 2019, pp. 3-5; MORESCHINI 2020b, p. 94.

<sup>4</sup> Cfr. BUTLER 2018, p. 2.

<sup>5</sup> Il λόγος ermiano è stato ben analizzato da MORESCHINI 2009, pp. 549-552, che lo definisce precisamente «un trattato sulla demonologia»: cfr. anche MORESCHINI 2020, pp. 160-165.

<sup>6</sup> L'esempio è tratto da ROMANO 1994, p. 602.

<sup>7</sup> Cfr. GREENE 1938. Gli *scholia* bizantini ai dialoghi platonici sono divisi in *scholia vetera* e in *scholia Arethae*. Questi ultimi prendono nome da un allievo di Fozio, Areta di Patrasso, vescovo di Cesarea in Cappadocia, il quale, intorno alla prima metà del X secolo, appose di propria mano, a margine del manoscritto *Clarkianus* (B), materiale proveniente da, per lo più, *Commenti* neoplatonici, sotto forma di note (*scholia*, appunto): fu, poi, egli stesso autore di *scholia* all'*Apocalisse*. Cfr. WILSON 1967; DICKEY 2007, pp. 46-47.

<sup>8</sup> Cfr. MORESCHINI 2009, p. 575.

ἐρμηνεία/ἐρμήνευσις<sup>9</sup>, ci sembra più adatta per caratterizzare questo testo, nella misura in cui esso consiste in una raccolta di note di commento (ii) al *Fedro* platonico e, in quanto tale, rappresenta la nostra fonte più completa ed estesa per conoscere lo spirito col quale un filosofo platonico di IV-VI secolo d. C. si accostava al *Fedro* di Platone, consentendoci, per quanto possibile, di indossarne le medesime lenti esegetiche<sup>10</sup>. Del resto, la rubrica di *In Phaedr.* 14, 7, risalente con ogni probabilità a Ermia stesso<sup>11</sup>, recita precisamente Ἐντεῦθεν ἡ Πλατωνικοῦ ῥητοῦ ἐξήγησις, così qualificando l'opera come un vero e proprio commento, fatto di note apposte ai λήμματα platonici. Non a caso, gli Σχόλια al *Fedone*, che Proclo redasse per volere di Plutarco, avrebbero costituito, a dire di Plutarco stesso, degli ὑπομνήματα εἰς τὸν Φαίδωνα<sup>12</sup>: una raccolta di note, dunque, era considerata, di fatto, un *Commento*. Infine, lo *scholium* propriamente detto (i), come quelli bizantini, è tratto da uno ὑπόμνημα e, anzi, se distinzione vi è tra *scholium* e ὑπόμνημα, essa consiste esattamente nel fatto che il primo deriva dal secondo<sup>13</sup>, proprio come alcuni *scholia* bizantini derivano dallo ὑπόμνημα di Ermia.

Nondimeno, non ci troviamo di fronte a un trattato sistematico di filosofia neoplatonica; l'opera di Ermia non ha nulla a che vedere con la *Teologia platonica* o gli *Elementi di teologia* di Proclo (συγγράμματα οὐ πραγματεία). *Qua* commento lemmatico, il testo di Ermia fornisce brevi esegesi ai passi platonici, introducendo, alludendo, ammiccando al sistema filosofico neoplatonico, nella molteplicità di temi in cui esso si sostanzia: l'obiettivo taciuto e, insieme, scoperto è quello di mostrare (non dimostrare) come sia *il testo stesso di Platone* a sostenere determinate tesi – in realtà, in tutto, o quasi, neoplatoniche –, per quanto succintamente, allusivamente, misteriosamente<sup>14</sup>. Studiando una simile opera di

<sup>9</sup> Cfr. ROMANO 1994, pp. 593-596, il quale nota come «la nozione di ἐξήγησις ha, rispetto a quella di ἐρμήνευσις, un'accezione prevalentemente filologica». Sulla differenza tra ὑπόμνημα e σύνταγμα cfr., invece, HOFFMANN 1997, pp. 78-79.

<sup>10</sup> È senz'altro riduttivo il giudizio di DILLON 1973, p. 63, secondo cui il *Commento* «is more akin to a collection of scholia, and such, indeed, is its title».

<sup>11</sup> Cfr. CUFALO 2017, p. 237.

<sup>12</sup> Cfr. Marin., *Vit. Procl.* 12, su cui cfr. LONGO 2010b, p. 608.

<sup>13</sup> Cfr. UNTERSTEINER 1980, pp. 215-216: «La distinzione fra *hypomnema* e *scolii* non è sempre facile [...]. Eppure una differenza c'è: gli *scolii*, pur derivando dagli *hypomnemata*, sono da questi diversi, anche se in età tarda, scomparsi gli *hypomnemata*, gli uni furono identificati con gli altri che non si conoscevano più».

<sup>14</sup> Sull'oscurità di Platone, o, più esattamente, sulla necessità di tale oscurità, in tutto diversa da quella di Aristotele, ricordiamo quanto avrebbe detto il neoplatonico cristiano David nel VI secolo d. C.: τούτου οὖν χάριν οἱ παλαιοὶ τοὺς γνησίους βουλόμενοι ἐκ τῶν νόθων διακρίνειν ἀσάφειάν τινα ἐποίουν, ἵνα εἰ μὲν τις γνήσιος ἦ, τὴν ἀσάφειαν τῶν θεωρημάτων ἦτοι τῆς λέξεως μὴ εὐλαβούμενος ἑαυτὸν ἀπαγγέλλῃ γνήσιον εἶναι καὶ δι' ἔρωτα τῶν λόγων κόπον καὶ πόνον φέρῃ (David, *In Isag.* 106, 24-27). Sui modi in cui i Platonici, segnatamente i Medioplatonici,

### 1.3.1. Σχόλια: *note a margine, commento filosofico, trattato o appunti di lezione?*

commento, è possibile, allora, carpire il momento fondativo, l'atto di nascita, l'istante della γένεσις di un sistema di pensiero nuovo e di una nuova sensibilità, profondamente religiosa.

Tuttavia, vi è un'ulteriore ambiguità da risolvere: non riteniamo corretto definire l'opera Σχόλια nemmeno nel senso che essa costituirebbe una raccolta di *note delle lezioni di Siriano* (iii). In effetti, una delle questioni principali riguardanti il *Commento al Fedro* è precisamente quella della sua reale paternità.

### 1.3.2. *Una questione controversa.*

La *communis opinio*<sup>1</sup> vuole che tale opera non sia altro che la redazione scritta delle lezioni orali di Siriano, di cui Ermia, allora giovane studente e collega di Proclo, avrebbe, appunto, preso delle note: tale credenza, portata allo stremo, ha indotto, ad esempio, Christina-Panogiota Manolea a sostituire sistematicamente al nome di Ermia quello di Siriano<sup>2</sup>. Secondo tale ricostruzione, Ermia sarebbe l'autore materiale, il *rapporteur officiel*<sup>3</sup> del *Commento*, mentre Siriano ne sarebbe il padre spirituale. Ora, riteniamo, sulla scorta di Dickie, Bernard, Moreschini, Roskam e I. Hadot<sup>4</sup>, che questa tesi sia, se non infondata, alquanto debole o, quantomeno, meritevole di essere riconsiderata. In effetti, ci sembra certamente ammissibile la tesi per cui il *Commento al Fedro* sia ultimamente derivato dal magistero di Siriano e, tuttavia, non vediamo alcuna buona ragione per negare a Ermia la paternità filosofica del *Commento*; in altri termini, noi crediamo che Ermia, *qua* discepolo di un grande maestro, Siriano, di questi non possa che riflettere in parte il pensiero, esattamente come fa Proclo nelle sue opere, per la

---

tentarono di giustificare l'*obscuritas Platonis* cfr. FERRARI 2010, pp. 62-64; sul tema dell'oscurità di Platone e Aristotele cfr., inoltre, MANSFELD 1994, pp. 24-26 e, per una discussione sulle dottrine esegetiche, pp. 148-176. Sullo stesso argomento cfr. ancora SLUITER 2000.

<sup>1</sup> Cfr. PRÄCHTER 1912; ZELLER 1914; LLOYD 1967; ZINTZEN 1971; DALSGAARD LARSEN 1972; DILLON 1973; SHEPPARD 1980; UNTERSTEINER 1980; SHEPPARD 1982; O'MEARA 1989; BALLÉRIAUX 1989; WESTERINK 1990; WESTERINK – TROUILLARD – SEGONDS 1990; AUJOUAT 1991; CARDULLO 1995; VAN DEN BERG 1997; ATHANASSIADI 1999; GOULET 2000b; SAFFREY – WESTERINK 2003; CRISCUOLO 2003; MANOLEA 2004; DICKEY 2007; HOFFMANN – RASHED 2008; LONGO 2010b; HELMIG 2012; MANOLEA 2013; LUNA 2016; MANOLEA 2014; CUFALO 2017; BRISSON 2017.

<sup>2</sup> Cfr. MANOLEA 2004.

<sup>3</sup> SAFFREY – WESTERINK 2003, p. XXXII.

<sup>4</sup> Cfr. DICKIE 1993; BERNARD 1996; MORESCHINI 2006; 2009 *et al.*; ROSKAM 2014. HADOT 2015, p. 118 scrive: «The question of whether this commentary consists only in notes taken at Syrianus' classes, or whether it is a written version of one of his own courses given later at Alexandria, and based more or less on his Athenian notes, has, in my view, been solved in favor of the second alternative». Cauta nel negare a Ermia una certa indipendenza dal maestro sembra, invece, TANASEANU-DÖBLER 2013, p. 262, n. 13.

stessa identica ragione. Ciò detto, siamo convinti che le *Note* siano note *di* Ermia, probabilmente redatte a partire da un nucleo di note di lezioni ateniesi, certo, ma, per il resto, da considerarsi in tutto e per tutto come degli appunti che un professore alessandrino di filosofia platonica ha steso per spiegare, nel corso della sua decennale attività di insegnamento ad Alessandria, ai suoi allievi, pagani e cristiani, il contenuto del *Fedro* di Platone.

Di seguito, allora, riproporremo e discuteremo a una a una le argomentazioni a sostegno della paternità siriana da presentare la nostra interpretazione, avallata da un caso esemplare tratto dal *Commento*. Ulteriori prove a favore della nostra tesi saranno presentate nel capitolo seguente.

### 1.3.3. *Ermia come autore del Commento al Fedro.*

In *The Homeric Tradition in Syrianus* Manolea scrive: «[...] his [*scil.* di Siriano] pupil Hermias recorded those lessons ἀπὸ φωνῆς (from his teacher's voice), as he states at the beginning of his work»<sup>1</sup>. Abbiamo qualche difficoltà ad accogliere questa valutazione della studiosa. Se assai vago e, in ultima analisi, incerto è il riferimento alla dicitura ἀπὸ φωνῆς nel caso del *Commento al Fedro*, come vedremo, addirittura privo di ogni fondamento ci sembra il riferimento di Manolea a una dichiarazione esplicita da parte di Ermia (*he states*), in principio (*at the beginning*) del *Commento*.

«Socrate fu inviato nel mondo del divenire a beneficio del genere umano e delle anime dei giovani: poiché, tuttavia, v'è molta differenza circa i caratteri e le abitudini di vita delle anime, [Socrate] beneficia ciascuno in modo diverso, in un modo ai giovani, in un altro ai sofisti, a tutti tendendo le mani ed esortando alla filosofia. E così, in questa occasione, riconduce Fedro, turbato a causa della retorica, alla vera retorica, cioè, alla filosofia. Innanzitutto, esponiamo la materia del dialogo e gli elementi scenici che ne costituiscono la trama: [questo modo di procedere], infatti, ci tenderà una mano verso l'interpretazione più teoretica e verso il reale obiettivo [del dialogo].

Il retore Lisia [...]»<sup>2</sup>.

È questo *the beginning of his work* e, come appare evidente, in esso non v'è alcun indizio, figurarsi dichiarazione esplicita, di una riconosciuta dipendenza da parte di

---

<sup>1</sup> MANOLEA 2004, p. 47.

<sup>2</sup> Herm., *In Phaedr.* 1, 5-14.

Ermia nei confronti del maestro<sup>3</sup>: del resto, in nota Manolea si limita a rimandare alla letteratura secondaria, senza indicare il passo del *Commento* che giustificerebbe la sua affermazione. La studiosa, invece, rimanda, tra l'altro, al fondamentale studio di Marcel Richard dedicato ai commentarî ἀπὸ φωνῆς<sup>4</sup>. Ora, in tale studio, tuttora di riferimento, il *Commento al Fedro* di Ermia non è mai contemplato; e a ragione, aggiungeremmo. Tuttavia, il riferimento di Manolea è assai indicativo, nella misura in cui esso disvela un aspetto rilevante della questione<sup>5</sup>. In effetti, intendendo con Σχόλια unicamente le note prese da Ermia durante i corsi ateniesi (iii), si è cercato fittiziamente di leggere dietro tale parola un'altra formula esegetica, invece assente nel *Commento*, vale a dire, per l'appunto, ἀπὸ (τῆς) φωνῆς<sup>6</sup>.

Ἀπὸ (τῆς) φωνῆς è una sigla che appare, a nostra conoscenza, soltanto dal V-VI secolo d. C., in ambito scolastico ateniese e, soprattutto, alessandrino. Per la Scuola di Atene si registra un solo caso, quello della Προθεωρία ai Δεδομένα di Euclide, un'introduzione redatta ἀπὸ φωνῆς di Marino di Neapoli, il successore di Proclo sulla cattedra ateniese<sup>7</sup>. Molto numerosi, invece, sono i commentarî ἀπὸ φωνῆς di ambiente alessandrino: anzi, se oggi possiamo affermare di conoscere il pensiero, ad esempio, di Ammonio, figlio di Ermia, è grazie al lavoro di studenti come Asclepio e Giovanni Filopono, i quali si sono assunti il compito di riportarne per iscritto le lezioni su Aristotele<sup>8</sup>. Tale formula, invece, non compare mai nel caso del *Commento* di Ermia, ragion per cui gli Σχόλια al *Fedro* non sono affatto citati nello studio di Richard su «le problème d'ἀπὸ φωνῆς», richiamato, invece, proprio da Manolea<sup>9</sup>. Del resto, mentre l'opera di Ermia è intitolata Ἑρμείου φιλοσόφου τὰ εἰς τὸν Πλάτωνος Φαῖδρον Σχόλια, le note, prese ἀπὸ φωνῆς, da Asclepio durante le lezioni sulla *Metafisica* aristotelica tenute dal maestro Ammonio, figlio di Ermia, recano il titolo Σχόλια τοῦ αὐτοῦ Ἀσκληπιοῦ ἀπὸ φωνῆς Ἄμμωνίου τοῦ

<sup>3</sup> Cfr. MORESCHINI 2006, p. 518, n. 11: «E non è vero quanto dice Manolea [...], che Ermia al principio della sua opera ricordi che le sue lezioni sono ἀπὸ φωνῆς».

<sup>4</sup> Cfr. RICHARD 1950.

<sup>5</sup> Allo studio di Richard rimandavano già, con eguale incoerenza, SAFFREY – WESTERINK 2003, p. XXXI.

<sup>6</sup> Cfr., ad esempio, GOULET 2000b, p. 640: «Bien que l'expression ne soit pas utilisée dans le titre, ce serait là un exemple d'un commentaire composé ἀπὸ φωνῆς».

<sup>7</sup> Cfr. RICHARD 1950, p. 192 – ricordato con approvazione da ROMANO 1983, pp. 61-62 – il quale intende per προθεωρία «introduction»: si tratta, a giudizio dell'autore, di ciò che resta di un vero e proprio ὑπόμνημα di Marino, di cui è sopravvissuta soltanto la sezione introduttiva, la προθεωρία, appunto.

<sup>8</sup> Sulle peculiarità dei commentarî ἀπὸ φωνῆς della scuola di Olimpiodoro cfr. RICHARD 1950, pp. 198-199.

<sup>9</sup> Cfr. MORESCHINI 2006, p. 518.



Ἑρμείου εἰς τὸ ἔλαττον ἀλφά: «le sens de ce titre, et par conséquent de l'expression ἀπὸ φωνῆς, dans ce cas tout au moins, est bien évident : ces scolies ont été rédigées par Asclépius d'après l'enseignement oral d'Ammonius»<sup>10</sup>. Discutendo il caso di Asclepio, Richard si mostra scettico circa la possibilità che questi abbia riportato *expressis verbis* le parole del maestro, tanto più che, nella chiosa degli Σχόλια, il nome di Ammonio scompare; ci sentiamo di sposare il medesimo scetticismo al riguardo di Ermia, tanto più che, nel caso degli Σχόλια al *Fedro*, il nome di Siriano, dalla cui voce essi deriverebbero, non compare mai<sup>11</sup>.

Di fondamentale importanza, poi, per l'attribuzione siriana del *Commento* è, a parere della critica, la testimonianza di Damascio sul carattere e la natura di Ermia<sup>12</sup>. In particolare, come abbiamo visto, Damascio dipinge Ermia come uno studioso non particolarmente brillante (ἀγχίνους) e acuto (ὀξύς), più capace di riportare le risposte altrui a problemi posti che a escogitare delle risposte personali: insomma, dalla circostanza per cui Ermia, a dire di Damascio, non sarebbe stato un autentico ricercatore della verità, si suole dedurre che il *Commento al Fedro* sia, in realtà, frutto del pensiero siriano.

Innanzitutto, è necessario rilevare l'esistenza di un problema testuale, presente nella testimonianza di Damascio. In effetti, la negazione οὔτι nella *tournure* ἀγχίνους δὲ οὔτι σφόδρα è una emendazione, inserita sulla scorta della *Biblioteca* di Fozio:

«Comme travailleur, nul ne le surpassait, mais il n'était pas très intelligent [ἀγχίνους δὲ οὔτι σφόδρα ἦν] ni très habile à découvrir des raisonnements probants, il n'était donc pas davantage un remarquable chercheur de vérité ; aussi était-il incapable de discuter avec vigueur contre ceux qui élevaient des objections, alors qu'il se rappelait à peu près tout ce qu'il avait entendu expliquer par son maître e tout ce qu'il avait trouvé écrit dans les livres»<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> RICHARD 1950, p. 193.

<sup>11</sup> Ermia allude in un solo caso al maestro, senza citarne il nome, ma servendosi dell'appellativo ὁ φιλόσοφος: cfr. Herm., *In Phaedr.* 96, 25, su cui *infra* pp. 48 ss. Asclepio, per introdurre l'esegesi del maestro Ammonio, userà, invece, innumerevoli volte la formula ὁ ἡμέτερος φιλόσοφος: cfr. Asclep., *In Metaph.* 41, 33 Hayduck *et al.* In effetti, la pratica di pubblicare un libro, quale registrazione *pedissequa* di lezioni tenute da un maestro, era molto comune nel mondo antico. Richiamiamo il caso del filosofo (peripatetico?) Heliodorus. Nel suo scritto Περὶ τέλους, indirizzato a Plotino e ad Amelino, Longino ricordava appunto Heliodorus come uno di coloro che non avevano aggiunto nulla di proprio (οὐδ' ἐκείνον [...] πλέον τι συμβαλλόμενον) rispetto a quanto avevano ascoltato a lezione: cfr. Porph., *Vit. Plot.* 20, 65-68 H.-S.

<sup>12</sup> Cfr. SAFFREY – WESTERINK 2003, pp. XXXXII-XXXIII.

<sup>13</sup> Phot., *Bibl.* 242, 341a11-17: Φιλοπονία μὲν οὗτος οὐδενὸς ἦν δεύτερος, ἀγχίνους δὲ οὔτι σφόδρα ἦν οὐδὲ λόγων εὐρετής ἀποδεικτικῶν, οὐδὲ γενναῖος ἄρα ζητητής ἀληθείας: οὐκουν οὐδ' οἷός τε ἐγγέγονει πρὸς ἀποροῦντας κατὰ

Di contro, la *Suda* riporta il medesimo aggettivo (ἀγχίνους), ma senza alcuna negazione:

«né [*scil.* gli mancò] amore per quegli apprendimenti davvero degni di amore che la filosofia comprende. Era, del resto, intelligente e acuto [Ἀγχίνους δὲ καὶ ὄξυς σφόδρα ἦν], al punto che, in fin di vita, si racconta che abbia assicurato Egitto [dicendogli] che l'anima è immortale e indistruttibile. Simile coraggio [gli] era ispirato dalla sua buona condotta di vita, la quale disdegnava la natura del corpo, rivolgendosi a se stessa, e percepiva la [futura] separazione [dell'anima dal corpo] e, ormai distintamente, l'immortalità [dell'anima]. In effetti, egli era manchevole nella costruzione dei discorsi piuttosto che nella [loro] esattezza, mentre era assai ben adornato di virtù»<sup>14</sup>.

Benché trascuri completamente la testimonianza della *Suda*, Manolea riconosce, comunque, che «it is a sad fact, then, that this crucial point is not as clear as we would like it to be»<sup>15</sup> e accoglie la negazione οὔτε, forte, per così dire, della correttezza grammaticale<sup>16</sup> e della presunta autorità di Fozio.

A ogni modo, preferiamo portare la discussione su un punto di valore, piuttosto. In cosa consiste, esattamente, la presunta manchevolezza di Ermia? Sia dalla testimonianza di Fozio sia dalla testimonianza della *Suda* emerge che tale manchevolezza riposa su di una presunta deficienza λογική, vale a dire, con la *Suda*, περὶ λόγους. Certo, Fozio parla di una *incapacità* di scoprire λόγοι ἀποδεικτικοί, mentre la *Suda* di una semplice *manchevolezza* in ciò che riguarda i λόγοι, col che si potrebbe semplicemente far riferimento a una scarsa brillantezza di Ermia nell'«esame dei discorsi», *topos* della didattica filosofica tardoantica. Anzi, congetturalmente, la testimonianza per cui Ermia non fosse stato λόγων εὐρετής ἀποδεικτικῶν potrebbe essere un'allusione critica alla qualità del suo *Commento agli Analitici primi* di Aristotele, così come la menzione del suo ἔρος μαθημάτων οἷα παρέχεται φιλοσοφία τῶ ὄντι ἀξιέραστα potrebbe essere un'allusione elogiativa

---

τὸ καρτερόν ἀνταγωνίζεσθαι, καίτοι ἐμέμνητο ὡς εἰπεῖν πάντων ὧν τε ἀκηκόει τοῦ διδασκάλου ἐξηγουμένου καὶ τῶν ἐν βιβλίοις ἀναγεγραμμένων (trad. HENRY 1959).

<sup>14</sup> *Sud.*, s. v. Ἐρμείας 3036, 4-11 (la traduzione è nostra): οὐδὲ ἔρωτος μαθημάτων, οἷα παρέχεται φιλοσοφία τῶ ὄντι ἀξιέραστα. Ἀγχίνους δὲ καὶ ὄξυς σφόδρα ἦν ὥστε ὁμομοκένοι λέγεται πρὸς τὸν Αἴγυπτον τελευτῶντα ἀθάνατον εἶναι καὶ ἀνώλεθρον τὴν ψυχὴν. Ἐποίη δὲ τοῦτο τὸ θάρρος ἢ εὐζωΐα ἀναινομένη τὴν τοῦ σώματος φύσιν καὶ εἰς ἑαυτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ συναισθανομένη τοῦ χωρισμοῦ καὶ ἀντικρυσ ἤδη τῆς ἀθανασίας. Ἦν γὰρ τὰ μὲν περὶ λόγους ἐνδεέστερος ἢ κατὰ τὴν ἀκρίβειαν, τὰ δὲ πρὸς ἀρετὴν εὖ ἡσκημένος.

<sup>15</sup> MANOLEA 2004, p. 49.

<sup>16</sup> Cfr. MANOLEA 2004, p. 49.

al suo *Commento al Fedro*: insomma, Ermia sarebbe stato un miglior commentatore di Platone che di Aristotele! In ogni caso, comunque, non ci sembra che si possa dedurre da queste testimonianze che Ermia non abbia scritto *sua sponte* o rivisto e sistemato le note sul *Fedro*, apportandovi eventualmente delle modifiche. La *Suda*, anzi, ricorda la φιλοπονία, ἡ ἔρως μαθημάτων e, soprattutto, ἡ ἀκρίβεια, vale a dire, la scrupolosità, la scientificità di Ermia. Persino dalla testimonianza di Fozio riceviamo conferme in questa direzione e, anzi, la conferma principale alla nostra tesi: il Patriarca bizantino, infatti, riporta che Ermia era estremamente dotato nel ricordare quanto aveva ascoltato dal suo maestro *e quanto era stato scritto nei libri* (τῶν ἐν βιβλίοις ἀναγεγραμμένων). La πολυμαθία e ἡ ἀκρίβεια di Ermia, in altri termini, sono di ostacolo a tutte le ricostruzioni critiche che vogliono fare del *Commento al Fedro* una pedissequa riproduzione delle lezioni di Siriano: detto altrimenti, sono precisamente τὰ βιβλία, consultati, studiati, memorizzati con alacrità da Ermia, a ostare a siffatta interpretazione. La testimonianza di Fozio, infatti, apre alla possibilità che Ermia abbia integrato πάντα ὧν τε ἀκηκόει τοῦ διδασκάλου ἐξηγουμένου con πάντα τῶν ἐν βιβλίοις ἀναγεγραμμένων: una circostanza, questa, tanto più verosimile se si tiene a mente che Alessandria, città dove Ermia insegnò filosofia per almeno dieci anni, era la patria indiscussa di τὰ βιβλία. Insomma, la testimonianza di Fozio e della *Suda* incita i commentatori moderni del *Commento al Fedro* a ricercare tra le linee dell'opera i libri, le fonti che Ermia deve aver consultato e memorizzato nel corso della sua carriera di studente, prima, e di professore, poi, di filosofia platonica. Si tratta di un compito non facile, tanto più che le biblioteche alessandrine erano di gran lunga più fornite di quelle ateniesi: Alessandria, infatti, rappresentò nella Tarda Antichità il fulcro dell'attività libraria e della circolazione di testi<sup>17</sup>. Nondimeno, uno degli obiettivi

---

<sup>17</sup> Oltre alle più note biblioteche pubbliche, ad Alessandria numerose dovettero essere anche le biblioteche private. Ricordiamo, ad esempio, il caso di Flavio Messio Febo Severo, romano trasferitosi ad Alessandria intorno alla metà del V secolo, la cui sterminata biblioteca attirava continue visite da parte dei dotti dell'epoca e persino dei Brahmani: cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 51 *apud Sud.*, s. v. Σεβήρος 182, 18-22. Sul ruolo fondamentale delle biblioteche alessandrine per la trasmissione dei testi antichi alle civiltà araba e bizantina e, quindi, alla posterità cfr. GOULET 2007, p. 57; HOFFMANN 2007, pp. 146-147. Più in particolare, sulla funzione di traghettatore del patrimonio librario alessandrino a Costantinopoli da parte dell'ultimo scolarca alessandrino, Stefano, cfr. RASHED 2002, pp. 716-717. Infine, secondo ATHANASSIADI 1995, Alessandria era stata per un certo tempo la città di Giamblico: non è possibile, quindi, escludere che ancora al tempo di Ermia fosse possibile reperire in città scritti del filosofo siro. Sarebbe, poi, davvero interessante poter confermare l'ipotesi per cui fu ad Alessandria che Giamblico compose il *De mysteriis* in replica a Porfirio. D'altronde, per quanto si tratti di un'ipotesi seducente, la stessa ATHANASSIADI 1995, p. 246 ammetteva che «I.'s [scil. Iamblichus'] physical connection with Alexandria can only be a hypothesis».

del presente lavoro è stato precisamente quello di misurarsi con questa sfida: le note critiche alla traduzione del libro I contengono, in particolare, il faticoso frutto di tale tentativo. Insomma, da una parte, avremmo Siriano e l'insegnamento ateniese, dall'altra, l'ampiezza indeterminata delle letture alessandrine di Ermia; nella Tarda Antichità, con τὸ βιβλίον si poteva ben significare uno ὑπόμνημα a un dialogo platonico<sup>18</sup>, sicché dalla testimonianza damasciana si può, senz'altro, inferire che Ermia abbia memorizzato, oltre che le parole del maestro, anche *diversi* ὑπομνήματα per la stesura o revisione delle sue note al *Fedro*<sup>19</sup>. L'esistenza oggettiva di una duplice fonte alla base della ἐπιστήμη ermiana non può che mortificare la credenza classica che vede nel *Commento al Fedro* una semplice riproduzione delle lezioni di Siriano, rivelandosi questa, in ultima analisi, una credenza miope e parziale nella misura in cui ignora ingiustamente un corno della dicotomia<sup>20</sup>: ἐμέμνητο ὡς εἰπεῖν πάντων ὧν τε ἀκηκόει τοῦ διδασκάλου ἐξηγουμένου καὶ τῶν ἐν βιβλίοις ἀναγεγραμμένων.

Del resto, il dato per cui Ermia conoscesse a memoria quasi tutti gli insegnamenti di Siriano non inficia in nulla la nostra ricostruzione, giacché ogni studente platonico, soprattutto se prediletto dal suo maestro, di questi finiva inevitabilmente per conoscere a fondo e ricordare chiaramente il pensiero – cosa che, in fin dei conti, avviene ancora oggi: allo stesso modo, ad esempio, Isidoro, maestro di Damascio, ricordava a memoria tutte le parole del suo maestro, Serapione<sup>21</sup>, come, del resto, il giovane Proclo, studente di filosofia aristotelica ad Alessandria presso un tal Olimpiodoro, ricordava a memoria le lezioni del maestro, nonché gli scritti logici di Aristotele oggetto delle lezioni<sup>22</sup>. Già il biografo Eunapio,

<sup>18</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 38 *apud* Sud., s. v. Μαρίνος 199, 1-6, in cui si racconta di come Marino propose al suo discepolo, Isidoro, di revisionare il suo ὑπόμνημα εἰς τὸν Πλάτωνος Φίληβον e di valutare l'opportunità di pubblicare τὸ βιβλίον.

<sup>19</sup> L'impressione che Ermia abbia consultato altri *Commenti al Fedro* è molto forte allorché si legge, ad esempio, Herm., *In Phaedr.* 149, 12-19. In questo luogo, Ermia afferma che alcuni (τινες) hanno interpretato il cielo di cui si fa parola nella palinodia come il nostro cielo sensibile, forti di due versi omerici (*Il.* 8, 52; 13, 4): Ermia giudica tale lettura ridicola (καταγελάστως). Per la specificità del luogo commentato e, soprattutto, per la tecnica – impiegata spesso dallo stesso Ermia – di corroborare la propria interpretazione grazie all'autorità omerica, ci pare difficile pensare che tali τινες non fossero dei commentatori del dialogo platonico.

<sup>20</sup> È quanto hanno fatto, a nostro avviso, ad esempio, SAFFREY – WESTERINK 2003, pp. XXXII-XXXIII, i quali, ponendo enfasi sulle doti mnemoniche di Ermia, hanno concluso: «On peut donc supposer que son [scil. di Ermia] compte rendu du cours de Syrianus est fidèle et complet, au moins en ce qui regarde les points essentiels».

<sup>21</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 35 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 338a1-2 : τὰ παρ' αὐτοῦ λεγόμενα ἀπογραφόμενος. Ancora, rimanendo sempre nell'Alessandria del V secolo, fra i discepoli del retore Eunoio, Salustio conosceva a memoria tutte le orazioni di Demostene, Marcello gli otto libri delle *Storie* di Tucidide: cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 60 *apud* Sud., s. v. Σαλούστιος 62, 1-25.

<sup>22</sup> Cfr. Marin., *Vit. Procl.* 9.

nel IV secolo d. C., menziona diversi casi del genere, al punto che Richard Goulet fa dell'apprendimento *par cœur* uno dei requisiti del filosofo di IV secolo<sup>23</sup>: Sosipatra conosceva a memoria i libri di poeti, filosofi e retori<sup>24</sup>, il giovane Giuliano, futuro imperatore, conosceva a memoria τὰ βιβλία oggetti dei suoi primi studi<sup>25</sup>, il filosofo Prisco conosceva a memoria le opinioni degli antichi<sup>26</sup>; e, tuttavia, in nessuno di questi casi si è congetturato che una grande memoria precludesse la scrittura di un'opera originale. D'altronde, Damascio non aveva alcun bisogno di limitarsi ad alludere, col riferimento alla memoria di Ermia, a una eventuale registrazione degli appunti delle lezioni di Siriano, dacché egli sapeva benissimo essere esplicito su simili questioni. Rivelatore è il caso di Ierocle e Teosebio: Damascio tramanda *ex professo* che Teosebio, l'Epitteto platonico, in ben due occasioni riportò per iscritto le lezioni (ἀπογράψαι τὴν ἐξήγησιν) del maestro, Ierocle, sul *Gorgia* di Platone<sup>27</sup>.

A queste considerazioni, inoltre, va aggiunto il problema dell'affidabilità di Damascio, rilevato, fra gli altri, dalla stessa Manolea<sup>28</sup>: la *Storia della filosofia*, infatti, è un'opera tutt'altro che imparziale nei giudizi elargiti dal suo autore sui personaggi menzionati<sup>29</sup>. Il caso di gran lunga più celebre e rivelatore è, senza dubbio, il commento di Damascio sul figlio di Ermia, Ammonio<sup>30</sup>: Ὁ δὲ Ἀμμώνιος αἰσχροκερδῆς ὢν καὶ πάντα ὀρθῶν εἰς χρηματισμὸν ὄντιναοῦν, ὁμολογίας τίθεται πρὸς τὸν ἐπισκοποῦντα τηνικαῦτα τὴν κρατοῦσαν δόξαν<sup>31</sup>. Non v'è dubbio che il giudizio ignominioso di Damascio su Ammonio depauperi *ipso facto* di valore e di credibilità il giudizio dissacrante dello stesso sul padre di Ammonio, Ermia. Come abbiamo precedentemente suggerito<sup>32</sup>, non è da escludere *a priori* che l'accettazione da parte di Ermia della δημοσία σίτησις, a lui offerta dalle autorità cittadine manovrate da Cirillo, sia stata vissuta da Damascio come un inquietante

<sup>23</sup> Cfr. GOULET 2014, pp. 160-161.

<sup>24</sup> Cfr. Eunap., VS. 6, 8, 2, 1-6 G.

<sup>25</sup> Cfr. Eunap., VS. 7, 1, 7, 1-2 G.

<sup>26</sup> Cfr. Eunap., VS. 8, 1, 1, 4-6 G. Eunapio stesso dice di sé che, quando, ancor giovane, giunse per la prima volta ad Atene, egli conosceva a memoria la maggior parte dei libri degli antichi: cfr. Eunap., VS. 10, 1, 6, 3 – 7, 1 G. Persino Antonio, santo eremita celebrato da Atanasio, non aveva con sé libri, dacché gli bastava la memoria: cfr. Athanas., VA. 3, 7.

<sup>27</sup> Cfr. Damasc., Vit. Isid. fr. 45 apud Phot., Bibl. 242, 338b35 – 339a7.

<sup>28</sup> Cfr. MANOLEA 2004, p. 49.

<sup>29</sup> E imparziale tale opera non voleva esserlo: cfr. ATHANASSIADI 1999, p. 41.

<sup>30</sup> Cfr. MANOLEA 2004, p. 49.

<sup>31</sup> Damasc., Vit. Isid. fr. 118 apud Phot., Bibl. 242, 352a11-14.

<sup>32</sup> Cfr. *supra* § 1.2., pp. 23-24.

antecedente del futuro accordo di Ammonio con le autorità imperiali e cristiane sul finire del secolo<sup>33</sup>: del resto, Damascio accomuna Ermia e Ammonio attribuendo loro – e, significativamente, non anche a Eliodoro, fratello di Ammonio – almeno due caratteristiche comuni, la φιλοπονία e la φιλομάθεια, così implicitamente avvicinando le personalità del padre e del figlio<sup>34</sup>. Inoltre, se la nostra ricostruzione degli eventi che portarono all’“elezione” di Ermia sulla cattedra alessandrina fosse corretta<sup>35</sup>, diverrebbero ancor più salienti e pienamente intelleggibili l’elogio damasciano alla natura nobile e coraggiosa di Ierocle, spezzante delle autorità cristiane di Costantinopoli, e la malcelata freddezza dello stesso nei confronti di Ermia: il primo non scese a patti né con i Cristiani di Alessandria né con quelli di Costantinopoli, mentre il secondo non si fece problemi, come non se ne farà, in seguito, suo figlio, a stringere un accordo con le autorità cristiane, ottenendone in cambio un riconoscimento pubblico, vale a dire, la cattedra di filosofia platonica. Il dialogo e il confronto fra i filosofi alessandrini e le autorità cristiane rimane, in effetti, un indiscusso elemento di differenza tra la Scuola di Alessandria e la Scuola di Atene: di quest’ultima Damascio fu l’ultimo Diadoco. D’altronde, sono numerosi i filosofi ingiustamente negletti da Damascio, com’è il caso, per limitarci a qualche esempio soltanto, di Marino<sup>36</sup>, Theagenes<sup>37</sup> e degli alessandrini Ipazia e Orapollo<sup>38</sup>. Alla luce di queste considerazioni, la faziosità di Damascio si riesce a cogliere tutta, se al ritratto di Ermia, sterile prodigio di memoria e di zelo, accostiamo quello di Isidoro nei fr. 40 e 80 della *Storia della filosofia*:

«He [*scil.* Isidoro] was also very inventive both in proposing questions for discussion and in solving the problems that others put forward to him, not using mere erudition and the relating of other people’s opinions to bury and conceal the truth and to silence his questioners. Nor had he read many books, but he was remarkable in his expositions

---

<sup>33</sup> Una diversa ipotesi è stata proposta da DICKIE 1993, p. 438: «Some caution is in any case called for in using Damascius’ assessment of Hermeias’ philosophical acumen. He is not, as we have seen, wholly disinterested witness to the history of later Neoplatonism. He had reason to downplay Hermeias’ philosophical accomplishments, since he traced his own intellectual ancestry back to Proclus rather than Hermeias. It is worth noticing that to undercut Hermeias, Damascius attributes the same rather dubious virtue in a philosopher, φιλοπονία, to him as he does to Aristotle, Chrysippus, and Hierocles».

<sup>34</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 54 (φιλοπονία e ἔρωσ μαθημάτων di Ermia); fr. 57 (φιλομάθεια e φιλοπονία di Ammonio).

<sup>35</sup> Cfr. *supra* § 1.2.

<sup>36</sup> Cfr. WATTS 2006, p. 113, n. 9.

<sup>37</sup> Cfr. BERNARD 1997, pp. 19-23.

<sup>38</sup> Cfr. MASPERO 1914, p. 190; DICKIE 1993, p. 438.

through the power of a nature which was noble and akin to gods. In the infinite rapture of his yearning after God he resembled a seer who divined the truth by instinct»<sup>39</sup>.

«And he [*scil.* Isidoro] did not derive all this facility from memorising books or the opinions of others, but possessed from the outset a powerful and creative skill at discovering that kind of truth»<sup>40</sup>.

Terzo argomento di Manolea, sulla scia di Prächter<sup>41</sup>, è la presenza nel *Commento* di «possible instances of Syrianus' terminology»<sup>42</sup>. Si tratta di un argomento alquanto debole, come sembra ammettere la stessa Manolea<sup>43</sup>. Davvero emblematico è il caso dell'aggettivo ὑστερογενής, il quale, appunto, sarebbe spia della dipendenza da Siriano, nella misura in cui esso appare a più riprese nel *Commento alla Metafisica* del maestro ateniese. Emblematico, dicevamo, giacché ὑστερογενής è un termine precipuamente aristotelico<sup>44</sup>, ripreso per conseguenza da Alessandro di Afrodisia<sup>45</sup> e naturalmente confluito nel vocabolario platonico, con Nicomaco<sup>46</sup>, Porfirio<sup>47</sup>, Giamblico<sup>48</sup> e, ovviamente, Siriano<sup>49</sup>, Ermia<sup>50</sup> e Proclo<sup>51</sup>, infine, Ammonio<sup>52</sup>, Asclepio<sup>53</sup>, Olimpiodoro<sup>54</sup>, Simplicio<sup>55</sup>, Giovanni Filopono<sup>56</sup>,

<sup>39</sup> Damasc., *Vit. Isid.* fr. 22 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 338 a 11-18: ἦν δὲ καὶ εὐρετῆς ἐτοιμότητος ὧν τε αὐτὸς ἠπόρει πρὸς ἑτέρους καὶ ὧν ἕτεροι πρὸς αὐτόν, οὐ πολυμαθία καὶ ἀλλοτρίων δοξασμάτων ἱστορία καταχωννύς μὲν τὴν ἀλήθειαν, ἐπιστομίζων δὲ τοὺς ἀποροῦντας, ἀλλὰ ῥώμη γενναίας φύσεως καὶ θεῶν ἀγχισπόρου πόθῳ τε ἀμηχάνῳ τῆς περὶ τὸ θεῖον βακχείας οἷον ἀπομαντευομένῳ ἐφίκει τὴν τῆς ἀληθείας εὔρεσιν.

<sup>40</sup> Damasc., *Vit. Isid.* fr. 59 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 350b1-4: τὸ δὲ σύμπαν αὐτῷ τῆς εὐπορίας οὐκ ἀπὸ βιβλίων καὶ δοξασμάτων ἐπορίζετο ἀλλοτρίων διὰ μνήμης, ἀλλ' ἔξιν τινὰ βεβαίαν καὶ πάμπορον ἀληθείας τῆς γε τοιαύτης ἀπ' ἀρχῆς ἐκτήσατο.

<sup>41</sup> Cfr. PRÄCHTER 1912.

<sup>42</sup> Cfr. MANOLEA 2004, pp. 50-51.

<sup>43</sup> Cfr. MANOLEA 2004, p. 51: «At this point, however, we can say that the likeness in terminology is not, in itself, much of an argument for the *In Phaedrum* deriving from Syrianus, as there is a tendency among late Neoplatonists to use a common philosophical terminology».

<sup>44</sup> Cfr. Aristot., *GA.* 772b30; 784a8-9; *HA.* 518a21; 518b25; *Metaph.* 1091a33 *et al.*

<sup>45</sup> Cfr. Alex. Aphr., *In Metaph.* 820, 14 Hayduck; *In Top.* 383, 11 Wallies.

<sup>46</sup> Cfr. Nicom., *Ar.* 1, 4, 3, 2 Hoche.

<sup>47</sup> Cfr. Porph., *Isag.* 4, 1, 21, 14 Busse.

<sup>48</sup> Cfr. Iambl., *Math.* 10, 10 de Falco.

<sup>49</sup> Cfr. Syr., *In Metaph.* 7, 10-11; 22; 29, 23, 36 Kroll *et al.*

<sup>50</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 179, 3; 7; 12; 180, 11.

<sup>51</sup> Cfr. Procl., *In Rep.* 1, 260, 21; 28 Kroll; *In Parm.* 730, 39; 731, 16 Cousin; *In Tim.* 3, 26, 18 Diehl *et al.*

<sup>52</sup> Cfr. Ammon., *In Isag.* 41, 20; 42, 13; 69, 1 Busse *et al.*

<sup>53</sup> Cfr. Asclep., *In Metaph.* 81, 1; 145, 30; 173, 27 H. *et al.*

<sup>54</sup> Cfr. Olymp., *Proll.* 19, 34 Busse.

<sup>55</sup> Cfr. Simpl., *In Categ.* 8, 83, 9; 217, 2 Kalbfleisch; *In Phys.* 9, 19, 15; 132, 9 Diels *et al.*

<sup>56</sup> Cfr. Philop., *In Categ.* 13, 1, 9, 7; 167, 14 Busse; *In GA.* 14, 3, 230, 29 Hayduck; *In De an.* 15, 38, 16 Hayduck *et al.*

### 1.3.3. Ermia come autore del *Commento al Fedro*

Damascio<sup>57</sup> – persino Cirillo di Alessandria<sup>58</sup>: del resto, le opere aristoteliche erano oggetto di studio di ogni studente platonico, almeno dopo la lezione di Porfirio e Giamblico, in quanto credute necessarie per la successiva comprensione della filosofia di Platone<sup>59</sup>. Soprattutto, è un punto di valore che, al contrario, sembrerebbe essere sfuggito a Manolea: come ha notato Christoph Helmig, «in Syrianus' *Commentary on the Metaphysics*, the word 'husterogenes' occurs 19 times, but none of these passages betrays a positive usage of the word»<sup>60</sup>, contrariamente a quanto avviene in Proclo e in Ermia<sup>61</sup>; del resto, una differente, positiva attitudine verso Aristotele da parte di Ermia, in contrasto con la *posture* più severa di Siriano, è stata recentemente notata anche da Angela Longo<sup>62</sup>.

Il quarto argomento di Manolea, poi, consiste nella presenza nel *Commento* di tracce di discussioni avvenute durante le, presunte, lezioni in classe di Siriano<sup>63</sup>. Riportiamo di seguito i tre luoghi degli *Σχόλια* in questione:

Herm., *In Phaedr.* 96, 24-31: Ἡπόρησεν ὁ ἐταῖρος Πρόκλος πῶς [...]. Πρὸς ὃ εἶπεν ὁ φιλόσοφος ὅτι [...]. Πῶς δὲ, φησὶ, [...]; Ἡ πρῶτον κτλ.

Herm., *In Phaedr.* 154, 18-22: Ἐζήτησα διὰ τί [...]. Πρὸς δὴ τοῦτο εἶρηται ὅτι [...]. Διὰ τί δὲ ἄχρι τούτου; ὅτι δὴ κτλ.

Herm., *In Phaedr.* 161, 13-26: Ἡπόρησα πῶς [...]. Πρὸς δὴ τοῦτο εἶπεν [...]. [...], φησὶν ὁ ἐταῖρος, [...]; Πρὸς τοῦτο εἶρηται κτλ.

<sup>57</sup> Cfr. Damasc., *In Phaedr.* 274, 5 W. *et al.*

<sup>58</sup> Cfr. Cyril., *De Trin. Dial.* 576, 5 Aubert.

<sup>59</sup> Cfr. HELMIG 2012, p. 205: «[...] the whole Platonic tradition made ample use of terminology that was coined by Aristotle».

<sup>60</sup> HELMIG 2012, p. 211, n. 30.

<sup>61</sup> A testimonianza del *positive usage* del termine l'autore cita Procl., *In Parm.* 4, 896, 20-21; 894, 3-8; 894, 14-18 C.; Herm., *In Phaedr.* 171, 20 Couvreur (= Herm., *In Phaedr.* 179, 11-12 Lucarini-Moreschini). Aggiungiamo, poi, che nel *Commento al Fedro* non compare mai la formula speculare impiegata da Siriano per designare l'universale aristotelico, vale a dire, τὰ ἐπιγεννηματικά (γέννη): cfr. Syr., *In Metaph.* 29, 36; 31, 23 K. Sull'epistemologia di Siriano cfr. LONGO 2010b, pp. 625-629.

<sup>62</sup> Cfr. LONGO 2020, p. 131: «[...] whereas Syrianus used Aristotle against Aristotle in order to show how he contradicts himself and how, faced with Plato, he inevitably succumbs, Hermias relies on Aristotles' doctrines in order to demonstrate that he too considers the soul as self-moving, and therefore is in agreement with Plato. As a matter of fact, Syrianus (as well as Proclus, more often than not) did *not* tend to harmonize Plato and Aristotle; earlier still, Plotinus himself had no interest in reconciling the two. Hermias, on the other hand, shows quite clearly a harmonizing attitude, which was common to most Late-Antique Platonists».

<sup>63</sup> Cfr. MANOLEA 2004, pp. 51-52; SHEPPARD 1982, p. 216; SAFFREY – WESTERINK 2003, p. XXXI.



Un dato su tutti, a nostro avviso, colpisce e ritiene l'attenzione: nella, presunta, occasione di uno studio approfondito sul *Fedro*, sviluppatosi, possiamo immaginare, in lunghe giornate di intenso lavoro esegetico, risultanti in un'opera estesa e, perciò, suddivisa in tre libri, ebbene, soltanto tre sarebbero state le occasioni in cui Proclo ed Ermia sono intervenuti per porre domande al loro maestro<sup>64</sup>. L'impressione che si ricava da questa circostanza è che Ermia *abbia selezionato* le domande poste da Proclo e da lui stesso, facendo, per così dire, una cernita e scartando quelle che, a suo giudizio, erano le meno rilevanti, in sé ovvero per il nuovo contesto, quello del suo circolo alessandrino. A questa riflessione ne segue un'altra, già finemente formulata da Bernard: in tutti i testé citati casi, Ermia, per riportare le domande, impiega il verbo all'aoristo (ἠπόρησεν, ἐζήτησα, ἠπόρησα), fissando le interrogazioni, in questo modo, in un preciso momento nel passato. Insomma, non è inverosimile sostenere che Ermia stia registrando per iscritto le domande che un tempo – *scil.* ad Atene, in gioventù – egli stesso e l'ἑταῖρος Proclo avevano mosso al comune maestro, in modo da istruire in un tempo diverso, nel presente – *scil.* ad Alessandria, in età matura – il suo nuovo *auditorium*<sup>65</sup>. Del resto, muovendo dal dato secondo cui Proclo nel suo *Commento al Timeo*, prima opera da lui composta, si riferisce a Siriano con dei verbi all'imperfetto, si desume pacificamente che Siriano fosse all'epoca (439 d. C. circa) deceduto da poco<sup>66</sup>. Se Ermia, allora, impiega addirittura l'aoristo, è senz'altro possibile congetturare con altrettanta disinvoltura una distanza nel tempo ancor maggiore tra la stesura delle *Note* e la morte di Siriano: posto, quindi, che Ermia ritornò ad Alessandria appena dopo la morte del maestro, è verosimile che egli fosse professore di filosofia all'epoca della stesura o della revisione delle *Note*. Inoltre, rileviamo qui come anche Olimpiodoro impieghi la formula ἀπορεῖ ὁ φιλόσοφος Πρόκλος ἐνταῦθα, πῶς κτλ.<sup>67</sup>, e che, nondimeno, egli non faccia, certo, allusione a un corso seguito insieme a Proclo, bensì a un *Commento* del Diadoco di cui egli fa uso: conclusione inferibile, tre le altre cose, dall'uso del verbo all'indicativo presente.

<sup>64</sup> Diremo, in realtà, quattro, dacché sembra che sia finora sfuggito all'attenzione dei commentatori Herm., *In Phaedr.* 25, 27-29: Καὶ ἔτι τοῦτο ἠπόρησα, πῶς [...]. Ἡ δὴλον <ὅτι> κτλ.

<sup>65</sup> Cfr. BERNARD 1997, pp. 10-11.

<sup>66</sup> Cfr. SAFFREY-WESTERINK 1968, pp. XVI-XVII; CARDULLO 1995, p. 24.

<sup>67</sup> Olymp., *In Alc.* 1, 75, 15 Westerink *et al.*

Ma alle considerazioni di Bernard, accolte con favore da Moreschini<sup>68</sup>, ci sentiamo in grado di aggiungere un'ulteriore riflessione. In questa stessa direzione, infatti, particolarmente significativo si rivela essere, a nostro avviso, il caso della cosiddetta "seconda domanda" di Proclo di *In Phaedr.* 96, 24-31.

Anne Sheppard ritiene in proposito che, a seguito di una prima domanda (ἠπόρησεν) e di una prima replica (Πρὸς ὃ εἶπεν ὁ φιλόσοφος ὅτι κτλ.), Proclo avesse posto un secondo interrogativo al maestro<sup>69</sup>. Tuttavia, è interessante notare che, in questo secondo caso, la struttura introduttiva tanto della domanda quanto della risposta è assai diversa dalla precedente evenienza: Πῶς δὲ, φησί, [...]; Ἡ πρῶτον κτλ. Se nel primo caso, infatti, Ermia impiega il verbo ἀπορέω alla terza persona singolare dell'*aoristo* e ne esplicita il soggetto, egli adesso impiega in una incidentale il verbo φημί alla terza persona singolare del *presente indicativo* e ne omette il soggetto. Similmente, la replica alla domanda non è più introdotta dall'*aoristo* εἶπεν e dal suo soggetto esplicito, ὁ φιλόσοφος, bensì dalla particella neutra ἦ. Il passaggio dall'*aoristo* (ἠπόρησεν, εἶπεν) al *presente* (φησί) e alla particella neutra (ἦ), privati di un soggetto, precedentemente, invece, espresso (ὁ ἑταῖρος Πρόκλος, ὁ φιλόσοφος), è, a nostro avviso, saliente, nella misura in cui ci sembra implicare un passaggio temporale e un'intromissione, per così dire, del narratore nella narrazione. Proviamo, σαφηνείας χάριν, a tradurre:

Herm., *In Phaedr.* 96, 24-31: «Il mio amico Proclo pose il seguente problema: "com'è possibile che [...]?" A questa obiezione il filosofo replicò che [...]. "In che modo", cioè, – [Proclo] dice – "[...]" La risposta è che [...]».

Ci troviamo di fronte, a nostro avviso, non a *due domande* di Proclo, bensì a *una domanda* di Proclo e a *una riformulazione della domanda* di Proclo da parte di Ermia. La cosiddetta "seconda" domanda, in altre parole, non sarebbe altro che un'esplicitazione, un chiarimento della prima e unica domanda di Proclo. Quest'ultimo aveva domandato: «[...] com'è possibile che, posto il fatto che le manie sono classificate grazie a un processo diairetico, esista un'altra, diversa divisione [tra le manie] contraria a [lla prima classificazione di] queste?» (96, 24-26: [...] πῶς, εἰ ἐκ διαίρεσεως λαμβάνονται αἱ μανίαι, δυνατόν ἄλλην εἶναι παρὰ

<sup>68</sup> Cfr. MORESCHINI 2009, pp. 518-520.

<sup>69</sup> Cfr. SHEPPARD 1982, p. 216.

ταύτας). La ἄλλη διαίρεσις, a cui si riferiva Proclo, era quella ricavata dalla posizione, quale discrimine tra le manie, non più degli effetti delle attività e delle potenze di esse *all'interno dell'anima stessa* (96, 3-4: ἔνδον ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ), bensì *all'esterno dell'anima* (96, 4-5: ἐκτός [...] ἔξω): Proclo non si capacitava del fatto che, mutato il discrimine, mutasse anche la τάξις assiologica tra le manie e, così, pose la sua domanda. Siriano rispose all'obiezione in questo modo: «[...] anche se [le manie] sono classificate grazie a un processo diairetico, nulla impedisce, ma, anzi, in qualche modo lo implica, che ciascuna di esse sia sottoposta a una molteplicità di divinità, e, tuttavia, da prospettive diverse» (96, 26-28: [...] εἰ καὶ ἐκ διαίρεσεως λαμβάνονται, οὐδὲν κωλύει, μᾶλλον δὲ καὶ ἀναγκαῖον, ἕκαστον αὐτῶν ὑπὸ πολλῶν κεῖσθαι θεῶν, κατ'ἄλλας μέντοι καὶ ἄλλας ἐπιβολάς). Ora, una simile risposta poteva, forse, risultare esaustiva per Proclo, ma, a nostro avviso, non anche per uno studente qualunque: dello stesso parere doveva essere anche Ermia. Così, l'Alessandrino, per chiarire il dibattito fra Proclo e Siriano su una questione "calda", come vedremo, perché implicante la discussione del ruolo della teurgia<sup>70</sup>, esplicita la questione, ne chiarisce i termini, aggiunge maggiori dettagli:

«“In che modo”, cioè, – [Proclo] dice – “la telestica, che siamo abituati a ritenere assiologicamente superiore a ogni nostra attività e che diciamo superiore persino alla filosofia, quella umana, adesso, invece, la facciamo inferiore alla mantica e all'erotica?” La risposta è che [...]»<sup>71</sup>.

Senza addentrarci nella nebulosa *risposta di Ermia*<sup>72</sup>, ci limitiamo a dire che tutto l'equivoco riposava sulla nozione di ἀναλογία: un'analogia, infatti, non è mai valida *in toto* (97, 9: κατὰ πάντα), bensì va presa per buona rispetto a un unico punto (97, 9: καθὸ μόνον). Va da sé che l'analogia in questione è quella tra *ciò che è interno* e *ciò che è esterno* all'anima, nella misura in cui, come faceva notare Proclo, porre come discrimine per una diairesi l'uno o l'altro produceva una diversa τάξις assiologica tra le manie divine: in realtà, spiega Ermia, l'analogia tra ciò che è interno e ciò che è esterno all'anima non è, *qua ἀναλογία*, assoluta, come

<sup>70</sup> Cfr. *infra* § 1.3.3.1.

<sup>71</sup> Herm., *In Phaedr.* 96, 28-31: Πῶς δὲ, φησὶ, τὴν τελεστικὴν αἰεὶ προτάττοντες πασῶν τῶν παρ'ἡμῖν ἐπιτηδεύσεων, καὶ αὐτῆς <τῆς> φιλοσοφίας τῆς ἀνθρωπικῆς ὑπερέραν αὐτὴν λέγοντες, νῦν καὶ μαντικῆς καὶ ἐρωτικῆς ποιοῦμεν καταδεεστέραν; Ἡ πρῶτον κτλ.

<sup>72</sup> Non a torto, SHEPPARD 1982, p. 216 definiva tale replica «not easy to follow».

erroneamente implicava la domanda di Proclo, e, *ipso facto*, non inficia la coesistenza di una duplice τάξις. In conclusione, per ritornare al nostro argomento, crediamo che il passaggio da ἡπόρησα a φησί e da εἶπεν a ἦ segni il momento dell'intervento diretto di Ermia, il quale, impegnato ormai ad Alessandria a tenere le sue lezioni sul *Fedro*, chiarisce e approfondisce (presente: φησί) per i suoi studenti il senso e la portata della questione *illo tempore* posta (aoristo: ἡπόρησα) da Proclo al maestro Siriano, ad Atene.

Da notare, inoltre, più in generale, la vaghezza con la quale Ermia introduce le risposte alle domande: il nome di Siriano non è mai menzionato. In un solo caso, come abbiamo appena visto, Ermia scrive ὁ φιλόσοφος<sup>73</sup>, mentre nelle altre occasioni egli si serve di formule neutre, oramai divenute classiche nelle opere di filosofia per introdurre una λύσις: ἦ; ὅτι; ἦ δῆλον <ὅτι><sup>74</sup>. Insomma, per Ermia, professore ad Alessandria, il ricordo di simili domande era funzionale, da un lato, a fornire ai suoi studenti dei modelli ideali di ζητήματα καὶ λύσεις<sup>75</sup> e, dall'altro, ad anticipare possibili obiezioni che avevano già ricevuto una λύσις adeguata. Pertanto, anche la presenza di siffatta struttura “domanda e risposta” all'interno del *Commento* non costituisce affatto la prova irrefutabile di un'assenza di originalità da parte di Ermia: una simile interpretazione non può, quindi, che rivelarsi una lettura «assolutamente arbitraria»<sup>76</sup>.

Infine, la questione della paternità del *Commento* è legata a quella, più generale e, in verità, più saliente, dell'influenza giamblichea sull'autore del *Commento al Fedro*, il quale definisce a più riprese θεῖος il filosofo siro<sup>77</sup>. Su questo punto, oltre che Bernard e Moreschini, anche Bielmeier ritiene che la significativa

<sup>73</sup> Asclepio di Tralle, invece, discepolo del figlio di Ermia, Ammonio, e autore del succitato *Commento ἀπὸ φωνῆς* alla *Metafisica* di Aristotele, citerà il maestro quindici volte nel solo commento al libro A: cfr. CARDULLO 2009, pp. 247-248.

<sup>74</sup> Queste formule sono, ad esempio, presenti già nelle *Enneadi* di Plotino: cfr., ad esempio, Plot., *Enn.* 3, 5 [50], 6, 28 (ἦ κτλ.); 6, 4 (δῆλον δὲ ὅτι κτλ.) Henry-Schwyzler *et al.* D. P. Taormina in TAORMINA – PICCIONE – CIPOLLA 2010, p. 532 parla, non a caso, di «uso diffuso» nel caso della congiunzione ἦ introduttiva di una λύσις, come confermano i lessici di BONITZ 1955 e SLEEMAN – POLLET 1980. Cfr., in particolare, BONITZ 1955, p. 313: *itaque exposita aliqua ἀπορία eius λύσις per particulam ἦ induci solet [...] ac saepissime in problematis solennis est formula, qua solutio incipitur*, ἦ ὅτι. HADOT 1994, p. 71, n. 9, che pure rimanda al lessico di BONITZ 1955, traduce addirittura la congiunzione con la formula «ne faut-il pas dire (admettre) que...».

<sup>75</sup> Per un esempio, tratto dal libro I, della struttura esegetica ζητήματα καὶ λύσεις cfr. Herm., *In Phaedr.* 72, 24-26: ζητητέον κοινόν τινα λόγον ὃς ἐφαρμόσει πᾶσι πῶς φωνοῦσι καὶ ὄλως πῶς αἰσθάνονται τὰ κρείττονα γένη. Ἐρητέον οὖν κτλ.

<sup>76</sup> MORESCHINI 2009, p. 519.

<sup>77</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 118, 32 (icasticamente, Giamblico è θεῖος, Porfirio semplicemente φιλόσοφος); 142, 16; 150, 2; 157, 7; 225, 21.

presenza di elementi giamblichi nell'esegesi del *Fedro* sia imputabile alla rielaborazione da parte di Ermia delle lezioni del maestro Siriano<sup>78</sup>. Bielmeier, anzi, fa riferimento anche alla testimonianza di Fozio, da noi enfatizzata precedentemente, secondo cui Ermia, diligente e scrupoloso quale era, dovette essersi in qualche modo servito di altre fonti (τὰ βιβλία), oltre che della voce del maestro: tra queste, certamente il *Commento al Fedro* di Giamblico, il primo commento neoplatonico, cioè, al *Fedro* di Platone<sup>79</sup>. Si tratta della tesi che intendiamo qui sostenere e fare nostra. In questa direzione, rimandiamo al capitolo seguente, in cui abbiamo inteso mostrare, tra l'altro, la profonda influenza della *Vita pitagorica*<sup>80</sup> e, più in generale, della psicologia giamblichea sull'autore del *Commento al Fedro*. In questa sede, ci limitiamo, dunque, a ricordare la centralità nel *Commento* della teologia *lato sensu* intesa, vale a dire, della teosofia ermiana, esito della reciproca integrazione di Platonismo, Aristotelismo, Pitagorismo, Orfismo, poesia ispirata<sup>81</sup>. Anche in questo rispetto, non vi è alcuna prova decisiva della dipendenza di Ermia da Siriano.

Ad esempio, Ermia ritiene che la teologia orfica attribuisca dei cavalli, così come fa Platone con l'anima, anche alla triade Crono, Urano, Fanete<sup>82</sup>. Ora, questa triade rimonta ad almeno un secolo e mezzo prima di Ermia, giacché ne parlava con sicurezza già Amelio, il celebre discepolo di Plotino, come ci tramanda Proclo in un passo del *Commento al Timeo*<sup>83</sup>. Dei tre membri della triade Amelio faceva di Fanete μάλιστα δημιουργός, così come Ermia afferma che la teologia assegna a Fanete *per primo* i cavalli, nella misura in cui, procedendo esso per primo dai propri principî, in lui sarebbe avvenuto per la prima volta il matrimonio, l'unione produttrice (γάμος). Per quale motivo dovremmo ritenere che Ermia stia ricopiando l'esposizione di Siriano e non piuttosto che egli stia attingendo a τὰ ἐν βιβλίοις ἀναγεγραμμένα? Fintantoché non sarà possibile presentare delle considerazioni

<sup>78</sup> Cfr. BIELMEIER 1930, pp. 33-35.

<sup>79</sup> Cfr. SAFFREY – WESTERINK 2003, p. XXVII. Al contrario di Ermia, che si limita a citare Giamblico, Proclo afferma esplicitamente che questi aveva scritto τὰ τοῦ Φαίδρου ὑπομνήματα: cfr. Procl., *TP*. 4, p. 215, 22-23 S.-W. Ovviamente, già Siriano deve aver fatto uso del *Commento* di Giamblico: questa circostanza, tuttavia, non implica che Ermia non abbia potuto servirsene maggiormente e indipendentemente dal maestro.

<sup>80</sup> Usiamo qui e di seguito il titolo *Vita pitagorica*, invece di *Vita di Pitagora*, perché è quello più fedele al greco περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου, vale a dire, “modello di vita informato sul βίος di Pitagora e dei suoi discepoli”: sulla salienza di questo titolo cfr., fra gli altri, ATHANASSIADI 2015, pp. 133-134.

<sup>81</sup> Cfr. LAMBERTON 1986, p. 31; MORESCHINI 2009, pp. 531-549.

<sup>82</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 148, 16-30.

<sup>83</sup> Cfr. Procl., *In Tim.* 1, 306, 1-31 D.

### 1.3.3. Ermia come autore del *Commento al Fedro*

serie in difesa della paternità siriana, crediamo che sia doveroso ascrivere l'esegesi all'autore del *Commento*, Ermia, il quale, in questo caso, accoglie la teologia orfica dei re intellegibili, così come aveva fatto prima di lui Amelio Gentiliano.

Non è un caso se abbiamo deciso di ricordare la figura di Amelio/Amerio Gentiliano<sup>84</sup>. Siamo, infatti, convinti che la descrizione damasciana della figura di Ermia di Alessandria sia stata modellata sulla figura di Amelio Gentiliano, così come presentata nella porfiriana *Vita di Plotino*: Damascio, in altre parole, avrebbe inteso presentare, a nostro avviso, il rapporto fra Siriano ed Ermia nella sua *Storia della filosofia* sulla falsa riga del rapporto fra Numenio/Plotino e Amelio/Porfirio nella *Vita di Plotino*. Leggiamo le parole di Porfirio:

«Amelius joined him [*scil.* Plotino] in the third year of his residence in Rome, in the third year of the Emperor Philip, and he remained in his company for twenty-four whole years until the first year of the reign of Claudius. When he arrived he owed his education to seminars with Lysimachus, but he surpassed all his contemporaries in assiduity in that he had transcribed and collated all the writings of Numenius and had almost the whole by heart. And having made notes of the seminars, he put together some hundred books of notes, which he dedicated to the Apamean Hostillianus Hesychius, whom he adopted as his son»<sup>85</sup>.

Tre dati accomunano Amelio a Ermia. La φιλοπονία: Amelio superava tutti i suoi contemporanei per φιλοπονία, così come Ermia, in questo stesso rispetto, non era secondo a nessuno, nemmeno al suo compagno Proclo. La μνήμη: Amelio, avendo rimuginato, ricopiato e collazionato i testi di Numenio, ne conosceva il contenuto quasi interamente a memoria (σχεδὸν τὰ πλεῖστα ἐκμαθεῖν), così come Ermia, zelante e assiduo, conosceva a memoria quasi tutti gli insegnamenti di Siriano e le dottrine custodite nei libri (ἐμέμνητο ὡς εἰπεῖν πάντων κτλ.). Gli σχόλια: Amelio scrisse quasi cento libri di annotazioni (σχόλια), così come Ermia è autore di estese

<sup>84</sup> Sul binomio Amelio/Amerio cfr. TARAN 2001, pp. 557-560; BRISSON 1987, pp. 795-797.

<sup>85</sup> Porph., *Vit. Plot.* 3 H.-S.: Προσήλθε δὲ αὐτῷ ὁ Ἀμέλιος τρίτον ἔτος ἄγοντι ἐν τῇ Ῥώμῃ κατὰ τὸ τρίτον ἔτος τῆς Φιλίππου βασιλείας καὶ ἄχρι τοῦ πρώτου ἔτους τῆς Κλαυδίου βασιλείας παραμείνας ἔτη ὅλα συγγέγονεν εἴκοσι καὶ τέσσαρα, ἕξιν μὲν ἔχων ὅτε προσήλθεν ἀπὸ τῆς Λυσιμάχου συνουσίας, φιλοπονία δὲ ὑπερβαλλόμενος τῶν καθ' αὐτὸν πάντων διὰ τὸ καὶ σχεδὸν πάντα τὰ Νομηνίου καὶ γράψαι καὶ συναγαγεῖν καὶ σχεδὸν τὰ πλεῖστα ἐκμαθεῖν· σχόλια δὲ ἐκ τῶν συνουσιῶν ποιούμενος ἑκατὸν πού βιβλία συνέταξε τῶν σχολίων, ἃ Οὐστιλιανῶ Ἡσυχίῳ τῷ Ἀπαμεῖ, ὃν υἱὸν ἔθετο, κεχάρισται. Su Lisimaco, filosofo stoico di III secolo d. C., cfr. BRISSON 1987, p. 800.

note (σχόλια) al *Fedro*<sup>86</sup>. L'impressione del *cliché* è molto forte. Da simili presentazioni, in effetti, si ricava che questi tre elementi (φιλοπονία, μνήμη, σχόλια) rappresentassero i tratti caratteristicamente affibbiati a una personalità intellettuale da parte di chi aveva interesse a sminuirne il valore e il pensiero. Come, cioè, Porfirio aveva ogni intenzione a minimizzare, ridimensionare, deprezzare la profondità teoretica di Amelio, al fine di scalzarlo quale vero discepolo di Plotino, così Damascio aveva ogni intenzione a fare altrettanto nei confronti di Ermia, sia per enfatizzare, a detrimento della Scuola alessandrina, la grandezza filosofica della Scuola ateniese, di cui egli stesso era divenuto Diadoco, sia per dare ulteriore disdoro alla casata dell'avidio Ammonio, reo di aver stretto un accordo ignominioso con le autorità cristiane. Come la critica moderna ha, giustamente, rivalutato, nonostante la povertà del materiale disponibile, la figura di Amelio, riconoscendo la faziosità di Porfirio<sup>87</sup>, riteniamo che essa debba fare altrettanto con la figura di Ermia, riconoscendo la faziosità di Damascio. Notiamo, del resto, che come ad Amelio la conoscenza profonda dell'opera di Numenio non impedì di seguire precipuamente l'insegnamento di Plotino<sup>88</sup> – dal quale, pure, si distanziò parzialmente<sup>89</sup> –, difendendo, anzi, quest'ultimo da quanti credevano che egli non fosse altro che un plagiatore di Numenio, così bisognerebbe concedere anche a Ermia che la conoscenza profonda dell'opera di Siriano non gli impedì di seguire l'insegnamento di altri filosofi, a seconda delle circostanze. Non di scarso valore, inoltre, per comprendere il motivo per il quale Damascio potrebbe aver scelto di utilizzare il ritratto porfiriano di Amelio per dipingere il suo Ermia appare una circostanza in particolare. Siriano, maestro di Ermia, nutriva per Amelio, a quanto pare, ben poca stima: egli, infatti, con un velo di ironia e superficialità, apostrofava

---

<sup>86</sup> Sul problema degli *σχόλια* di Amelio cfr. BRISSON 1987, p. 821: «Par ailleurs, il est à noter que, dans ce genre d'écrit, il est bien difficile de déterminer la part du disciple et celle du maître. Prendre des notes à un cours ne se réduit pas à un simple exercice de sténographie. Une telle activité implique une part d'interprétation, dont l'importance croît quand le disciple revient sur ses notes, pour les retravailler».

<sup>87</sup> Cfr. BRISSON 1987, il quale parla di «animosité» e di «un fort sentiment de rivalité» da parte di Porfirio, «ce qui ne va pas sans susciter une certaine méfiance»; sulla stessa linea, cfr. BALTZLY 2018.

<sup>88</sup> Cfr. Porph., *Vit. Plot.* 20 H.-S.: ὁ δὲ Ἀμέλιος κατ'ἴχνη μὲν τούτου βαδίζειν προαιρούμενος καὶ τὰ πολλὰ μὲν τῶν αὐτῶν δογμάτων ἐχόμενος, τῇ δὲ ἐξεργασίᾳ πολὺς ὢν καὶ τῇ τῆς ἐρμηνείας περιβολῇ πρὸς τὸν ἐναντίον ἐκείνου ζῆλον ὑπαγόμενος.

<sup>89</sup> Questa considerazione non è solo teorica. Nota, ad esempio, BRISSON 1987, p. 810: «Cela dit, et il convient de le noter, Amélius posa deux actes qui ne pouvaient entraîner qu'une désapprobation, au moins partielle, de Plotin: (1) il rédigea des scholies à partir des cours d'un Plotin qui s'était interdit d'écrire aux termes d'un pacte avec Origène et Erennius (VP 3.24—35, cf. 14.20—25); (2) et il fit faire par Cartérius un portrait de Plotin qui s'y était expressément refusé, en justifiant d'ailleurs son refus (VP 1)».

il discepolo di Plotino come l'ἔλλογιμώτατος, «l'eloquentissimo»<sup>90</sup>. A sua volta, Siriano era ritenuto da Isidoro, maestro di Damascio, il migliore fra i filosofi platonici post-giamblichei<sup>91</sup>, mentre lo stesso Damascio lo definisce τῷ ὄντι φιλόσοφος<sup>92</sup>. La tesi che proponiamo è, allora, la seguente. Per comprendere appieno lo spirito di Damascio bisogna accostare due triadi: Plotino, Amelio e Porfirio, da un lato, Siriano, Ermia e Proclo, dall'altro. Damascio ci sembra intenzionato a presentare, sulla scorta della *Vita di Plotino*, come autentici allievi dei due grandi maestri (Plotino, Siriano) Porfirio e Proclo, mediocri allievi, invece, Amelio ed Ermia<sup>93</sup>: una simile impostazione ha tutto tranne che dell'oggettività e, per conseguenza, di credibilità<sup>94</sup>.

A conferma di questa lettura, riteniamo illuminante, per cogliere l'attitudine di Damascio nei confronti di Ermia, riproporre il breve ritratto damasciano del retore alessandrino Teone, il quale, per diversi anni, fu il professore di retorica di Damascio:

«Now this Theo was not particularly sharp or bright, but was exceptional in his love of learning and hard work. In this way he acquired an excellent knowledge and a sure memory of the poets and orators, reaching in both these areas the highest degree in technical expertise. Equally he became very knowledgeable in a short time, encompassing a great deal of both ancient and modern history. But, much as he would have liked to, he was incapable of writing poetry or prose»<sup>95</sup>.

<sup>90</sup> Cfr. Syr., *In Metaph.* 119, 12-15 K.: καὶ οὐδὲν ἄτοπον τὰ τελευταῖα πάντων μετέχειν τῶν πρὸ αὐτῶν, εἰ καὶ τῶν μὲν φύσεως λόγων κυρίως μεταλαμβάνειν ἂν λέγοιτο κατὰ τὸν ἔλλογιμώτατον Ἀμέλιον, τῶν δὲ τῆς ψυχῆς εἰδῶν ἐμφάσεις ὑποδέχεσθαι, πρὸς αὐτὰ δὲ τὰ νοητὰ αἰτία μᾶλλον ὁμοιοῦσθαι. Cfr. ATHANASSIADI 2007, pp. 274-275, n. 5, secondo cui Siriano «seems to dislike him»: in effetti, come nota ancora la studiosa, ironico è ancora il riferimento siriano al circolo di Amelio in *In Metaph.* 147, 6 K. (τοιαῦτα γὰρ οἱ περὶ Ἀμέλιον τὸν Πλωτίνειον νεανιεύονται).

<sup>91</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 58 *apud Sud.*, s. v. Συριανός 1662, 9-13: προσεῖχε δὲ τὸν νοῦν ἐς τὰ μάλιστα μετὰ Πλάτωνα τῷ Ἰαμβλίχῳ, καὶ τοῖς Ἰαμβλίχου φίλοις δὴ καὶ ὁπαδοῖς, ὧν ἄριστον εἶναι διῆχρρίζετο τὸν ἑαυτοῦ πολίτην Συριανόν, τὸν Πρόκλου διδάσκαλον. Ἀτιμάζειν δὲ οὐδένα ἠξίου πρὸς συναγυρμὸν ἀληθοῦς ἐπιστήμης.

<sup>92</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 47 *apud Sud.*, s. v. Ἀμμωνιανός 1639, 6-7.

<sup>93</sup> In questo senso, diviene più comprensibile anche la faziosità con la quale Damascio presenta il siriano Domnino, condiscipolo di Proclo ed Ermia: cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 89 *apud Sud.*, s. v. Δομνῖνος 1355, 1-32; ATHANASSIADI 1999, p. 225, n. 240.

<sup>94</sup> Del resto, sul modello Plotino/Porfirio Damascio sembra, alle volte, informare anche il suo rapporto col maestro Isidoro: cfr. ATHANASSIADI 1999, p. 141, n. 113.

<sup>95</sup> Damasc., *Vit. Isid.* fr. 49 *apud Phot.*, *Bibl.* 242, 339b6-12; *Sud.*, s. v. Θεών 209, 5-6: Ἦν δὲ ὁ Θεών οὐ μάλα ἀγχίνους οὐδὲ ὀξύς, φιλομαθὴς δὲ καὶ φιλόπονος, εἴ τις ἄλλος. Διὸ καὶ ποιητῶν καὶ ῥητόρων ἐμπειρότατός τε καὶ μνημονικώτατος γέγονε καὶ τεχνικῆς ἀκριβείας ἑκατέρων εἰς ἄκρον ἦκειν ἐδόκει. ταῦτά τοι καὶ ἐγεγόνει πολυμαθέστατος ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ, πολλὴν ἀρχαίαν ἱστορίαν, πολλὴν δὲ νέαν περιβαλλόμενος. Γράφειν δὲ μέτρα ἢ λόγους, καίτοι λίαν ἐρῶν, ἀδύνατος ἦν.



Ebbene, Damascio presenta Ermia negli stessi termini in cui presenta un retore, anch'egli alessandrino:

Teone	Ermia
οὐ μάλα ἀγγίνους οὐδὲ ὀξύς	ἀγγίνους δὲ οὔτι καὶ ὀξύς σφόδρα
φιλομαθῆς	ἔρωσ μαθημάτων
φιλοπόνοσ	φιλοπονία οὐδενὸς ἐλείπετο
μνημονικώτατοσ	ἐμέμνητο ὡσ εἰπεῖν πάντων
τεχνικὴ ἀκρίβεια	ἀκρίβεια
ἀδύνατοσ ἦν κτλ.	οὐδὲ γενναῖοσ ζητητῆσ ἀληθείασ

Ora, com'è stato lucidamente riconosciuto da Athanassiadi, uno degli intenti principali della *Storia della filosofia* di Damascio è precisamente la critica, il deprezzamento della retorica<sup>96</sup>. Per conseguenza, anche da questa prospettiva è possibile inferire la volontà damasciana di sminuire il valore e l'importanza del magistero ermiano. Si tratta di una critica sottile, percepibile solo se si tiene a mente la struttura complessiva dell'opera damasciana. Damascio, infatti, non avrebbe mai potuto criticare apertamente Ermia – così come, del resto, egli non manca di elogiare Ammonio, che pure evidentemente disprezza – nella misura in cui egli era profondamente legato all'ambiente alessandrino e sinceramente affezionato a Edesia, moglie di Ermia e madre di Ammonio<sup>97</sup>. In ragione di ciò, Damascio impiega un tipo di caratterizzazione *standard*, spendibile in varie circostanze, la cui discrezione gli permette di presentare, con un velo di maligna ambiguità, personaggi tutt'altro che stimati, come Amelio, Ermia e Teone<sup>98</sup>.

<sup>96</sup> Cfr., ad esempio, Damasc., *Vit. Isid.* fr. 137 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 348a20-26.

<sup>97</sup> Per queste ragioni, ci sembra, egli esprime su Ermia «un jugement mitigé», secondo la formulazione di GOULET 2000b, p. 639.

<sup>98</sup> Del resto, Damascio era a conoscenza di un Ermia di Alessandria retore: cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 112 *apud* Sud., s. v. Παμπρέπιος 137, 54-62. Considerato che Damascio cita questo personaggio come se fosse un contemporaneo di Pamprepio, nato, a sua volta, nel 440 d. C. circa, ci pare difficile che il nostro Ermia sia identificabile con l'omonimo retore alessandrino (cfr. GOULET 2000b, p. 640); nondimeno, se è vero, come crediamo, che Damascio intendesse minimizzare il ruolo filosofico di Ermia, è altresì plausibile, allora, che egli, giocando sull'esistenza di un Ermia alessandrino retore, abbia presentato carattere e attitudine del padre di Ammonio sulla falsariga di un retore, piuttosto che di un τῶ ὄντι φιλόσοφοσ. Mettevano, del resto, in guardia dal confondere Ermia retore con «le célèbre professeur alexandrin de philosophie» già SAFFREY-WESTERINK 1968, p. XXXI, n. 2.

Ora, ritorniamo all'influenza giamblichea sugli Σχόλια. La forte presenza della dottrina teurgica nel *Commento al Fedro* potrebbe indurre a muovere la seguente obiezione: come potrebbe Ermia parlare di teurgia ad Alessandria, all'epoca di Cirillo, e riceverne, per di più, un pubblico riconoscimento? Non sarebbe più agevole immaginare che gli Σχόλια siano le annotazioni ateniesi di Ermia, ad Atene rimaste o, quantomeno, non utilizzate da Ermia ad Alessandria, in quanto contenenti dottrine "rischiose"? A questa obiezione è facilmente possibile rispondere grazie a un'attenta analisi della dottrina teurgica propalata dalle note di Ermia: in effetti, a ben vedere, non vi è alcuna "forte presenza" della dottrina teurgica nelle *Note*, le citazioni dagli *Oracoli caldaici* sono pressoché inesistenti e, soprattutto, i riferimenti alla θεουργία – termine, de resto, assente nel *Commento* – rinviano a una forma di ritualità che non ha nulla a che vedere con la teurgia celebrata *illo tempore* nel *Serapeum*<sup>99</sup>.

#### 1.3.3.1. *Teurgia e Oracoli Caldaici nel Commento di Ermia.*

Τελεστική è il termine tecnico impiegato da Ermia per significare la teurgia<sup>1</sup>. Tuttavia, questo termine è accompagnato nel *Commento* da diverse qualificazioni,

---

<sup>99</sup> Ancora nella seconda metà del V secolo, assai attivo centro di ritualità pagana fu Menuthis, tra Alessandria e Canopo, come ben dimostra la vicenda di Paralio in Zach., VS. 16-53: secondo Zaccaria, a Menuthis erano stati trasferiti gli idoli egiziani dell'antico tempo di Iside a Memfi. A Menuthis, centro pagano, faceva da contraltare il monastero cristiano di Enaton: cfr. Zach., VS. 13.

<sup>1</sup> Cfr. SHEPPARD 1982, p. 214, la cui analisi del testo ermiano è premessa necessaria delle seguenti considerazioni; sullo stesso tema cfr. ugualmente i contributi di BALLÉRIAUX 1989; MANOLEA 2013; TANASEANU-DÖBLER 2013, pp. 258-264. Quanto alla parola θεουργία, è tutt'oggi incerta l'origine del termine, potendo esso alludere (i) all'attività *del* dio (esercitata su statue, su anime etc.), (ii) all'attività esercitata dal teurgo *sul* dio ovvero (iii) all'attività del dio che si estrinseca *per mezzo del* teurgo: cfr. VAN DEN BERG 2017, p. 222; LEWY 2011, pp. 461-466; ATHANASSIADI 2006, p. 41, n. 33 suggerisce di mantenere l'ambiguità dell'etimologia fino alla fine. Sulla teurgia fondamentali sono UZDAVINYS 2010 e il recente volume di TANASEANU-DÖBLER 2013 – soprattutto pp. 14-16 per una discussione sulla «terminology of theurgy»: accogliendo i moniti dell'autrice, ricordiamo, allora, che la traduzione di τελεστική con "teurgia" deve essere presa con molta cautela, nella misura in cui, come vedremo, la τελεστική non coincide esattamente con la θεουργία, ma denuncia una più marcata filiazione classica, vale a dire, da rituali e culti profondamente radicati già nella civiltà greca più antica. MAZUR 2004, p. 29, ad esempio, annovera θεουργία, ιερατική e τελεστική come i termini greci per significare "teurgia". Giuliano il Teurgo, figlio di Giuliano il Caldeo, compose dei Τελεστικά, la cui identificazione con gli *Oracoli caldaici* è tutt'ora incerta: cfr. P. Hadot in LEWY 2011, p. 704. L'ambiguità del rapporto o dell'identità tra θεουργία e τελεστική è, ad esempio, ben evidente se si pensa alla traduzione del sintagma διὰ θεουργίας καὶ τελεστικῆς in Iul., *Or.* 7, 14, 7-8 offerta da ROCHEFORT 2003: *par l'initiation théurgique*. Sulla τελεστική, in particolare, cfr. ATHANASSIADI 1993b, pp. 122-123; JOHNSTON 2008; LEWY 2011, pp. 495-496; ADDEY 2014, pp. 252-255. Cfr. soprattutto UZDAVINYS 2010: «Therefore *telestike* is not to be thought as inducing the presence of a god (or of his representative daimon) in the artificially constructed receptacle (*hupodoche*) only. The divine *ba* can permeate the human body as well, thereby confirming the latter's ability to participate in the superior principles. When such 'incarnation' becomes permanent, the human body itself is transformed and turned into the spiritual 'golden statue'».

le quali, di fatto, implicano un'eterogeneità all'interno della nozione comune di τελεστική<sup>2</sup>. Col ricorso alla diairesi, possiamo individuare tre categorie distinte:

- i) ἡ ἔξω τελεστική ἢ ἐν τοῖς τοῦ ἀνθρωπίνου βίου πράγμασιν;
- ii) ἡ ἔνδον τελεστική ἢ ἐν τοῖς τῆς ψυχῆς αὐτῆς καθ'αυτήν [πράγμασιν], vale a dire, ἐν ταῖς ἐνεργείαις καὶ δυνάμεσι ἔνδον ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ;
- iii) ἡ ἔνθεος τελεστική ἢ κατὰ τὸν ἐνθουσιασμόν ἢ τὰς ἄλλας πάσας [μανίας] συλλαβοῦσα.

Bisogna intendere questa classificazione come una gerarchia, nella misura in cui la τελεστική κατὰ τὸν ἐνθουσιασμόν è superiore alle precedenti due forme. La ἔξω τελεστική è l'insieme delle pratiche purificatorie efficaci nel dominio esterno all'anima. Ermia spiega che essa allontana (ἀποδιωκεῖν) ogni elemento allotrio, contaminato e nocivo, rendendo gli uomini, di contro, sani, intatti e perfetti<sup>3</sup>. Questo tipo di telestica beneficia non solo il corpo, ma anche l'anima, benché Ermia si limiti a dire, in maniera alquanto generica, che quest'ultima è resa perfetta e intatta. La vaghezza di Ermia fa da specchio alla vaghezza di Platone. In effetti, anche Socrate si limita a dire che la telestica procura purificazioni (καθαρμοί) e iniziazioni (τελεταί), a mezzo delle quali l'invasato e il posseduto trovano la λύσις τῶν παρόντων κακῶν<sup>4</sup>.

La seconda forma di telestica, invece, si rivolge unicamente all'anima, considerata in se stessa (καθ'αυτήν). In questo caso, sono le δυνάμεις e le ἐνέργειαι dell'anima a essere beneficate. La telestica, infatti, attiva una porzione ben precisa dell'anima, ponendo in uno stato di quiescenza, per così dire, tutte le altre: l'anima, grazie a essa, sarà attiva νοερός<sup>5</sup>.

Infine, la terza e ultima forma di telestica raggiunge la vetta più alta: essa colloca l'iniziato in mezzo agli dèi (ἐνιδρύειν τοῖς θεοῖς). Questo tipo di τελεστική corrisponde a αἱ τελεταί, di cui sopra, mentre la prima e la seconda forma a οἱ

<sup>2</sup> Ermia si occupa della τελεστική μανία nel libro II degli Σχόλια. I passi oggetto del nostro interesse sono: Herm., *In Phaedr.* 93, 31-33; 96, 3-5; 9-14; 31-33; 97, 2-8; 101, 3-9; 102, 29-31; 104, 22-29.

<sup>3</sup> Le due triadi, di polarità opposta, sono: ἀλλότριον/μολυσματῶδες/βλαβερόν e ὑγιές/ὀλόκληρον/τέλειον.

<sup>4</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 244e2-245a1.

<sup>5</sup> Sui dominî su cui vertono ἔνδον e ἔξω τελεστική cfr. MANOLEA 2013, pp. 171-176. Sull'attivazione νοερός dell'anima cfr. ancora Herm., *In Phaedr.* 93, 32 – 94, 6, dove, inoltre, la componente νοερόν dell'anima è identificata al timaico cerchio dell'Identico.

καθαρμοί. Dunque, l'unione mistica col divino è, a rigor di termini, l'esito di un'unica applicazione della telestica, mentre la purificazione del corpo e dell'anima è appannaggio di forme minori di ritualità. La forma più elevata di telestica è, a detta di Ermia, comprensiva delle altre tre manie o possessioni del *Fedro* (poetica, mantica, erotica), nonché della teologia e di ogni branca della filosofia (φιλοσοφία σύμπασα)<sup>6</sup>; più precisamente, Ermia afferma che questa ritualità, abbracciandole tutte (συλλαβοῦσα)<sup>7</sup>, le possiede (ἔχει)<sup>8</sup>. Sheppard ipotizza che la ritualità sia implicata soltanto nel caso della ἔξω τελεστική e, dubitativamente, della ἔνδον τελεστική, mentre che sia esclusa o, quantomeno, assai limitata nel caso della τελεστική κατὰ τὸν ἐνθουσιασμόν: quest'ultima, infatti, facendo da coronamento alla teologia e alla filosofia, sembra marcata da un tratto più segnatamente intellettuale e mistico.

Nondimeno, intendiamo completare la ricostruzione di Sheppard aggiungendo che, piuttosto che di ritualità *tout court*, sarebbe forse meglio parlare di ritualità materiale *stricto sensu*: perché, sin da Giamblico, è concepibile anche, e soprattutto, una ritualità a mezzo di simboli *noetici*, come gli enti e i processi matematici<sup>9</sup>. I simboli noetici, pur non essendo *stricto sensu* materiali, sono, tuttavia, rituali e, in quanto tali, teurgici<sup>10</sup>. Dunque, la telestica esterna e la telestica interna, di cui ci parla Ermia, sono forme di ritualità *materiale*, allorché la telestica ispirata dagli dèi è una forma di ritualità superiore, rituale ma non materiale, nella misura in cui si esplica per mezzo di simboli noetici<sup>11</sup>: si tratta del νοερόν καὶ ἀσώματον ἱερατικῆς θεσμών, teurgia intellettuale e incorporea praticata da coloro che vivono κατὰ νοῦν<sup>12</sup>. Proclo, che insieme a Damascio è l'unico testimone di

<sup>6</sup> Notiamo come questa dichiarazione implichi una differenza profonda tra teologia e teurgia/telestica: mentre, infatti, la teologia indaga la natura e l'ordinamento degli dèi, la teurgia/telestica ha a che fare con l'esperienza diretta del divino, per la quale la conoscenza teologica è *condicio sine qua non*. Su questo punto cfr. SMITH 1974, pp. 84-85.

<sup>7</sup> Cfr. Procl., *TP*, 1, p. 63, 6-10 S.-W.: « [...] la puissance théurgique [τῆς θεουργικῆς δυνάμεως], laquelle est meilleure que toute sagesse et toute science humaine, puisqu'elle concentre en elle [συλλαβοῦσα] les avantages de la divination [τῆς μαντικῆς], les forces purificatrices de l'accomplissement des rites et tous les effets sans exception de l'inspiration qui rend possédé du divin» (le traduzioni della *Teologia platonica* di Proclo appartengono a SAFFREY – WESTERINK 1968 [libro I]; 1987 [libro V]; 2003 [libro IV]).

<sup>8</sup> Procl., *In Alc.* 1, 179, 8-9 W. fa del *Fedro* precisamente il dialogo in cui Socrate discute dell'autentica purificazione, vale a dire, quella per mezzo della teurgia: τριττὴ δὲ ἐστὶν ἡ ἀληθινὴ καθαρισμὸς τῆς ψυχῆς· ἡ μὲν διὰ τελεστικῆς, περὶ ἧς ὁ ἐν *Φαίδρω* λέγει Σωκράτης. Cfr. SHEPPARD 2000.

<sup>9</sup> Cfr. SHAW 1995, pp. 189-198; MAZUR 2004, p. 39.

<sup>10</sup> La ritualità di un simbolo riposa non nella sua materialità, bensì nella sua capacità di trasformare l'anima che se ne serve: cfr. SHAW 1995, p. 195; ADDEY 2014, p. 198.

<sup>11</sup> Sui simboli noetici cfr. SHAW 1995, pp. 189-191; ADDEY 2014, p. 197.

<sup>12</sup> Cfr. Iambl., *Myst.* 5, 18, p. 225, 1-4 Saffrey-Segonds-Lecerf.

questo misterioso impiego teurgico dei numeri divini<sup>13</sup>, scrive nel libro IV della *Teologia platonica* che «les plus augustes des théurgies [...] usent des nombres en tant qu'ils sont capables d'exercer indiciblement une action, et [...], par leur moyen, réalisent les plus grandes et les plus secrètes de leurs opérations»<sup>14</sup>. Tra le ipotesi proposte per chiarificare l'impiego teurgico dei numeri vi è quella che punta il dito all'identificazione, *more pythagorico*, tra numeri e dèi nel corso delle invocazioni liturgiche<sup>15</sup>: identificazione, questa, che trova in Ermia così tanti esempî che inutile sarebbe qui darne conto. Pure, riteniamo saliente ricordare come Ermia proponga l'analogia tra *divinità responsabili dell'ispirazione e numeri* (Apollo/monade, Dioniso/tetrade, Muse/nove, Amore e Bene/uno) e, proprio in tale contesto, ricordi come la θεολογία chiami il numero dieci τετρόματων e τετραπρόσποιν<sup>16</sup>; insomma, se corretta è l'ipotesi che i numeri siano da identificare con i simboli della teurgia cosiddetta noetica, ci sembra quantomeno interessante, allora, che proprio nell'affrontare i temi dell'ispirazione e della possessione, finalizzate all'unione divina, Ermia presenti la sua analogia numerica. In più, notiamo come il detto caldaico più vicino, secondo Shaw, a τὰ μαθηματικά, μηδὲ βαθύνης / τὸ ἐπίπεδον<sup>17</sup>, pur non essendo citato *expressis verbis* da Ermia, trovi nelle *Note* una puntuale allusione<sup>18</sup>. Del resto, l'Alessandrino è sostenitore della tesi per cui alcuni uomini siano dotati dall'ordine universale (ἡ τάξις τοῦ παντός) di *simboli* pneumatici e propriamente psichici: simboli, quindi, non esterni, bensì interni!<sup>19</sup> Che il σύμβολον κατὰ αὐτὴν τὴν ψυχὴν, di cui Ermia, sia da identificare con l'uno dell'anima, traccia sovranoeutica dell'Uno sovraessenziale, ci sembra un'ipotesi assai verisimile<sup>20</sup>. Difficile, certo, rimane il tentativo di gettar ulteriore luce su questa forma di teurgia<sup>21</sup>, ma, rimandando, per il resto, agli studî di Smith, Sheppard, Majercik,

<sup>13</sup> Cfr. Damasc., *In Parm.* 127, 3-16 Ruelle.

<sup>14</sup> Procl., *TP.* 4, 34, p. 233, 1-4 S.-W.

<sup>15</sup> Cfr. SAFFREY – WESTERINK 2003, p. 184, n. 2, che rimandano puntualmente allo studio di LEWY 2011. Oltre all'identificazione numeri/dèi, è possibile ancora immaginare il ruolo del numero nell'ordine divino oppure nella liturgia dei riti e delle preghiere; in ogni caso, come non mancava di notare già LEWY 2011, pp. 394-398, l'impronta pitagorica sembra essere determinante, non nel senso, però, che gli autori degli *Oracoli* atinsero direttamente al Pitagorismo, bensì nel senso che si rifecero a Platonici pitagorizzanti.

<sup>16</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 95, 3-21.

<sup>17</sup> Cfr. SHAW 1995, p. 210.

<sup>18</sup> *Orac.*, fr. 104 des Places; Herm., *In Phaedr.* 136, 29.

<sup>19</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 71, 11-14 e nota *ad loc.*

<sup>20</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 88, 29-30. Sull'uno dell'anima cfr. il paragrafo seguente.

<sup>21</sup> A essa sarebbe legata, inoltre, una particolare forma di divinazione διὰ τῶν ἀριθμῶν, insegnata, stando a Giamblico, da Pitagora al sacerdote Abari affinché questi potesse divinare il futuro *senza versare sangue e*

Shaw, Mazun e Addey<sup>22</sup>, ci limitiamo ad aggiungere un particolare inerente alla tripartizione teurgica in Ermia e alla relativa salienza da questi accordata alla teurgia immateriale, vale a dire: ad Alessandria d’Egitto la matematica pitagorico-platonica vantava un’antica tradizione, da Eudoro fino a Teone e, soprattutto, a Ipazia, al punto che la celeberrima sentenza ἀγεωμέτρητος μεδεις εισίτω vide la luce proprio nella città del Faro<sup>23</sup> – né andrà trascurata la possibilità che Ermia sia stato autore di trattati matematici<sup>24</sup>. Ebbene, alla luce di questa circostanza, diviene maggiormente comprensibile il fatto che un Platonico alessandrino, in buoni rapporti con le autorità cristiane, potesse aver propalato una forma di ritualità immateriale, una “ritualità interiore”<sup>25</sup>, imperniata su simboli noetici come i numeri e i processi matematici, sottovalutando e svilendo, di contro, forme di ritualità segnatamente materiali e, verosimilmente, percepite come più marcatamente pagane<sup>26</sup>.

Ora, tentiamo di integrare l’analisi dei passi succitati tratti dal libro II con alcune considerazioni svolte da Ermia nel libro I, in una sorta di breve digressione *περὶ μολυσμῶν καὶ καθαρμῶν*:

---

*straziare animali* (χωρὶς αἵματος καὶ σφαγῆς): cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 28, 147 Klein, su cui cfr. ADDEY 2014, pp. 276-277.

<sup>22</sup> Cfr. SMITH 1974, pp. 90-99; SHEPPARD 1982; MAJERCIK 1989, pp. 30-46; SHAW 1995, pp. 189-215; MAZUR 2004; ADDEY 2014, pp. 196-198. SHAW 1995, p. 203 si diceva scettico circa la possibilità che sistematizzazione ci fosse mai stata in questo ambito, a causa del valore pratico e terapeutico di siffatti procedimenti teurgici. Per una rassegna del dibattito sulla teurgia nella prima metà del ’900 e sulla svolta negli studi in materia a partire dagli anni Settanta, grazie, soprattutto, a TROUILLARD 1972, cfr. SHAW 1985, pp. 2-13; ARMSTRONG 1987. Naturalmente, la svolta degli anni Settanta fu una reazione, in ultima analisi, al celeberrimo articolo – *epoch-making*, nelle parole di ATHANASSIADI 1993b, p. 116 – di DODDS 1947, la cui sferzante condanna della teurgia, intesa come una sorta di superstiziosa magia, è icasticamente immortalata nel seguente, assai noto, commento: «As vulgar magic is commonly the last resort of the personally desperate, of those whom man and God have alike failed, so theurgy became the refuge of a despairing intelligentsia which already felt *la fascination de l’abîme*».

<sup>23</sup> Cfr. SAFFREY 1968.

<sup>24</sup> Cfr. *supra* § 1.2.

<sup>25</sup> L’espressione è di MAZUR 2004. SHEPPARD 1982, MAJERCIK 1989, MAZUR 2004 e ADDEY 2014 affrontano, in realtà, una questione ancor più spinosa, che non contiamo qui di riprendere, sintetizzabile nella seguente domanda: se, come pare, la teurgia superiore non prevede l’uso di oggetti materiali, bensì puramente noetici, qual è, allora, la differenza tra la teurgia superiore di Giamblico/Giamblichei e l’unione mistica con l’Uno di Plotino, che, per l’appunto, è scevra da materialità? Rimandiamo alla lettura diretta dei lavori succitati per una comprensione approfondita dell’*enjeu* storico-filosofico implicato dalla risposta a tale interrogativo; nondimeno, sembra molto convincente la tesi per cui reale differenza, in verità, non vi sia. Particolarmente indicative sono le parole di SHEPPARD 1982, p. 224: «[...] Proclus still thinks of the final union as a ‘Plotinian’ mystical experience, not as some magically induced trance».

<sup>26</sup> Sul ricorso, invece, di Proclo a «ritual theurgy at its lowest level» cfr. SHEPPARD 1982, pp. 222-223, la quale propone come esempî di teurgia esterna (Ermia) il prodigio di Proclo che, causando la pioggia, salvò Atene dalla siccità o, ancora, la miracolosa guarigione di Asclepiogeneia, salvata dalle preghiere di Proclo ad Asclepio.

«Riguardo a contaminazioni e purificazioni va detto quanto segue: l'oggetto della contaminazione è lo stesso della relativa purificazione. Il concetto di contaminazione implica l'aggiunta di un elemento allotrio, mentre il concetto di purificazione l'eliminazione di tale elemento allotrio. La contaminazione può avvenire a partire dalla parte somma della nostra anima giù, fino a quelle legate alle realtà più estreme: e la purificazione si adatta a ciascuna forma di contaminazione. Ad esempio, calpestare il fango, poniamo, e della melma è un caso di contaminazione del corpo e, se nessun altro elemento è coinvolto, la contaminazione si estenderà al solo corpo: in tal caso, è facile da curare, dacché un bagno lo purifica immediatamente. Esiste anche una contaminazione del veicolo pneumatico: essa è causata da certi vapori, come quelli che provengono da alcuni luoghi impuri o quelli che derivano da alcune azioni deplorabili, ed è un tipo di contaminazione che soltanto la telestica conosce e, quindi, è capace di prescrivere una purificazione adeguata a ciascun caso. Esiste, ancora, una contaminazione dell'anima irrazionale – vale a dire desiderî irrazionali e ardori – le cui purificazioni, a loro volta, avvengono sia grazie alla filosofia morale sia grazie al soccorso degli dèi. Contaminazione dell'anima razionale, invece, si ha quando [l'anima], muovendo da false credenze, inferisce autonomamente false conclusioni e partorisce sciocchezze e falsità: la relativa purificazione è data dalla confutazione e la filosofia è in grado di liberare da queste cose, soprattutto nel caso in cui [interviene] il soccorso degli dèi a portare l'anima a perfezione e a condurla alla verità»<sup>27</sup>.

Anche in questo caso, il καθαρός prevede la liberazione da un elemento allotrio, compito al quale è addetta, come abbiamo visto, la τελεστική. La digressione su contaminazioni e purificazioni, però, ci restituisce un dato supplementare, vale a dire, l'oggetto specifico al quale una determinata forma di purificazione si applica. Se adottiamo scrupolosamente questo elemento quale criterio cardine di una diairesi teurgica, ricaviamo il seguente schema:

<sup>27</sup> Herm., *In Phaedr.* 78, 26 – 79, 8: Τὰ δὲ περὶ μολυσμῶν καὶ καθαρμῶν ὧδε λεκτέον· περὶ ὃ ὁ μολυσμὸς, περὶ τοῦτο καὶ ὁ καθαρμὸς. Ἔστι δὲ ἔννοια μολυσμοῦ ἄλλοτρίου προσθήκη, ἔννοια δὲ ἐστὶ καθαρμοῦ ἄλλοτρίου ἀφαίρεσις. Γίνεται δὲ ὁ μολυσμὸς καὶ ἀπὸ τῆς ἄκρας ἡμῶν ψυχῆς ἄχρι καὶ τῶν ἐξηρητημένων ἐσχάτων ἡμῶν· καὶ πρόσφορος ἐκάστῳ καὶ ὁ καθαρμὸς. Οἷον ἔστι καὶ σώματος μολυσμὸς τὸ πηλόν, εἰ τύχοι, καὶ βόρβορον πατήσαι, καὶ εἰ μὴ τι ἄλλο προσῆ, ἄχρι τοῦ σώματος ἔσται ὁ μολυσμὸς· διὸ καὶ εὐίατός ἐστι· λουτρὸν γὰρ εὐθύς αὐτὸν καθαίρει. Ἔστι καὶ τοῦ πνεύματος μολυσμὸς· ἀπὸ γὰρ τινῶν ἀτμῶν εἰ τύχοι ἐν τοῖσδε τοῖς ἀκαθάρτοις τόποις καὶ ἀπὸ πράξεων τινῶν ἀκολάστων διαδίδεται εἰς τὸ πνεῦμα ὁ μολυσμὸς, ὃν ἐπιγινώσκει μόνη ἡ τελεστικὴ καὶ πρόσφορον ποιεῖται ἐκάστου τὸν καθαρμὸν. Ἔστι καὶ τῆς ἀλόγου ψυχῆς μολυσμὸς, ἐπιθυμίαι ἄλογοι καὶ θυμοὶ, ὧν πάλιν οἱ καθαρμοὶ καὶ διὰ ἠθικῆς φιλοσοφίας καὶ διὰ θεῶν βοήθειας γίνονται. Ἔστι δὲ καὶ τῆς λογικῆς ψυχῆς μολυσμὸς, ὅταν ἐκ ψευδῶν δοξαζμάτων ψευδῆ παρ' ἑαυτῆ συναγάγη καὶ ὕθλους ἀποτίκτη καὶ ψευδοδοξίας, ὧν ὁ ἔλεγχος καθαρμὸς ἐστὶ καὶ ἡ φιλοσοφία μὲν ἀπελατικὴ αὐτῶν, μάλιστα δὲ ἡ παρὰ τῶν θεῶν βοήθεια τελειοῦσα τὴν ψυχὴν καὶ εἰς τὸ ἀληθὲς ἄγουσα.

- i) σῶμα = καθαρμός (λουτρόν): ἔξω τελεστική;
- ii) πνεῦμα = καθαρμός (τελεστική): ἔνδον τελεστική;
- iii) ἄλογος ψυχή = καθαρμός (ἠθική φιλοσοφία + θεῶν βοήθεια): ἔνδον τελεστική;
- iv) λογική ψυχή = καθαρμός (ἔλεγχος + φιλοσοφία + θεῶν βοήθεια): ἔνδον τελεστική.

Grazie a questo supplemento, tratto dal libro I del *Commento*, ci pare di poter confermare l'opinione di Sheppard, la quale propendeva per l'attribuzione alla ἔξω τελεστική di una componente ritualistica (materiale, aggiungiamo noi). Rimane una certa ambiguità a proposito della ἔνδον τελεστική. Oltre all'oscurità del pronunciamento ermiano quando l'oggetto della ἔνδον τελεστική è il veicolo pneumatico («un tipo di contaminazione che soltanto la teletica conosce e, quindi, è capace di prescrivere una purificazione adeguata»), il coinvolgimento dell'elemento ritualistico materiale potrebbe celarsi anche nel caso della contaminazione dell'anima irrazionale e dell'anima razionale, per la cui ἀφαίρεσις κακῶν si prescrive una non meglio specificata θεῶν βοήθεια (che l'*obscuritas* ermiana sia voluta?). Come si vede, inoltre, la terza forma di teurgia, la ἔνθεος τελεστική, non ha parte alcuna in questo schema, dacché, come abbiamo visto, essa corrisponde alle τελεταί del mito platonico, allorché soltanto le altre due forme di teletica corrispondono ai καθαρμοί dello stesso. I motivi alla base di questa esclusione sono due e sono strettamente legati tra di loro: da un lato, né σῶμα, né πνεῦμα, né ἄλογος ψυχή, né λογική ψυχή costituiscono gli oggetti della teurgia ispirata; dall'altro, la purificazione della ἔνθεος τελεστική ha quali suoi ingredienti le possessioni divine, la teologia, la filosofia tutta (e non una parte di essa soltanto, come l'ἠθική o l'elenctica), connesse reciprocamente da un forte vincolo d'amore (σφόδρα ἐρωτικῶς)<sup>28</sup>. Lasciamo, per il momento, in sospeso la trattazione dell'oggetto della teurgia ispirata e approfondiamo un altro passo ermiano di importanza, a nostro avviso, decisiva.

<sup>28</sup> La necessità di Eros all'interno del processo conoscitivo risposa su Plat., *Symp.* 212b3-4 («Queste cose, Fedro e voi altri, mi disse Diotima; e io ne rimasi persuaso; e, così persuaso, cerco di persuadere anche gli altri che, per raggiungere questo possesso, la natura umana non può facilmente trovare un collaboratore migliore di Eros»; le traduzioni del *Simposio* appartengono a REALE 2013), come rivela Procl., *TP.* 1, 2, p. 4, 8-26 S.-W.; cfr. anche Damasc., *Vit. Isid.* fr. 21 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 338a2-10. Sul ruolo centrale del *Fedro* e del *Simposio* in questa congiuntura cfr. SHAW 2001, pp. 59-60. Nella stessa direzione, di fondamentale importanza è l'autorità degli *Oracoli caldaici*: cfr. *Orac.* fr. 39-46 Majercik, su cui cfr. SHAW 1995, pp. 123-124. Su Eros negli *Oracoli Caldaici* cfr. LEWY 2011, pp. 126-129.



Ebbene, il dato davvero rilevante per la presente discussione è il riconoscimento dello scetticismo, della sufficienza da parte di Ermia nei confronti della teurgia ritualistica materiale: il filosofo platonico, infatti, la classifica ulteriormente come ἀνθρωπική καὶ τεχνική τελεστική:

«In realtà, anche lì [*scil.* nel *Fedro*] è contemplata una forma di telestica di tipo umano e artificiosa, la quale si insinua al di sotto di questa [*scil.* la teurgia ispirata]. Si tratta di quel tipo di ritualità praticata dai sacerdoti nell'ambito del culto delle statue, normata dalla città e secondo i costumi patrî; parimenti, potresti considerare forme di telestica artificiosa anche gli incantesimi e i culti a mezzo di erbe oppure di pietre. Ora, [Platone] ha omesso [questa forma di ritualità] o perché si tratta di qualcosa di evidente (di questi riti, infatti, le città sono piene) o perché essa non procura alcun beneficio o perché, quand'anche lo procuri, vi riesce perché si accompagna sin dall'inizio all'entusiasmo: infatti, tutto ciò che ha scaturigine dalle cause autentiche di queste reca delle immagini»<sup>29</sup>.

Il commento di Ermia è originato dal fatto che nel *Fedro* Socrate pone una mantica ispirata e una artificiosa, una poesia ispirata e una artificiosa, ma non fa altrettanto con la telestica: di qui, il καίτοι in apertura del suo commento. Dunque, secondo Ermia anche la teurgia è riconosciuta da Platone διττή, come lo sono mantica e poetica: da un lato, la ἔνθεος τελεστική, dall'altro, la ἀνθρωπική καὶ τεχνική τελεστική<sup>30</sup>. Della prima forma di teurgia, scevra di ritualità materiale, si è detto. Quanto alla ritualità umana e artificiosa, invece, esistono due possibili identificazioni, ambiguità dalla quale la concisione del testo ermiano non lascia agevolmente sfuggire: o indentifichiamo tale degenerare ritualità con la ἔνδον e ἔξω τελεστική oppure con una forma di magia e teurgia popolari, la quale si presenterebbe come un quarto genere di τελεστική<sup>31</sup>. A nostro avviso, è quest'ultimo il caso. In effetti, la teurgia ἐν πράγμασιν e ἐν ἐνεργείαις καὶ δυνάμεσι, pur essendo assiologicamente inferiore alla teurgia κατὰ τὸν ἐνθουσιασμόν ο, semplicemente, ἔνθεος, non pare aver in Ermia un valore negativo: insomma, si

<sup>29</sup> Herm., *In Phaedr.* 104, 22-29: Καίτοι καὶ ἐκεῖ ἔστιν ἡ ὑποδουμένη ταύτην ἀνθρωπική καὶ τεχνική τελεστική, οἷα χρῶνται καὶ οἱ ἱερεῖς περὶ τὰς θεραπέιας τῶν ἀγαλμάτων νόμῳ πόλεως καὶ κατὰ τὰ οἰκεῖα πάτρια· καὶ αἱ ἐπωδαὶ δὲ καὶ αἱ διὰ βοτανῶν ἢ λίθων θεραπέιαι εἶησαν ἂν τῆς τεχνικῆς τελεστικῆς. Ἡ οὖν ὡς σαφὲς παρήκε (πολὺ γὰρ τοῦτο ἐν ταῖς πόλεσιν), ἢ ὡς μηδὲν μέγα ἀνόουσαν, ἢ εἰ καὶ ἀνύει κατὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἐνθουσιασμόν ἀνύει· εἰκόνας γὰρ φέρουσιν αἱ ὑποδουόμεναι τῶν ἀληθινῶν αἰτιῶν.

<sup>30</sup> Cfr. Iambl., *Myst.* 3, 8, p. 115, 4 – p. 117, 11 S.-S.-L., in cui il filosofo siro dimostra la differenza tra la mantica divina e quella artificiosa; sulla questione cfr. SHAW 2003, pp. 55-58.

<sup>31</sup> Sulla distinzione tra magia e teurgia cfr. AUJOULAT 1986, p. 202.

tratta di una teurgia inferiore, ma, nondimeno, positiva. Al contrario, la ritualità ἀνθρωπική καὶ τεχνική non ha, in sé, potenza (μηδὲν μέγα ἀνύειν). Per nostra fortuna, Ermia menziona tre esempi di tale ritualità: riti ancestrali praticati da sacerdoti nei templi (αἱ θεραπεῖαι τῶν ἀγαλμάτων), incantesimi (ἐπωδαί), culti *materiali* (αἱ διὰ βοτανῶν ἢ λίθων θεραπεῖαι). Michele Psello indicherà incantesimi e pietre, tra le altre cose, come gli strumenti di ὑλικαὶ τελεταί prescritte dalla dottrina caldaica affinché il veicolo dell'anima venisse purificato<sup>32</sup>. Giamblico stesso prescrive, secondo i dettami della θεουργικὴ τέχνη, di selezionare con attenzione erbe, pietre, animali e sostanze aromatiche, ché soltanto ciò che è affine al dio, essendone σύμβολον, può essere impiegato per la costruzione di un ricettacolo immacolato e perfetto, come un ἄγαλμα<sup>33</sup>: e, nel passo succitato, Ermia depreca αἱ θεραπεῖαι τῶν ἀγαλμάτων e αἱ διὰ βοτανῶν ἢ λίθων θεραπεῖαι. Intendiamo, allora, puntare l'attenzione su un momento particolare dell'esposizione ermiana: l'incidentale πολὺ γὰρ τοῦτο ἐν ταῖς πόλεσιν. Nel capitolo seguente cercheremo di dimostrare come le incidentali con γάρ esplicativo siano dovute, in taluni casi, precisamente a Ermia, il quale, con questo stratagemma assai discreto, poteva integrare un'esegesi del maestro. Se la conclusione del § 2.1.7.2.3. fosse corretta, allora, a proposito del nostro attuale oggetto d'indagine, ci sentiamo di poter suggerire la seguente considerazione. La succitata incidentale rappresenta per Ermia un modo per smarcare la teurgia da lui insegnata e praticata dalla vacua ritualità pagana che aveva a lungo infestato la città di Alessandria. A commento del passo giambliceo appena ricordato, Addey scrive che

«The term used here for 'statue', ἄγαλμα, is the typical term applied to the cult statues of the gods in temples (*particularly to cult statues within Egyptian temples used for divination*), as well as the term typically used within theurgic contexts to delineate divination through statues»<sup>34</sup>.

Insomma, non ci sembra troppo azzardato ipotizzare che l'egizio Ermia stia riferendosi a pratiche rituali *materiali* assai diffuse e conosciute in patria. Non era

<sup>32</sup> Cfr. Psel., *Op.* 132, 10-14: ὁ δὲ Χαλδαῖος οὐκ ἄλλως φησὶν ἡμᾶς ἀνάγεσθαι πρὸς θεόν, εἰ μὴ δυναμώσομεν τὸ τῆς ψυχῆς ὄχημα διὰ τῶν ὑλικῶν τελετῶν· οἶεται γὰρ καθαίρεσθαι τὴν ψυχὴν λίθοις καὶ πόαις καὶ ἐπωδαῖς, ὡς εὐτροχὸν εἶναι πρὸς τὴν ἀνάβασιν.

<sup>33</sup> Cfr. Iambl., *Myst.* 5, 23, p. 233, 9 – p. 234, 4 S.-S.-L.

<sup>34</sup> ADDEY 2014, p. 253 (il corsivo è nostro).

quella ritualità degenerare a essere stata celebrata dai professori e dagli studenti al *Serapeum*? Non era quella ritualità ἀνθρωπική καὶ τεχνική, sostanziantesi in rituali e celebrazioni inusitate, a essere in dispregio delle autorità e, quindi, a essere stata bandita da Alessandria? Nella sua *Storia della filosofia*, Damascio racconta, con approvazione<sup>35</sup>, che il filosofo alessandrino Olimpio, contemporaneo di Ipazia e professore al *Serapeum*, insegnava (ἐδίδασκε) le leggi dell'adorazione divina (ἡ περὶ τὸ θεῖον ἀγιστεύουσα θέμις), l'antica tradizione (τὰ ἀρχαῖα νόμιμα) e invitava i suoi adepti a celebrare i riti *secondo l'antico costume* (κατὰ τὸ ἔθος ἀρχαῖον)<sup>36</sup>: sarà, poi, costretto a scappare da Alessandria e a rifugiarsi in Italia. Nella seconda metà del V secolo, l'egizio Heraiskos era solito intrattenersi lungamente in santuari (ἄδυτα) e luoghi di iniziazione (τελεστήρια), in cui faceva rivivere antichi riti ancestrali (πάτρια τελεταί)<sup>37</sup>: egli era capace, per un dono di natura, di percepire quali *statue* fossero davvero animate dal dio e quali, invece, no<sup>38</sup>. Asclepiodoto, discepolo di Heraiskos e di Proclo, «très versé dans la magie et l'alchimie»<sup>39</sup>, non lesinava energie per scoprire le disparate proprietà e varietà di pietre ed erbe (λίθων καὶ βοτανῶν αἱ ποικίλαι δυνάμεις τε καὶ ιδέαι)<sup>40</sup>. È precisamente questa forma di ritualità, a nostro avviso, a essere nel mirino di Ermia<sup>41</sup>, quand'egli accenna ai sacerdoti nei templi – Olimpio insegnava al *Serapeum*<sup>42</sup> – intenti alla celebrazione di riti *secondo i costumi patri* (κατὰ τὰ οἰκεῖα πάτρια)<sup>43</sup> e ai culti a mezzo di erbe e di pietre. Altra è, infatti, la ἔνθεος τελεστική. Non vani rituali di culto, non incantesimi, non trattamenti bislacchi, bensì la teologia, la filosofia tutta e l'amore sono gli ingredienti necessari per l'unione mistica τοῖς θεοῖς<sup>44</sup>. Ed è questa la forma di τελεστική, del tutto scevra di ritualità *materiale* – quella ritualità ancora

<sup>35</sup> Cfr. ATHANASSIADI 1993, p. 10.

<sup>36</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid. fr. 42 apud Sud.*, s. v. Ὀλυμπιος 218, 1-16. Su Olimpio cfr. DIEBLER 2005. Iambl., *Myst.* 7, 5, p. 258, 20 – p. 260, 7 S.-S.-L. esalta precisamente τὸ ἀμετάπτωτον, il *caractère invariable*, delle leggi sacre, pronunciandosi, tra l'altro, contro la traduzione in altre lingue delle preghiere e delle parole sacre proprie del culto egiziano: anzi, egli stigmatizza l'atteggiamento degli Elleni, i quali, sempre a caccia di novità, innovano sciaguratamente in ogni campo. Su questo celebre passo giamblico cfr. ATHANASSIADI 2015, pp. 192-193.

<sup>37</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid. fr. 72 apud Sud.*, s. v. Ἡραίσκος 450, 27-30.

<sup>38</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid. fr. 76 apud Sud.*, s. v. Ἡραίσκος 450, 5-10.

<sup>39</sup> SAFFREY-WESTERINK 1968, p. XXIV.

<sup>40</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid. fr. 80 apud Sud.*, s. v. Ἀσκληπιόδοτος 4174, 8-12. Sullo stretto legame fra Proclo e Asclepiodoto, a cui il Diadoco dedicò addirittura il suo *Commento al Parmenide*, cfr. HADOT 2015, p. 10.

<sup>41</sup> Cfr., inoltre, Herm., *In Phaedr.* 172, 24-28.

<sup>42</sup> DIEBLER 2005, non a caso, lo assomiglia a un *prête* o a un *homme divin*.

<sup>43</sup> Cfr. CHUVIN 1988, p. 47, secondo cui τὰ πάτρια è il termine «di uso comune in tutta la tarda antichità per designare ciò che noi oggi chiamiamo paganesimo».

<sup>44</sup> Sulla distanza tra magia bianca e vera teurgia in Giamblico cfr. TROUILLARD 1972, p. 175.

caldeggiata dal perseguitato Ierocle<sup>45</sup> – ed esplicantesi attraverso simboli noetici – e pur sempre rituali –, che Ermia sembra trapiantare da Atene ad Alessandria, insegnandone i percorsi ai suoi studenti. Per designare questa forma di ritualità, Ermia non ricorre mai al rischioso termine *θεουργία*, bensì alla parola *τελεστική*, denotante, in primo luogo, una pratica divinatoria profondamente radicata in Egitto<sup>46</sup> e, però, da risemantizzare in teurgia noetica, ancora una volta facendo leva su una tradizione forte ad Alessandria, la matematica pitagorico-platonica.

Soprattutto, non sarà un caso, forse, se, come notava già Pierre Boyancé, rare siano nelle *Note* le citazioni dagli *Oracoli Caldaici* – di gran lunga inferiori, quantomeno, a quelle dai poemi orfici<sup>47</sup> – il testo, vale a dire, tenuto più in valore da Proclo e latore dell'impalcatura teorica a sostegno della ritualità materiale. Su quest'ultimo punto è necessario, anzi, portare ulteriore chiarezza.

Ancora recentemente, I. Hadot ha sostenuto che il *Commento al Fedro* sia «rich in references to the *Chaldaean Oracles*»<sup>48</sup>, rimandando il lettore all'*index scriptorum* dell'edizione Couvreur. Ora, tale *index* riporta *soltanto sei* riferimenti agli *Oracoli* e, soprattutto, di questi sei riferimenti, *soltanto due* sono davvero a essi attribuibili<sup>49</sup>: nei restanti quattro casi, infatti, si tratta di versi orfici, non caldaici, come dimostra l'apparato critico della più recente edizione Lucarini-Moreschini<sup>50</sup>. A questo proposito, ci sembra utile spendere qualche parola in più su Herm., *In Phaedr.* 193, 2-4, corrispondente a *Orac.*, fr. 53, 2 des Places: ὡς καὶ τὰ λόγια φασὶ θέρμη ψυχοῦσα τὰ πάντα. Il verso caldaico di Ermia (θήρμη ψυχοῦσα τὰ πάντα) è riportato da des Places in nota al fr. 53, il quale, di fatti, è una citazione dal *Commento al Timeo* di Proclo: μετὰ δὴ πατρικὰς διανοίας / ψυχὴ ἐγὼ ναίω θέρμη ψυχοῦσα τὰ πάντα («c'est après les Pensées du Père que je prends place, / moi,

<sup>45</sup> Cfr. HADOT 2015, p. 3.

<sup>46</sup> Cfr. ADDEY 2014, p. 252: «[...] divination by statues (τελεστική), the central form of divination in Egyptian religious tradition». Cfr. ATHANASSIADI 1993b, p. 122; UZDAVINYS 2009.

<sup>47</sup> Cfr. BOYANCÉ 1955, p. 194.

<sup>48</sup> HADOT 2005, p. 8.

<sup>49</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 115, 9-10 = *Orac.*, fr. 174 des P. (Ἡ δ' [ε] ἑτέροις παρέχει τὸ ζῆν, πολὺ μᾶλλον ἑαυτῆ, φησὶ τὰ λόγια); 193, 2-4 = *Orac.*, fr. 53, 2 des P. (ὡς καὶ τὰ λόγια φασὶ θέρμη ψυχοῦσα τὰ πάντα). MAJERICK 1989, poi, accoglie nella sua raccolta soltanto Herm., *In Phaedr.* 115, 9-10. Incertezza rimane su Herm., *In Phaedr.* 164, 17 (τριάς κατὰ πάντα μετροῦσα): Couvreur pensava a un verso orfico, ma, più recentemente, SENG 2016, p. 60 e MORESCHINI 2020, p. 158 hanno sostenuto che il verso ermiano corrisponda a *Orac.*, fr. 23 des P.

<sup>50</sup> A dire il vero, lo stesso Couvreur nel suo *index* ha indicato soltanto due casi certi di λόγια, mentre negli altri quattro casi ha aggiunto tra parentesi i riferimenti ai versi orfici.

l'âme, qui de ma chaleur anime toutes choses»)<sup>51</sup>. In questo passaggio del *Commento al Timeo*, Proclo è impegnato a mettere in pratica un principio fondamentale del Platonismo di Siriano, vale a dire: l'accordo fra Platone, Orfeo e gli *Oracoli Caldaici*. Non a caso, Festugière rubrica tale sezione del *Commento* procliano *Accord de Platon avec Orphée et les Oracles Chaldaïques*<sup>52</sup>: nella fattispecie, Proclo intende dimostrare l'accordo fra Platone, Orfeo e gli *Oracoli* a proposito del posizionamento ontologico dell'Anima rispetto all'Intelletto. Del tutto diverso, invece, è l'approccio di Ermia. Il verso caldaico è citato dall'Alessandrino nel libro III del *Commento al Fedro*, a proposito di Plat., *Phaedr.* 251c9, allorché Socrate afferma che l'anima dell'innamorato si riscalda (θερμαίνηται) alla vista della bellezza dell'amato. Ermia spiega, allora, che il calore di cui Socrate fa parola è il calore vitale/vivificante (ζωτικός), il quale è proprio dell'anima come confermano gli *Oracoli*: θερμη ψυχοῦσα τὰ πάντα. Ermia, insomma, fa un uso degli *Oracoli* di tipo, potremmo dire, biologico e, infatti, egli omette la parte precedente del λόγιον (μετὰ δὴ πατρικὰς διανοίας / ψυχὴ ἐγὼ ναίω) che, invece, è servito a Proclo per la sua esegesi ontologica. Né Ermia va alla ricerca di conferma nei versi orfici, dacché il suo interesse è, appunto, strettamente biologico: non caso, appena prima<sup>53</sup>, Ermia esortava l'uditorio a prendere atto del numero di metafore platoniche, nel caso specifico di *Phaedr.* 251c9 ἀπὸ τῆς ἀρδεΐας τῶν φυτῶν. Insomma, la citazione caldaica è in Ermia significativamente indebolita e resa meno pregnante (biologia/Ermia vs ontologia/Proclo; critica letteraria/Ermia vs accordo fra Platone, Orfeo e *Oracoli*/Proclo).

E riportiamo succintamente anche il caso di Herm., *In Phaedr.* 136, 29, cui abbiamo fugacemente alluso in precedenza: παρακελεύεται μὴ βαθύνειν τὸ ἐπίπεδον. Secondo Ermia, Platone prescrive di non aggiungere profondità (βαθύνειν) al veicolo bidimensionale (τὸ ἐπίπεδον) dell'anima, conducendo una vita vile e indegna. Come non è sfuggito a John Finamore, Ermia allude a *Orac.*, fr. 104 (= Psell., *Op.* 137, 19-20) che recita: μὴ πνεῦμα μολύνῃς μηδὲ βαθύνῃς τὸ ἐπίπεδον<sup>54</sup>. Benché, dunque, Ermia avesse evidentemente in mente il verso caldaico, egli non soltanto evita di citarlo *ex professo*, ma attribuisce la paternità

<sup>51</sup> Procl., *In Tim.* 1, 408, 16-17 D. (= *In Tim.* 2, 61, 24-25 D.) = *Orac.*, fr. 53 des P. (trad. DES PLACES 1971 *ad loc.*).

<sup>52</sup> Cfr. FESTUGIÈRE 2006, p. 280.

<sup>53</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 193, 1-2.

<sup>54</sup> Cfr. FINAMORE 2019, p. 112.

dell'ammonimento esclusivamente a Platone: insomma, anche in una circostanza come questa, in cui assai facile sarebbe stato mostrare l'accordo fra Platone e gli *Oracoli*, Ermia passa sotto silenzio l'autorità caldaica, pur avendola palesemente ben presente<sup>55</sup>.

Ci sembra, allora, che un ulteriore pregiudizio circa gli *Scholia* da cui sia necessario liberarsi sia quello secondo cui il *Commento* di Ermia abbondi in riferimenti al Caldaismo e a pratiche teurgiche. Piuttosto, le *Note* sono riccamente trapuntate di riferimenti orfici, in modo particolare alla dottrina delle Notti e di Fanete, a cui l'Alessandrino fa ampio ricorso nella sua esegesi della palinodia socratica, al fine di delineare un'autentica teologia orfico-platonica<sup>56</sup>: al contrario, e significativamente, a nostro avviso, nella sua esegesi della palinodia socratica, restituitaci, almeno in parte, dal libro IV della *Teologia platonica*, Proclo spiega sovente le parole di Socrate facendo ricorso al lessico caldaico – come dimostrano senza tema di smentita le puntuali note di Saffrey e Westerink –, al punto da concludere la sua esegesi della palinodia, precedente l'esegesi del *Parmenide*, con un'invocazione agli dèi-teletarchi degli *Oracoli*<sup>57</sup>. Anzi, i due eruditi rubricano, a ragion veduta, una di tali sezioni del libro IV *Accord de Platon et des Oracles Chaldaïques*<sup>58</sup>, nella misura in cui Proclo vi intende dimostrare la sinfonia fra il Platone della palinodia e i sommi teurghi degli *Oracoli*<sup>59</sup>: ci troviamo di fronte, ancora una volta, al programma sincretistico di Siriano (e di Ierocle)<sup>60</sup>. Tuttavia,

<sup>55</sup> Per un'acuta analisi del verso caldaico cfr. SHAW 1995, pp. 210-214.

<sup>56</sup> MORESCHINI 2009, non a caso, dedica appena mezza pagina agli *Oracoli* in Ermia, mentre ben tredici all'Orfismo; «sporadico e intermittente» è, poi, definito l'interesse di Ermia per gli *Oracoli* da MORESCHINI 2014, p. 232, non rilevante quanto quello per l'Orfismo da MORESCHINI 2020, p. 158. Dello stesso parere è O'BRIEN 2020, p. 182, n. 35.

<sup>57</sup> Cfr. Procl., *TP*, 4, 26, p. 220, 20-4 S.-W. Cfr. SHEPPARD 2014, p. 42: «In the *Platonic Theology* the *Chaldaean Oracles* play a particularly important role in book IV».

<sup>58</sup> Cfr. SAFFREY – WESTERINK 2003, p. 27.

<sup>59</sup> Cfr. Procl., *TP*, 4, 9, p. 192, 7-10 S.-W.: Τοῦ <δὲ> Πλάτωνος κἀνταῦθα τὴν ἔνθεον ἐπιστήμην ἄξιον θαυμάζειν, ὅτι κατὰ τοὺς ἀκροτάτους τῶν τελεστῶν τὸν τῆς ἀνόδου τρόπον ὑφηγήσατο τῶν ὄλων ἐπὶ τὸ νοητόν. Nella nota *ad loc.* SAFFREY – WESTERINK 2003 chiariscono che οἱ ἀκρότατοι τῶν τελεστῶν *ce sont les théurges*; la stessa interpretazione è data da HOFFMANN 2017, p. 895.

<sup>60</sup> SAFFREY 1992, per giustificare la latitanza degli *Oracoli* nelle *Note* di Ermia/Siriano, sostiene che il progetto dell'*Accordo* fosse in Siriano ancora in uno stato incoativo, mentre solo in Proclo esso sarebbe sistematico. Pur non volendo negare a Proclo un grado di sistematizzazione superiore rispetto a quello raggiunto da Siriano, ci sembra, tuttavia, che bisognerebbe spiegare, allora, come mai l'*Accordo* sia già in Ierocle, coetaneo di Siriano, il quale vive ad Alessandria mentre Ermia vi insegna filosofia. Inoltre, Giamblico: se l'enfasi posta dal filosofo siro sugli *Oracoli caldaici* è cosa nota, il legame fra Orfeo e Pitagora grazie al medium del misterioso Aglaophamos sarebbe addirittura una sua invenzione, come dimostrato da BRISSON 2000. Insomma, al tempo di Ierocle e Siriano, di Ermia e Proclo, il motivo della συμφωνία fra le *auctoritates* più antiche (Orfeo, Pitagora, Platone, *Oracoli*, ma anche Omero, Esiodo, Pindaro, Parmenide, Empedocle etc.) è ormai condiviso da tutti i filosofi platonici: nelle

esso appare applicato al *Fedro* nella sua declinazione sia orfica sia, soprattutto, teurgica da Proclo, mentre *unicamente* nella sua declinazione orfica da Ermia. Ci sembra, questo, un dato importante, nella misura in cui «[...] however high the position of the Orphic texts may have been in Platonic theology, they did not crown it: the topmost peak was represented by the direct revelation of the gods – the θεοπαράδοτα λόγια, the so-called Chaldean Oracles»<sup>61</sup>. Ermia, al contrario, segue una linea teorica presente, sì, anche in Proclo, ma in questi non esclusiva, anzi, in qualche modo insufficiente: ἅπαντα γὰρ ἢ παρ’ Ἑλληνισι θεολογία τῆς Ὀρφικῆς ἐστὶ μυσταγωγίας ἔκγονος<sup>62</sup>. Una indicazione preziosa ci viene, oltretutto, dalla nota sezione della *Teologia platonica* che si misura con i modi d’esposizione teologici<sup>63</sup>. Notoriamente, Proclo vi distingue quattro τρόποι διδασκαλίας: simbolico e mitico, immaginifico, scientifico e dialettico, divinamente ispirato. Di questi, il primo metodo è proprio di Orfeo, il secondo di Pitagora, il terzo di Platone, il quarto dei teurghi – con la precisazione che Platone si è servito in luoghi diversi di tutti i τρόποι. Ora, vero è, come afferma lo stesso Proclo, che nel *Fedro* Socrate rivela pensieri misterici περὶ θεῶν in maniera divinamente ispirata: anche Ermia, in più luoghi, lo conferma. Tuttavia, è altresì vero, ed è questo il punto fondamentale, che Socrate nel *Fedro* non compie un rituale materiale come un teurgo, pur essendo, come questi, divinamente ispirato e ὑπὸ θεῶν κινούμενος. Piuttosto, egli fa ricorso al μῦθος palinodico che δι’ εἰκόνων svela la gerarchia divina. Questo passaggio è di valore. Socrate è ispirato alla maniera di un teurgo, sì, ma esplica la sua ispirazione alla maniera orfica e pitagorica, non caldaica.

Insomma, Ermia sembrerebbe piuttosto interessato a configurare una concezione di teurgia che, sminuendo la significanza della ritualità materiale, avrebbe potuto essere accolta in una città a maggioranza cristiana, senza turbare oltre misura la sensibilità delle attente autorità cittadine: di qui, la preferenza accordata all’Orfismo sul Caldaismo. In effetti, la teurgia di Giamblico, pur essendo stata accolta dai filosofi successivi, fu da questi variamente declinata a seconda delle proprie esigenze. Come Ermia, a nostro avviso, integra la teurgia giamblichea al contesto religioso della sua città, Alessandria, così Proclo integra la teurgia

---

*Note* di Ermia esse tutte sono presenti e in accordo le une con le altre, mentre gli unici grandi assenti sono precisamente quegli *Oracoli* dai quali i Platonici, e su tutti Proclo, traevano istruzioni teurgiche.

<sup>61</sup> ATHANASSIADI 2015, p. 139.

<sup>62</sup> Procl., *TP*. 1, 5, p. 12, 26-27 S.-W.

<sup>63</sup> Cfr. Procl., *TP*. 1, 4, p. 9, 23-20 S.-W.

giamblichea all'interno del suo innovativo e sistematico impianto metafisico<sup>64</sup>: insomma, non si trattò mai di una semplice eredità da accettare, bensì di un ricco patrimonio da gestire<sup>65</sup>. Contrariamente al caso di Ermia, del resto, il ritualismo di Giamblico fu conservato ad Atene, da Proclo sino a, significativamente, Damascio<sup>66</sup>: è quest'ultimo a informarci, ad esempio, del fatto che Proclo e il suo maestro Isidoro si impegnassero in *Χαλδαϊκὰ ἐπιτηδεύματα*<sup>67</sup>. Ora, è facile immaginare che Ermia, professore ufficiale di filosofia platonica, si sia tenuto ben lontano dal diffondere un tipo di ritualità segnatamente ateniese: nessun bagno mensile nel mare di Alessandria, insomma, secondo la regola dei *καθαρμοί* orfico-caldaici praticati da Proclo ad Atene<sup>68</sup>, il quale, nella sua *Teologia platonica*, del resto, auspicava di compiere l'iniziazione non solo con discorsi filosofici ἀλλ'ἔργοις<sup>69</sup>. Tanaseanu-Döbler rileva l'esistenza di una certa «flexibility» fra i filosofi neoplatonici nell'approcciarsi al tema della ritualità teurgica e di Ermia giunge ad affermare, significativamente, che egli «does not exhibit any interest in the 'barbarian' theology and theurgy of the Oracles»<sup>70</sup>: ci sembra lecito quantomeno tentare di giustificare tale flessibilità, in generale, e tale disinteresse, nel caso

<sup>64</sup> Cfr. TROUILLARD 1972, p. 173.

<sup>65</sup> Il Platonismo di Ermia, ci teniamo a sottolineare, è, infatti, un Platonismo *giamblicheo* e *teurgico*, in cui la possessione e l'ispirazione giocano un ruolo fondamentale, come si evince con chiarezza soprattutto dalle prime pagine del libro II del *Commento*: come rilevano precisamente BALLÉRIAUX 1989 e MANOLEA 2013, l'ispirazione divina può, infatti, investire, secondo Ermia, tutte le sei parti dell'anima (ἐν, διάνοια, δόξα, φαντασία, θυμός, ἐπιθυμία), pur essendo al suo massimo grado (Herm., *In Phaedr.* 91, 18: ὁ κυρίως ἐνθουσιασμός) soltanto quando attiva l'uno di essa (su questa divina componente dell'anima umana cfr. *infra* § 1.3.4.2.). Inoltre, come ricorda ATHANASSIADI 2006, p. 41, Giamblico stesso deprecava *en des termes virulents* sedicenti tecnici del soprannaturale: Ermia, insomma, poteva prendere le distanze dai Platonici del *Serapeum* e, insieme, dirsi un Platonico giamblicheo. Annotiamo, poi, che come, secondo Giamblico, il vero teurgo è superiore a ogni νόμος particolare, così Ermia deprecava coloro che praticano riti secondo leggi patrie, *ipso facto* particolari e limitate: cfr. Iambli., *Myst.* 5, 22, p. 231, 2-5 S.-S.-L. Cfr. SHAW 1995, p. 210: «This may have put him [*scil.* il teurgo] “above all law” and free from the specific requirements of any tradition, yet since the theurgist became an embodiment of the law, it is more likely that he would have been subject to all traditions that preserved the divine *arithmoi*, for in them he would have recognized and experienced divine authority».

<sup>66</sup> Cfr. ATHANASSIADI 2007, p. 285: «An important item of Iamblichanism was the profession of cult and ritual. As ‘the hierophant of the entire world’, Proclus did not tire of expressing both in private and in public his religious fervor towards both the traditional Graeco-Roman gods and the ethnic deities of the Hellenistic *oecoumene*. He prayed every day at dawn and dusk, visited the shrines of the gods on appointed days, dedicated religious hymns to universal and regional gods alike, and revived local cults at home and abroad (*V. Procli* 15, 19, 29, 32, 36). In promoting pagan oecumenism through an intense and dangerous personal campaign, he certainly upheld the Iamblichan model of piety. His example was followed by both Isidore and Damascius. The latter in particular boosted the Proclean programme by harking back to Iamblichan methods of popularization [...]». Cfr. BRISSON 2017, p. 220.

<sup>67</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 59 *apud* Sud., s. v. *Χαλδαϊκοῖς ἐπιτηδεύμασι* 12, 1-6.

<sup>68</sup> Cfr. Marin., *Vit. Procl.* 18. Sulle attività teurgiche di Proclo, definito da SAFFREY 1981b, p. 165 un vero *thaumaturge*, cfr. Marin., *Vit. Procl.* 28, su cui cfr. TANASEANU-DÖBLER 2013, pp. 264-265. Secondo DIGESER 2010, p. 595, Proclo «taught and lived the Iamblichean ideal»; cfr. SAFFREY-WESTERINK 1968, pp. XX-XXI.

<sup>69</sup> Cfr. Procl., *TP.* 4, 26, p. 220, 21-23 S.-W.

<sup>70</sup> Cfr. TANASEANU-DÖBLER 2013, p. 264.



particolare di Ermia, alla luce del diverso contesto sociale in cui questi filosofi erano immersi durante la loro attività di insegnamento.

Per riprendere, ad esempio, il precedente confronto tra l'approccio di Proclo e quello di Ermia alla palinodia socratica, è davvero significativa, e meritevole di maggior attenzione da parte della critica, l'esegesi dell'immagine dell'anima umana che solleva il solo capo al di là della volta celeste<sup>71</sup>. Ermia ripete per ben due volte che ἡ τοῦ ἡνιόχου κεφαλή indica la parte più alta e intellettuale dell'anima; Platone sosterebbe che, mentre gli dèi hanno perennemente attiva questa parte, vi è, invece, grande differenza tra le anime umane, le quali, in base alla frequenza e costanza con le quali sono capaci di attivarla, possono essere suddivise in tre classi distinte<sup>72</sup>. Ora, Proclo, mostrando tutt'altra sensibilità, fa dell'immagine platonica una traduzione dell'atto sacramentale dell'*enterrement symbolique* praticato e prescritto dai teurgici<sup>73</sup>:

«Et en effet, l'initiation et l'époptie sont les *symboles* du silence indicible et de l'union avec les intelligibles par le moyen des visions mystiques. Et maintenant voici le plus admirable de tout : les théurges ordonnent d'enterrer le corps à l'exception de la tête au cours de la plus secrète des initiations ; or c'est cela même que Platon nous a dit sous la motion des dieux eux-mêmes [...] ; et c'est en élevant *la tête de notre cocher vers le lieu extérieur* que nous nous emplissons des mystères de là-haut et du silence intelligible»<sup>74</sup>.

Se davvero Siriano fosse l'autore del *Commento al Fedro* o se davvero Ermia avesse riportato *expressis verbis* l'esegesi del maestro – senza alcuna modifica, ivi comprese eventuali *sottrazioni* –, sarebbe davvero curioso constatare l'assenza nelle *Note* di un riferimento al Caldaismo, traccia così lampante dell'accordo fra Platone e gli *Oracoli caldaici* secondo il manifesto di Siriano<sup>75</sup>, riflesso icasticamente nel

<sup>71</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 248a2-3: ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἕξω τόπον τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλὴν.

<sup>72</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 164, 1 – 165, 9.

<sup>73</sup> Cfr. SAFFREY 1981b, p. 166. “Atto sacramentale” è citazione da LEWY 2011, p. 204 a commento del luogo procliano.

<sup>74</sup> Procl., *TP.* 4, 9, p. 193, 14-5 S.-W. Per una bibliografia sul rito dell'*ensevelissement*, di cui Proclo è l'unico testimone, cfr. SAFFREY – WESTERINK 2003, pp. 135-136; il rito teurgico è ampiamente commentato da HOFFMANN 2017.

<sup>75</sup> Cfr. HOFFMANN 2006, p. 603: «This latter treatise [scil. l'*Accordo*] seems to have expounded the exegetical program that held sway in the Neoplatonic school in Athens, and doubtless also in the school of Alexandria: the rule of harmony among authorities, and of the harmony of “divine men” (Orpheus, Pythagoras, Plato) with the *Chaldaean Oracles* revealed by the gods themselves».

libro IV della *Teologia platonica* di Proclo dall'esegesi di *Phaedr.* 248a2-3<sup>76</sup>. Lewy, analizzando il passo di Proclo, non a caso, lo pone in continuità con l'esegesi di Siriano della mitica pira di Patroclo voluta da Achille, figura del teurgo caldeo che eleva l'anima dell'iniziando a mezzo di riti misterici<sup>77</sup>: il sotterramento dell'iniziando, a eccezione della testa, e le successive invocazioni avrebbero fatto parte di un unico rituale di iniziazione teurgica, precisamente quello dell'ἀπαθανatismός, la divinizzazione dell'anima<sup>78</sup>.

D'altronde, nell'attitudine ermiana verso la ritualità caldaica andrà, senza dubbio, individuato un ulteriore motivo alla base della freddezza di Damascio<sup>79</sup>. Quest'ultimo, come si è visto, negava a Ermia la qualifica di γενναῖος ζητητής τῆς ἀληθείας, la stessa qualifica che, invece, egli assegnava al maestro alessandrino di Isidoro, Serapione, il quale, spregiando i tecnicismi filosofici, consacrava tutto se stesso alla ritualità e agli scritti orfici<sup>80</sup>. La medesima attitudine di Ermia sarà ereditata da suo figlio, Ammonio, noto bersaglio della critica damasciana<sup>81</sup>, ovvero, qualora si accolga la tesi secondo cui il patto con Pietro Mongo costrinse Ammonio ad astenersi dalle pratiche teurgiche, nonché dal relativo insegnamento delle stesse<sup>82</sup>, da questi recepita forzosamente: insomma, le autorità cittadine potrebbero aver coartato Ammonio alla paterna moderazione, quella stessa moderazione che

<sup>76</sup> HOFFMANN 2017, p. 860 parla di un «exemple remarquable de la συμφωνία entre Platon et la tradition caldaïque, conformément au programme tracé par Syrianus et fidèlement exécuté par Proclus». Lo stesso discorso è, d'altronde, valido allorché si considera l'assenza nel *Commento* di riferimenti, presenti, invece, in Proclo, all'Eros-laccio infuocato (πῦρ συνδέσμιον) degli *Oracoli caldaici*, benché, come Ermia stesso ammette, Eros giochi un ruolo fondamentale all'interno del *Fedro* platonico, dove, anzi, ne è considerata la ἐνέργεια εἰς τὸν κόσμον καὶ τὰς ψυχάς; cfr. Herm., *In Phaedr.* 13, 18-19.

<sup>77</sup> Cfr. LEWY 2011, pp. 205-206.

<sup>78</sup> Inoltre, il sacrificio di dodici Troiani per i funerali di Patroclo, anima ἡγεμονική, è un simbolo e un'allusione alle dodici schiere di *Phaedr.* 246e4-247a4, seguito di Zeus ὁ μέγας ἡγεμών: cfr. Procl., *In Rep.* 1, 153, 2 – 153, 20 K., su cui cfr. HOFFMANN 2017, pp. 882-883. HOFFMANN 2017, pp. 884-885 giudica non *probant* la tesi di Lewy e fa notare quanto segue: «Dans le premier cas (*In Rem Publicam*), le corps périssable (= τὸ φαινόμενον ὄχημα) est détruit radicalement par le feu, tandis que le «véhicule plus divin», purifié, retourne vers sa λήξις originelle et que l'âme souveraine de Patrocle reçoit la garde d'honneur qui lui revient. Le rituel est sotériologique. Dans l'autre cas (*Théol. Plat.* IV, 9), il y a un enterrement (θάπτειν) qui ne correspond que symboliquement à la destruction du corps et à la séparation libératrice de l'âme». Ai fini del nostro argomento, non è, in realtà, centrale stabilire un legame forte tra i due riti, quanto, piuttosto, enfatizzare l'estraneità di Ermia rispetto a essi, per quanto fosse proprio il *Fedro*, il suo oggetto di commento, a dare sostegno testuale *platonico* alle dottrine caldaiche. In ogni caso, ci sembra che la ricostruzione di Hoffmann sia più convincente di quella di Lewy.

<sup>79</sup> Il maestro di Damascio, Isidoro, secondo FOWDEN 2005, p. 159, «was a theurgist in the tradition of Iamblichus, Syrianus and Proclus».

<sup>80</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 37 *apud Sud.*, s. v. Σεραπίων 116, 18-21: ζητητικὸς δὲ ὢν τῆς ἀληθείας καὶ φύσει θεωρητικὸς οὐ περὶ τὰ τεχνικότερα τῆς φιλοσοφίας ἤξιου διατρίβειν, ἀλλὰ τοῖς ἀδρότεροις καὶ ἐνθουσιαστικωτέροις νοήμασιν ἐνεφύετο.

<sup>81</sup> Cfr. ATHANASSIADI 1999, p. 30.

<sup>82</sup> Cfr. HADOT 2015, p. 21, la quale, nondimeno, non crede che Ammonio occupasse una cattedra ufficiale, bensì che operasse privatamente all'interno del circolo di Orapollo (p. 23).

aveva dato quali frutti l'elezione di Ermia, anziché di Ierocle, alla cattedra alessandrina, il privilegio economico a Edesia, la successione dello stesso Ammonio<sup>83</sup>.

Aggiungiamo un particolare di non scarso valore, a nostro avviso. Finora abbiamo presentato la “dottrina teurgica” degli Σχόλια in maniera sistematica, presentandone, vale a dire, con la maggior chiarezza possibile le articolazioni interne, le gerarchie, il valore assiologico. Tuttavia, questa delineazione è il frutto di uno sforzo di sistematizzazione a partire da un materiale caoticamente disposto, forse impossibile se Anne Sheppard non avesse aperto la strada col suo contributo del 1982. In realtà, Ermia presenta la terza forma, quella aulica, di teurgia come la *sua* risposta a un interrogativo di Proclo, secondo la nostra interpretazione. In altre parole, è stato l'intervento indagatore di Proclo a indurre, prima, Siriano a una risposta nebulosa e, poi, Ermia ad apportare chiarezza su un nodo teorico “caldo”. Questa circostanza ci permette di formulare la seguente osservazione. Quello che Ermia avrebbe propalato ai suoi studenti, riformulando l'interrogativo di Proclo e chiarendo la risposta di Siriano, è una dottrina che non era ancora pacifica ad Atene negli anni '30 del secolo. Il nostro punto, altrimenti detto, è che la “dottrina teurgica”, così come da noi presentata, era ancora *in fieri* ad Atene quando Ermia era studente di Siriano, ma, per il fatto stesso di essere stata presentata per iscritto, successivamente, essa rappresentò ad Alessandria un precipitato del Platonismo ateniese così come inteso, e voluto, da Ermia. Mentre, cioè, ad Atene si discuteva ancora negli anni '30 sullo *status* della τελεστική e della sua τάξις all'interno della quadripartizione delle μανίαι divine, ad Alessandria negli anni '40 e '50 Ermia presentava ormai un'idea chiara in proposito: la ritualità pagana cittadina (πολὺ γὰρ τοῦτο ἐν ταῖς πόλεσιν) è altra cosa rispetto alla ἔνθεος τελεστική.

Siamo consapevoli che una simile ricostruzione possa risultare forzata e arbitraria. Tuttavia, ancor più forzate e arbitrarie ci appaiono le valutazioni di chi preferisce obliterare di sana pianta il nome tradito dell'autore delle *Note*, Ermia di Alessandria, oppure attribuirgli pregiudizialmente un interesse, in realtà quasi inesistente, per il Caldaismo e la ritualità materiale. La filosofia di Ermia è senza

---

<sup>83</sup> Se così fosse, potremmo spingerci a immaginare che Ammonio, entrando nel circolo degli Orapollo, avesse appunto “tradito”, per così dire, la fiducia delle autorità cristiane, le quale, quindi, lo avrebbero ricondotto sulla retta via.

dubbio un Platonismo di stampo teurgico, erede di quello giamblicheo<sup>84</sup>: tuttavia, in esso assai ridotto è lo spazio concesso alla ritualità materiale, limitato forse, come si è detto, alla prima forma soltanto di teurgia<sup>85</sup>.

1.3.3.2. *L'uno dell'anima nel Commento di Ermia.*

È giunto il momento, adesso, di riprendere una questione lasciata in sospeso. Qual è l'oggetto precipuo della teurgia ispirata? Anche dalla chiarificazione di questo nodo ci sarà possibile mostrare come Ermia meriti di essere considerato come una personalità filosofica a sé, e non un semplice portaparola del maestro.

La ἔνθεος τελεστική è significata da Ermia anche con la perifrasi κατὰ τὸν ἐνθουσιασμόν, come abbiamo appena visto. In effetti, essa presuppone uno stato cognitivo *sui generis* nell'anima umana, usualmente indicato dai Platonici con il termine ἐνθουσιασμός, “ispirazione”, “follia”, “possessione”<sup>1</sup>. La porzione dell'anima capace di ospitare e vivere *davvero* questa condizione è l'ἔν τῆς ψυχῆς, l'uno dell'anima<sup>2</sup>. Diciamo “davvero” perché l'ispirazione divina, sostiene Ermia,

<sup>84</sup> TROUILLARD 1972, p. 173 parlava sagacemente dell'«école du *De Mysteriis*», alternativa a quella «des *Ennéades*».

<sup>85</sup> In questa categoria va collocata anche l'animazione delle statue, cui originariamente appartiene il nome di τελεστική: cfr. Herm., *In Phaedr.* 91, 1-17, su cui cfr. MANOLEA 2013, pp. 164-167. Su questa attività, molto diffusa sia in Età Classica sia in Età Tardoantica, cfr. UZDAVINYS 2009. Come, tuttavia, sottolineava già, significativamente a nostro avviso, BALLÉRIAUX 1989, p. 21, n. 32, «[...] il faudrait tenir compte du fait que l'enthousiasme de la statue est traité en 14 lignes seulement, alors que 89 lignes sont consacrées à l'enthousiasme de l'âme !». Insomma, Ermia conosce e riconosce tale pratica, ma non sembra darle particolare salienza. Sull'animazione delle statue e sull'incarnazione di un essere divino in un *medium* appropriato cfr. DODDS 1947; sulla terza attività teurgica, la trasformazione, cioè, di un'anima umana in un'anima divina (ἀπαθανατισμός), cfr. BOYANCÉ 1955; LEWY 2011, p. 177. Notiamo, a proposito dell'ἀπαθανατισμός, che nel *Commento* non v'è alcun riferimento a questo rituale, il quale, invece, come abbiamo visto, era, a parere di Siriano, immortalato segretamente nella cerimonia funebre di Patroclo voluta da Achille: cfr. Procl., *In Rep.* 1, 152, 7-12 K. Quel che più conta per la nostra ricerca, nondimeno, è quanto rileva più in generale sull'arte telestica BOYANCÉ 1955, vale a dire, che essa ha profonde radici già nella religiosità greca, ancor prima che nella tradizione orientale e caldaica; ne consegue che l'accoglienza da parte di Ermia di tale pratica non doveva apparire al suo uditorio come segno della sua filiazione a un paganesimo aggressivo, *qua* marcatamente teurgico, bensì, semplicemente, a una religiosità assolutamente tradizionale, greca, orfica ed egizia. TANASEANU-DÖBLER 2013, p. 264 ritiene Ermia «a fine illustration» della tesi di Boyancé: «he [*scil.* Ermia] firmly remains within the confines of Hellenic, specifically Platonic, traditional religion with his discussion of rites, not alluding to the *Chaldean Oracles* and their authors, the theurgists, in this context, although he knows them and quotes them *en passant* three times, but without commenting on them or emphasising their special religious authority [...]. Whereas Proclus brought theurgy and telestics so close together as to make them overlap and almost coincide, Hermias sticks to one strand of literary tradition which features Plato and Orphism and does not exhibit any interest in the 'barbarian' theology and theurgy of the *Oracles*». Sulla “teurgizzazione” giamblichea di pratiche preesistenti, come l'idromanzia, cfr., ad esempio, AGNOSINI 2016. Ricordiamo, infine, *per incidens* come proprio il passaggio “rischioso” sull'animazione delle statue potrebbe essere tra i motivi che spinsero Marsilio Ficino a non pubblicare la sua traduzione delle *Note* di Ermia: cfr. MORESCHINI 2020, pp. 153-154.

<sup>1</sup> Herm., *In Phaedr.* 88, 16 considera sinonimiche le forme μανία, ἐνθουσιασμός, κατοκωχή.

<sup>2</sup> Sulla stretta connessione tra dottrina teurgica e dottrina dell'uno dell'anima in Giamblico cfr. SHAW 1995, pp. 118-126.

può investire tutte le componenti dell'anima umana; nondimeno, ὁ πρῶτος καὶ κυρίως καὶ ἀληθῶς ἐνθουσιασμός è quello che coglie l'uno psichico<sup>3</sup>. Quale esempio di ispirazione della διάνοια Ermia propone l'invenzione di scienze e teoremi, di ispirazione di δόξα e φαντασία la scoperta di arti e la produzione di opere incredibili (è il caso della scultura di Fidia), di ispirazione del θυμός la prodezza guerriera. Ancora più singolare è l'ispirazione dell'ἐπιθυμία, per cui Ermia propone il caso di chi, malato, mangia per desiderio qualcosa che la ragione pur gli sconsigliava di mangiare e, ἐξ παραδόξου, guarisce<sup>4</sup>. Tuttavia, nessuna di queste forme d'ispirazione può essere assiologicamente eguagliata all'ispirazione dell'uno. In effetti, l'ἕν va considerato come un varco, una porta d'accesso nell'anima umana perché il divino si manifesti in essa; si tratta di un dono, di un lascito generoso del divino, giacché, grazie a questa dote, il contatto, il legame tra l'ἐνταῦθα e l'ἐκεῖ rimane, potenzialmente, salvaguardato; è in questo luogo dell'anima, infatti, che si realizza la θεοκρασία, nella misura in cui l'anima umana è, in quei momenti, pervasa dal dio. Gregory Shaw ci spiega la necessità di porre l'uno nell'anima:

«Because the soul carried the presence of the One it had the capacity to rise above itself, be homologized to the cosmos and united with its divine cause. The fact that the soul possessed correspondences to the entire cosmos meant that, like the cosmos, it possessed a principle that preceded its multiplicity. Iamblichus called this principle “the one of the soul” [...]»<sup>5</sup>.

Come ottenere l'attivazione di questa preziosa porzione dell'anima? Secondo le *Note al Fedro*, sono a questo fine necessarie tutte le forme di follia divina, la teologia, ogni branca della filosofia: tali elementi sono resi una unità da Amore e sono ricompresi nella ἔνθεος τελεστική.

Più in particolare, Ermia sembra postulare due momenti distinti e successivi. Il primo consiste in una fase di preparazione all'attivazione, il secondo all'unione in atto dell'uno con gli dèi: presiedono a questi due momenti Apollo e Amore, rispettivamente. Ermia afferma che la possessione apollinea (ἀπολλωνιακή κατοκωγή) fa rivolgere tutte le molteplici potenze dell'anima e l'anima stessa, nella

<sup>3</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 89, 14-15.

<sup>4</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 89, 14-33.

<sup>5</sup> SHAW 1995, p. 118.

sua interezza, al proprio uno: anzi, sarebbe stato chiamato “Apollo” proprio nella misura in cui egli conduce l’anima dai molti all’uno (ἀπὸ τῶν πολλῶν ἐπὶ τὸ ἓν ἐπανάγων τὴν ψυχὴν)<sup>6</sup>. Dunque, l’unificazione dell’anima ha bisogno dell’aiuto divino, nella misura in cui l’anima possiede quell’uno proprio perché trae parte del suo essere ἐκ θεῶν<sup>7</sup>: e, in effetti, secondo il dettame di Giamblico, l’unione divina non avviene tra il mortale e il divino, bensì essa consiste nell’unione del divino col divino (αὐτὸ τὸ θεῖον πρὸς ἑαυτό), vale a dire, della porzione divina dell’anima umana col divino<sup>8</sup>. Dunque, il prodotto finale della possessione apollinea è un’“anima unificata”: ἡ ἡνωμένη ψυχὴ<sup>9</sup>. In altre parole, il dio Apollo farebbe della molteplicità un’unità e, in questo modo, renderebbe l’anima “uno” cosicché quest’uno individuale possa unirsi ai sommi intellegibili. Tuttavia, quella apollinea è un’opera entusiastica di preparazione, non di effettiva unione: Apollo, cioè, raccoglie in unità tutte le parti dell’anima, perché questa si identifichi col proprio uno. Fa seguito alla possessione di Apollo la possessione finale di Amore. Amore, infatti, raccoglie (παραλαβοῦσα) quest’anima unificata e mette in contatto l’uno di essa con gli dèi, con la bellezza intellegibile e con l’uno degli dèi: in questo modo, la potenzialità dell’uno umano è attualizzata in una estasi erotica. Ancora una volta, l’unione col divino, φύσις dell’uno, non può essere ottenuta se non con l’aiuto divino, tramite Amore e l’illuminazione entusiastica<sup>10</sup>. I verbi impiegati di Ermia per descrivere i due momenti, l’entusiasmo apollineo e quello erotico, sono συνεγείρειν e συνάπτειν/ἐνοῦσθαι, rispettivamente: *risveglio* e *contatto/unione*. In effetti, la possessione erotica è ritenuta da Ermia l’ultima forma di possessione per l’anima che intende compiere l’ἄνοδος e l’ἀποκατάστασις nel Bene, causa finale dell’entusiasmo dell’uno<sup>11</sup>.

Ora, è nostra ipotesi che l’attivazione dell’uno, l’identificazione dell’anima con esso corrisponda all’attivazione del σύμβολον noetico per eccellenza e, in

<sup>6</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 94, 8-13. Sulla funzione unificatrice di Apollo cfr. Procl., *In Crat.* 174, 99, 7-8; 176, 100, 27-28; 101, 8 ss. Pasquali.

<sup>7</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 89, 1-10 (Καθὸ μὲν οὖν ἐκ θεῶν ὑφίσταται, ἔχει τὸ ἓν): nella misura in cui, invece, essa trae il suo essere dall’Intelletto, essa possiede una “componente intellettiva” (καθὸ δὲ ἐκ νοῦ ὑφίσταται, ἔχει τὸ νοερόν); nella misura in cui, infine, essa dà essere a se stessa, essa possiede il pensiero discorsivo (καθὸ δὲ καὶ ἑαυτὴν ὑφίστησιν, ἔχει τὸ διανοητικόν).

<sup>8</sup> Cfr. Iamb., *Myst.* 1, 15, p. 46, 3 – p. 47, 4 S.-S.-L.

<sup>9</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 94, 8-13.

<sup>10</sup> L’attività di Eros è, infatti, εἰς τὸ ἓν τὸ τῶν θεῶν ἀνάγειν πάντα e, insieme, εἰς τὸν ἀγαθὸν ἀνάγειν πάντα: cfr. Herm., *In Phaedr.* 95, 12-13; 96, 2.

<sup>11</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 90, 14; 92, 9-12.

quanto tale, sia il risultato dell'applicazione della cosiddetta teurgia noetica, rituale ma non materiale: una forma di teurgia superiore (ἔνθεος) che non si esplicherebbe a mezzo di σύμβολα materiali ed esterni, bensì di σύμβολα immateriali e interni, come i numeri e i processi matematici, culminando nell'attivazione del σύμβολον psichico, l'uno, recante l'ἴνδαλμα τοῦ ὑπερουσίου ενός<sup>12</sup>.

Ermia ritiene che sia il Socrate stesso della palinodia a menzionare, sotto il velo di un'immagine, l'uno dell'anima, precisandone la funzione. Riportiamo di seguito, allora, *Phaedr.* 247c4d1:

«La cosa sta in questo modo, perché bisogna avere il coraggio di dire il vero, specialmente se si parla della verità. L'essere che realmente è, senza colore, senza figura e non visibile, e che può essere contemplato solo dalla guida dell'anima, ossia dall'intelletto [ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ], e intorno a cui verte la conoscenza vera, occupa questo luogo»<sup>13</sup>.

Esiste un problema testuale circa la *tournure* ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ. Innanzitutto, la lezione originale dei manoscritti del *Fedro* e delle *Note al Fedro* è θεατῇ, in luogo di θεατή: tuttavia, posta l'inintelligibilità del dativo θεατῇ, la correzione θεατή è ritenuta pacifica e non trova alcuna obiezione<sup>14</sup>. Il vero nodo cruciale, invece, sta nel termine νῶ. Come si evince dalla traduzione di Giovanni Reale, tale termine fa da specificazione, da glossa, per così dire, all'immaginifico κυβερνήτης del mito platonico, chiarendo che tale figura non rappresenta altro che l'intelletto dell'anima. Ora, Ermia non leggeva affatto nel suo testo il nevralgico νῶ e, trovandosi di fronte alla frase ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ, si vide costretto a specificare cosa fosse il κυβερνήτης, ovvero, meglio, a quale parte dell'anima umana esso corrispondesse. Leggiamo l'esegesi dell'Alessandrino:

«Il divino Giamblico intende per “guida” l'uno dell'anima, mentre per “auriga” l'intelletto di questa. [Socrate dice] *che può essere contemplato* non nel senso che

<sup>12</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 88, 29-30.

<sup>13</sup> Plat., *Phaedr.* 247c4-d1: ἔχει δὲ ὧδε – τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα – ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον.

<sup>14</sup> In realtà, DILLON 1997 e FINAMORE 2017 accolgono la lezione θεατῇ, restituendo la traduzione «to the pilot of the soul that alone sees it». Siamo più vicini, da questo punto di vista, alla lettura di VAN DEN BERG 1997, p. 153, il quale trova la suddetta forma «very hard to explain». Si esprimono a favore della forma al nominativo anche SAFFREY – WESTERINK 2003, p. 147, n. 1. In ogni caso, come nota lo stesso FINAMORE 2017, p. 230, il senso dell'affermazione platonica è lo stesso, a prescindere dalla lezione accettata.

### 1.3.3.2. *L'uno dell'anima nel Commento di Ermia*

esso<sup>15</sup> [*scil.* l'uno dell'anima] coglie l'intelligibile, di cui si fa qui parola, come se fosse altro da esso, bensì nel senso che a esso è unito e, in questo modo, da esso trae beneficio. Questo passo chiarifica, infatti, che la guida è più perfetta, per così dire, dell'auriga e dei cavalli: l'uno dell'anima, in effetti, è, per sua stessa natura, unito agli dèi [τὸ γὰρ ἐν τῆς ψυχῆς ἐνοῦσθαι τοῖς θεοῖς πέφυκεν]<sup>16</sup>. Di nessun valore, del resto, è l'obiezione mossagli [*scil.* a Giamblico] da parte di chi fa notare che Platone, proseguendo nel suo discorso, dica *ora, siccome la ragione di un dio è nutrita da una intelligenza e da una scienza pura*. A questa obiezione, infatti, si risponderà che ciascuna facoltà conoscitiva [*scil.* dell'anima] riceve un nutrimento a essa adatto: il pensiero discorsivo in maniera scientifica e proposizionale, l'intelletto in maniera intellettuale, l'uno di essa in maniera divina [θεῖως]<sup>17</sup>.

«Giustamente, poi, ha aggiunto *solo dalla guida*. Nel *Timeo*, infatti, dal momento che parlava in maniera generale dell'intelligibile *lato sensu*, ha detto: *è concepibile con l'intelligenza mediante il ragionamento*<sup>18</sup>. Qui, invece [*scil.* nel *Fedro*], dal momento che il discorso [verte] segnatamente sugli intelligibili più sommi, ha detto *che può essere contemplato solo dalla guida dell'anima*: l'uno dell'anima, infatti, ha la possibilità di unirsi agli intelligibili apicali [τὸ γὰρ ἐν τῆς ψυχῆς τοῖς ἄκροις νοητοῖς ἐνοῦσθαι δύναται]. In effetti, anche se l'intelletto attivo, il quale la [*scil.* l'anima] trascende, è in eterna contemplazione degli enti, tuttavia esso non ha nulla a che vedere con le nostre anime perché [l'intelletto attivo] ci appartiene soltanto nel momento in cui noi ci volgiamo verso di esso<sup>19</sup>. Ciò che, invece, appartiene

---

<sup>15</sup> DILLON 1997 *ad loc.* traduce «the term 'spectator' is used non to signify that...», mentre FINAMORE 2017 «By "the one who sees" [he means]», *scil.* Giamblico. Ci sembra può adatta, considerato il testo greco, la resa di Dillon, intendendo Socrate/il *Fedro* stesso il soggetto/il complemento d'agente della frase.

<sup>16</sup> Il testo di Ermia fin qui riportato corrisponde a Iambl., *In Phaedr.* fr. 6 Dillon.

<sup>17</sup> Herm., *In Phaedr.* 157, 7-16: Ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος κυβερνήτην τὸ ἐν τῆς ψυχῆς ἀκούει· ἡνίοχον δὲ τὸν νοῦν αὐτῆς· τὸ δὲ θεατὴρ οὐχ ὅτι καθ' ἑτερότητα ἐπιβάλλει τούτῳ τῷ νοητῷ, ἀλλ' ὅτι ἐνοῦται αὐτῷ καὶ οὕτως αὐτοῦ ἀπολαύει· τοῦτο γὰρ δηλοῖ τὸν κυβερνήτην τελειότερόν τι τοῦ ἡνίοχου καὶ τῶν ἵππων· τὸ γὰρ ἐν τῆς ψυχῆς ἐνοῦσθαι τοῖς θεοῖς πέφυκεν. Οὐδὲν δὲ πρὸς αὐτὸν ἢ ἐνστασις, εἴ τις λέγοι τὸν Πλάτωνα παρακατιόντα λέγειν ὅτι ἄτε οὖν θεοῦ διάνοια νῶν τε καὶ ἐπιστήμη ἀκήρατος τρεφομένη· ῥηθήσεται γὰρ πρὸς τοῦτο ὅτι ἕκαστον οικείως τρέφεται, καὶ ἡ διάνοια ἐπιστημονικῶς καὶ διανοητικῶς, καὶ ὁ νοῦς νοερῶς, καὶ τὸ ἐν αὐτῆς θεῖως.

<sup>18</sup> Plat., *Tim.* 28a1-2.

<sup>19</sup> Questa concezione del rapporto tra anima e intelletto è puramente giamblichea e rinvenibile nei frammenti del filosofo siro di commento al *Timeo*, soprattutto il fr. 87 Dillon: cfr. FINAMORE 2018, pp. 377-378, il quale conclude che, secondo Giamblico, «the human soul had no intellect of its own, but only a capacity toward intellectual thought». Si tratta della κατὰ νοῦν διάθεσις, disposizione intellettuale, di cui Giamblico, dell'intelletto dionisiaco, *qua* parziale e molteplice, di cui Proclo: cfr. Iambl., *De an.* 51 Martone; Procl., *In Crat.* 133, 1-2 P.



primariamente all'anima<sup>20</sup>, vale a dire, il suo uno, prova propriamente l'entusiasmo soltanto quando vede *la Pianura della Verità*<sup>21</sup>.

L'uno dell'anima è un'innovazione giamblichea apportata alla psicologia e alla epistemologia platoniche: com'è noto, il punto più alto della linea epistemica della *Repubblica* è occupato dal νοῦς. Problemi legati all'accettazione della dottrina plotiniana dell'anima non discesa<sup>22</sup> hanno spinto Giamblico a postulare una nuova porzione dell'anima, capace di realizzare la ἕνωσις τοῖς θεοῖς: di qui, l'uno dell'anima<sup>23</sup>.

Come fare, però, a dare paternità platonica a un concetto assente nei dialoghi? La risposta è: ἐξήγησις. In questa congiuntura, in effetti, è possibile osservare la finezza ermeneutica di Giamblico, al quale non sfugge come Socrate, nella palinodia, menzioni sia un "auriga" (ἡνίοχος) sia una "guida" (κυβερνήτης). Quella che in Platone, con ogni probabilità, era una semplice *variatio*, significante la medesima entità, l'intelletto<sup>24</sup>, viene sfruttata da Giamblico per inventire nel testo platonico stesso la sua innovazione psico-epistemica<sup>25</sup>. Così, mentre l'auriga dell'anima è immagine dell'intelletto (ἡνίοχος = νοῦς), la guida dell'anima è immagine dell'uno (κυβερνήτης = ἕν). L'uno dell'anima, allora, si configura quale la parte più alta dell'anima umana, nella misura in cui essa e la divinità non sono entità discrete, allotrie, bensì naturalmente congiunte. Se, allora, al pensiero discorsivo si confà l'analiticità, all'intelletto l'intuitività, quale sarà il carattere proprio dell'uno? Ermia non può offrirci di meglio che un avverbio: θεῖως. Una

<sup>20</sup> «Ciò che appartiene primariamente all'anima» è la *tournure* a nostro avviso più vicina al significato del sintagma ἡ ὑπαρξις τῆς ψυχῆς, che altri traducono con *son existence pure*: così SAFFREY – WESTERINK 1968 su Procl., *TP*. 1, 3, p. 6, 4 S.-W. La ὑπαρξις è il principio primo di qualunque entità, ciò che la costituisce prima di ogni altra cosa, benché non corrisponda alla sua οὐσία: esattamente come l'Uno, pur appartenendo primariamente a tutte le ipostasi, non costituisce la οὐσία di alcuna di esse. Su questo punto cfr. SHAW 1995, pp. 118-119.

<sup>21</sup> Herm., *In Phaedr.* 158, 24 – 159, 1: Καλῶς δὲ τῷ κυβερνήτῃ τὸ μόνῳ προσέθηκεν· ἐν μὲν γὰρ Τιμαίῳ ἐπειδὴ ὀλοσχερῶς περὶ παντὸς τοῦ νοητοῦ ἐλέγετο εἶπε· νοήσει μετὰ λόγον περιληπτόν· ἐνταῦθα δὲ ἐπειδὴ περὶ τῶν κυρίως ἀκροτάτων νοητῶν ὁ λόγος ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ εἶπε· τὸ γὰρ ἐν τῆς ψυχῆς τοῖς ἄκροις νοητοῖς ἐνοῦσθαι δύναται. Εἰ γὰρ καὶ ὁ ἐνεργεῖα νοῦς ὁ ὑπεριδρυμένος αὐτῆς αἰεὶ θεᾶται τὰ ὄντα, ἀλλ'οὐδὲν τοῦτο πρὸς τὴν ἡμῶν ψυχὴν· ἡμῶν γὰρ ἐστὶν ὅταν πρὸς αὐτὸν στραφῶμεν· ἢ δὲ ὑπαρξις τῆς ψυχῆς, ὃ ἐστὶ τὸ ἐν αὐτῆς, κυρίως τότε ἐνθουσιᾷ, ὅταν τὸ τῆς ἀληθείας ἴδη πεδίον.

<sup>22</sup> Cfr. *infra* § 2.1.2.

<sup>23</sup> Cfr. SHAW 2003, p. 66: «*what Plotinus came to identify with as his own undescended soul, Iamblichus left as the property of the gods to be received – in ecstatic exchange – in theurgic ritual*» (il corsivo è dell'autore stesso).

<sup>24</sup> Così, ad esempio, DIXSAUT 2018, p. 198, la quale parla semplicemente di «cocher-intellect».

<sup>25</sup> Quanto afferma RASHED 2016, p. 492 a proposito di un'esegesi procliana è, a nostro avviso, valido anche per il nostro caso, in particolare, e per l'ermeneutica neoplatonica, in generale: «Platon n'a bien sûr aucune volonté, dans un contexte si littéraire, d'introduire une terminologie pesante».

simile strutturazione psicologica, col parallelismo onto-epistemico relativo, ha un potente addentellato teorico: la teurgia immateriale o noetica.

Si ricorderà come la ἔνδον τελεστική avesse quale suo risultato l'attivazione dell'anima νοερός: ebbene, Ermia aggiunge adesso che il nutrimento νοερός compete all'intelletto, al νοῦς, immaginificamente simbolizzato dall'ἡνίοχος. Ne segue che la ἔδνον τελεστική, avendo quale oggetto il νοῦς, è subordinata nettamente alla ἔνθεος τελεστική, avente quale oggetto l'έν, immaginificamente simbolizzato dal κυβερνήτης, a cui, in effetti, si confà il nutrimento θείως: se, infatti, la guida è più perfetta (τελειότερόν τι) dell'auriga, allo stesso modo la teurgia noetica è più perfetta di quella materiale. Quale la necessità di postulare una ἔνθεος τελεστική? L'intermittenza dell'attività dell'uno: altrimenti detto, il τότε nel testo di Ermia. L'uno dell'anima, contrariamente all'intelletto agente, non è eternamente attivo, ma solo *alle volte* (τότε)<sup>26</sup>: bisognerà pensare a una forte connessione tra la dottrina dell'έν τῆς ψυχῆς e la dottrina della ἀνθρωπίνη ἀσθένεια, ambo giamblichee, ambo ermiane<sup>27</sup>.

Continuando a raffrontare e a reciprocamente integrare la dottrina teurgica e la dottrina psicologica delle *Note* al *Fedro*, è possibile tracciare ulteriori parallelismi. La teurgia ispirata colloca in mezzo agli dèi (ἐνιδρύειν τοῖς θεοῖς), mentre l'uno dell'anima è unito (ἐνοῦται) agli intellegibili apicali. Notiamo, nondimeno, anche che, stando alla teoria stessa di Ermia, l'affermazione per cui "l'uno dell'anima è unito agli dèi" è leggermente fuorviante. In effetti, poco dopo, l'Alessandrino sembra prendere le misure e afferma che l'uno dell'anima *ha la possibilità di* unirsi (ἐνοῦσθαι δύναται) agli intellegibili sommi o apicali. È nell'attualizzazione di tale facoltà che interviene la teurgia ispirata, la quale colloca l'uno dell'anima in mezzo agli dèi, attualizzandone la natura: τὸ γὰρ έν τῆς ψυχῆς ἐνοῦσθαι τοῖς θεοῖς πέφυκεν<sup>28</sup>. La ritualità di tale teurgia si risolve, quindi,

<sup>26</sup> Herm., *In Phaedr.* 89, 16-17 afferma che l'uno dell'anima assomiglia alle volte (έν τῷ ἄλλῳ χρόνῳ) a un'entità quiescente e addormentata (παρειμένῳ καὶ καθύδοντι).

<sup>27</sup> Cfr. SHAW 1995, p. 123: «The embodied soul was incapable of returning to the gods of its own power and needed their aid to reach them». Ciò che Shaw implica con l'aggettivo *incapable* è precisamente l'ἀσθένεια umana. Sul trattamento ermiano dei motivi per cui l'anima οὐκ ἀεὶ ἐνθουσιᾷ (Herm., *In Phaedr.* 90, 17) cfr. MANOLEA 2013, pp. 163-164.

<sup>28</sup> Come breve inciso, notiamo come il sintagma ermiano ἐνιδρύειν τοῖς θεοῖς sia doppiato dal procliano ἰδρύεσθαι ἐν αὐτοῖς [scil. τοῖς θεοῖς] di *In Tim.* 1, 209, 14-15 D. RUNIA – SHARE 2008 *ad loc.* rendono la formula con *to have their foundation in them*, significando con ciò che, secondo Proclo, il fondamento ontologico di tutte le cose (1, 209, 13: πάντα τὰ ὄντα) è, in ultima analisi, negli dèi. Ci sembra interessante, allora, sottolineare come l'attività dell'uno dell'anima non sia altro che una riappropriazione del proprio fondamento ontologico, ἐν θεοῖς, sì, ma oscurato dal sensibile. Nel processo di attivazione dell'uno è assai probabile che giocasse un ruolo importante la

nell'attivazione, o, meglio, nel risveglio, del σύμβολον psichico immateriale: l'uno è risvegliato dalla divinità agente, non direttamente, certo, – ché il dio è trascendente –, bensì a mezzo dell'illuminazione – strumento di immanentizzazione del divino.

La dialettica istaurata tra la trascendenza e l'immanenza divine è sottesa allo schema causale ermiano in riferimento all'entusiasmo dell'uno<sup>29</sup>: gli dèi ne sono la causa efficiente, mentre il loro soffio (ἐπίπνοια) n'è la causa formale. Il divino illumina dall'esterno (ἔξωθεν ἐπιλάμπει), illumina rimanendo trascendente (ἐλλάμπει χωριστῶς): l'illuminazione o il soffio risolve, in questo modo, la dialettica apparentemente contraddittoria tra l'immanenza del διδόναι ἑαυτὸν e la trascendenza del χωριστός εἶναι<sup>30</sup>. La θεία ἔλλαμψις, muovendo dal veicolo luminoso divino, coglie il veicolo luminoso dell'anima umana e, grazie alla sua ricezione, l'uno torna a respirare<sup>31</sup>.

L'unione dell'uno agli dèi non è conoscenza: su questo punto è importante fare chiarezza. La conoscenza implica la discrezionalità, l'eterogeneità tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto<sup>32</sup>. Ermia, invece, spiega che la visione della guida non va intesa nel senso di un'apprensione καθ'ἐτερότητα, bensì come un'unione erotica. La stessa concezione è espressa con sicurezza da Giamblico, altrettanto attento a escludere qualsiasi forma di ἐτερότης dall'unione col divino:

«Et s'il faut dire la vérité de la connaissance, car la [connaissance] est d'une certaine manière séparée [de son objet] par une altérité. Or, au-dessus de la [connaissance] qui connaît [son objet] comme différent d'elle-même, il y a, naturel <et indissoluble>, l'entrelacement unique en sa forme, rattaché directement aux dieux»<sup>33</sup>.

---

preghiera (1, 212, 1: οὐκ ἄρα συμκρόν τι μόριον), dacché Proclo, ancora nella sua digressione περὶ εὐχῆς, aggiunge che la preghiera «establishes all which is ours in the gods» (1, 211,7-8: ὅλα τὰ ἡμέτερα τοῖς θεοῖς ἐνιδρύουσα), riprendendo la formula di Iambl., *Myst.* 5, 26, p. 238, 10 S.-S.-L. (ἐνιδρύουσα τοῖς θεοῖς). In particolare, la quinta e ultima fase dell'avvicinamento al divino è, precisamente, l'unione a esso, descritto da Proclo con le seguenti parole: τελευταία δὲ ἡ ἔνωσις, αὐτῷ τῷ ἐνὶ τῶν θεῶν τὸ ἐν τῆς ψυχῆς ἐνιδρύουσα καὶ μίαν ἐνέργειαν ἡμῶν τε ποιῶσα καὶ τῶν θεῶν, καθ'ἣν οὐδὲ ἑαυτῶν ἐσμεν, ἀλλὰ τῶν θεῶν, ἐν τῷ θεῷ φωτὶ μένοντες καὶ ὑπ'αὐτοῦ κύκλω περιεχόμενοι (1, 211, 24-28: l'enfasi è nostra).

<sup>29</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 90, 11-14.

<sup>30</sup> Cfr. Iambl., *Myst.* 3, 17, p. 139, 8 – p. 140, 4 S.-S.-L.

<sup>31</sup> Sulla divina illuminazione cfr. Herm., *In Phaedr.* 58, 33 – 59, 5; sull'αἴσθησις del veicolo luminoso dell'anima cfr. Herm., *In Phaedr.* 73, 23-25; 74, 1-2.

<sup>32</sup> L'attività secondo intelletto è separata dagli oggetti intelletti da un'alterità, l'alterità tra il soggetto intelligente e l'oggetto intelletto: δι'ἐτερότητος χωριζομένη τῶν νοουμένων (Procl., *TP.* 1, 25, p. 62, 3-4 S.-W.).

<sup>33</sup> Iambl., *Myst.* 1, 3, p. 8, 21-4 S.-S.-L.: Εἰ δὲ δεῖ τάληθες εἰπεῖν, οὐδὲ γνῶσις ἐστὶν ἢ πρὸς τὸ θεῖον συναφή. Διείργεται γὰρ αὕτη πῶς ἐτερότητι. Πρὸ δὲ τῆς ὡς ἐτέρας ἕτερον γινωσκούσης αὐτοφύης ἐστὶν <καὶ ἀδιάλυτος ἢ τῶν θεῶν ἐξηρητημένη μονοειδῆς συμπλοκή (le traduzioni del *De mysteriis* appartengono a SAFFREY – SEGONDS

Ermia definisce l'uno dell'anima come la ὕπαρξις dell'anima, vale a dire, il principio pre-essenziale e sovranoeutico dell'anima, recante traccia dell'Uno sovraessenziale (ἴνδαλμα φέρει τοῦ ὑπερουσίου ἐνός)<sup>34</sup> e, proprio in quanto ἴνδαλμα *di*, σύμβολον divino. È in virtù di tale principio che ci è dato, alle volte, di unirci agli dèi:

«D'ailleurs, il n'est pas vrai que tout dans la nature soit lié <par> la Fatalité. En effet, il existe un second principe dans l'âme, supérieur à toute nature créée<sup>35</sup>, par lequel nous pouvons nous unir aux dieux, nous tenir au-dessus de l'ordre cosmique et participer à la vie éternelle et à l'opération des dieux supracélestes. Et c'est donc grâce à ce [principe] que nous pouvons aussi nous libérer nous-mêmes»<sup>36</sup>.

L'έτέρα ἀρχή τῆς ψυχῆς di cui parla Giamblico in questo passo è, crediamo, precisamente la ὕπαρξις di cui parla Ermia, un principio ancestrale, per così dire, dell'anima, inscindibilmente a essa legato<sup>37</sup>. La sua attivazione, spiega Giamblico, consente di partecipare dell'attività degli dèi sopracelesti: si tratta di un chiaro riferimento al *Fedro*, riflesso nell'esegesi di Ermia dalla formula ἀκρότατα νοητά. Ora, la contemplazione platonica dell'intelligibile viene fatta corrispondere da Ermia, sulla scorta di Giamblico, all'attualizzazione della potenza dell'uno dell'anima a mezzo della teurgia ispirata e, aggiungiamo un nuovo tassello, alla iniziazione orfica:

«[Platone] ha chiamato *mysteri perfetti* le contemplazioni degli intelligibili: infatti, proprio come qui sulla Terra non tutti gli uomini divenivano *epoptai*, bensì [soltanto] alcuni (i più, in effetti, riuscivano a raggiungere i primi oppure i secondi gradini [della

– LECERF 2013). Cfr. SMITH 1974, p. 84. Sulla centralità del *De mysteriis* per la comprensione della dottrina teurgica cfr. TROUILLARD 1972, p. 173; SHAW 1974, pp. 83-122; SHAW 2003, p. 54.

<sup>34</sup> Herm., *In Phaedr.* 88, 29-30.

<sup>35</sup> CLARKE – DILLON – HERSHBELL 2003 e SAFFREY – SEGONDS – LECERF 2013 preferiscono a γνώσεως dei manoscritti e di Des Places la correzione γενέσεως di Ficino e Taylor, ritenendo, i primi, «hardly appropriate to the context» la lezione dei manoscritti. Come ci è sembrato di aver mostrato, in ogni caso, l'esclusione della conoscenza ordinariamente intesa è un punto fondamentale della concezione giamblichea, ragion per cui sarebbe, a nostro avviso, possibile accogliere γνώσεως dei manoscritti e di Des Places.

<sup>36</sup> Iambl., *Myst.* 8, 7, p. 270, 2-7 S.-S.-L.: Ἀλλ'οὐδὲ πᾶν δέδεται ἐν τῇ φύσει <ὑπὸ> τῆς εἰμαρμένης, ἀλλ'ἔστι καὶ ἔτερα τῆς ψυχῆς ἀρχὴ κρείττων πάσης φύσεως καὶ γνώσεως, καθ'ἣν καὶ θεοῖς ἐνοῦσθαι δυνάμεθα καὶ τῆς κοσμικῆς τάξεως ὑπερέχειν, ἀδίου τε ζωῆς καὶ τῶν ὑπερουρανίων θεῶν τῆς ἐνεργείας μετέχειν.

<sup>37</sup> Sull'«uno»/ὕπαρξις dell'anima in Proclo cfr. STEEL 1994, pp. 96-100. Per Ermia l'uno/ὕπαρξις è certamente distinto da e superiore a l'essenza/οὐσία dell'anima, se esso è, infatti, capace di agire su di essa, rendendola ἀγαθοειδῆ: cfr. Herm., *In Phaedr.* 89, 3-4 (πρῶτον δέχεται [*scil.* τὸ ἐν] τὰ ἀγαθὰ ἐκ θεῶν καὶ ἀγαθοειδῆ ποιεῖ τὴν πᾶσαν τῆς ψυχῆς οὐσίαν). Sull'interpretazione dell'έτέρα ἀρχή dell'anima giamblichea cfr. TAORMINA 2012b (sopratt. pp. 69-70).

iniziazione], mentre soltanto alcuni erano messi a parte anche della settima iniziazione, allorché assistevano alla *epopteia* e ritrovavano il vero perfetto: *molti portano il tirso, pochi sono i Bacchi*<sup>38</sup>), allo stesso modo anche in questo luogo Platone ha detto di coloro che hanno contemplato il luogo intellegibile, gli intellegibili e le idee sopracelesti che erano iniziati ai *misteri perfetti*, come se allora, per davvero, l'anima [loro] recuperasse perfetta e immacolata la propria essenza»<sup>39</sup>.

È grazie alla esegesi testuale che a Giamblico e, poi, a Ermia è stato possibile forgiare un forte sincretismo tra Orfismo, Platonismo e teurgia: il loro *tour de force* raggiunge, per questa strada, un grado di stabilità di sistema notevole, quand'anche non sempre in modo coerente e persuasivo<sup>40</sup>. In ogni caso, ci preme sottolineare in questa sede che l'esegesi del testo platonico è stata di fondamentale importanza per l'elaborazione di questo sistema, una esegesi che, come si è visto, ha dei precipitati concettuali di importanza decisiva, pur muovendo non da brani, non da frasi (λήμματα) dei dialoghi, bensì da semplici parole (λέξεις), come κυβερνήτης e ήνίοχος.

È proprio su questa considerazione che riposa la ragion d'essere della nostra digressione sulla teurgia e sulla psicologia ermiane. Su un nodo esegetico dalla portata così notevole, come quello di *Phaedr.* 247c7-8, Ermia prende le distanze, infatti, dal maestro, Siriano, e dal condiscipolo, Proclo, secondo cui non vi è alcuna differenza tra κυβερνήτης e ήνίοχος, ambo significando il νοῦς dell'anima<sup>41</sup>.

È assai raro trovare un passo siriano che possa essere seriamente raffrontato con uno ermiano, considerato che, com'è noto, del maestro ateniese non restano che alcuni libri di commento alla *Metafisica* di Aristotele e a due trattati di Ermogene, questi ultimi di incerta paternità, per di più. Siamo, dunque, fortunati a poter

<sup>38</sup> Plat., *Phaed.* 69c8-d1.

<sup>39</sup> Herm., *In Phaedr.* 180, 1-9: *Τελέου δὲ τελετὰς ἐκάλεσε τὰς τῶν νοητῶν θεάς· ὡσπερ γὰρ ἐνταῦθα οὐ πάντες ἐπόπται ἐγένοντο, ἀλλὰ τινες (πολλοὶ γὰρ ἄχρι καὶ τῶν πρώτων ἢ τῶν δευτέρων ἴσταντο βαθμῶν, ὀλίγοις δὲ τισὶ μετῆν καὶ τῆς ἐβδόμης τελετῆς, ὅτε καὶ ἐπόπτεον καὶ τῶ ὄντι τὸ τέλειον ἀπελάμβανον· πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δὲ τε Βάκχοι), τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ Πλάτων ἔφατο ἐνταῦθα τοὺς θεασαμένους τὸν νοητὸν τόπον καὶ τὰ νοητὰ καὶ ὑπερουράνια εἶδη τελείους τελετὰς τελεῖσθαι, ὡς τῶ ὄντι τότε τῆς ψυχῆς τελείαν καὶ ὀλόκληρον ἑαυτῆς ἀπολαμβάνουσης τὴν οὐσίαν. Secondo Damasc., *Vit. Isid.* fr. 76 *apud Sud.*, s. v. Ἡραίσκος 450, 30-31, Heraiskos ἐγεγόνει βάκχος; similmente, teste Procl., *TP.* 4, 23, p. 215, 8-9 S.-W., Siriano stesso fu ὁ ὡς ἀληθῶς Βάκχος.*

<sup>40</sup> Anche da questa prospettiva è possibile misurare la distanza dei due Platonici da Plotino, il quale era tutt'altro che interessato a fornire un'esegesi a «tous les éléments du décor platonicien»: cfr. SAFFREY – WESTERINK 2003, p. XXII.

<sup>41</sup> La seguente analisi è profondamente debitrice di BERNARD 1997, pp. 13-19: cfr. anche MORESCHINI 2009, pp. 520-521.

riproporre qui di seguito un luogo del *Commento alla Metafisica* che menzioni, facendone l'esegesi, un passo del *Fedro* commentato anche da Ermia:

«Does wisdom, he [*scil.* Aristotele] says, just examine the substances of things, or essential accidents? We will say: both substances and what belongs in this way to them. For by the analytical [method] wisdom grasps the principles of being, by the divisional and definitional [method] the substances of all things, by the demonstrative inferring the essential properties of substances. This, however, is not the case with substances which are the most simple and properly speaking intelligible, for these substances are entirely that which they precisely are. For this reason they cannot be defined or demonstrated, but are grasped only by apprehension, as Aristotle often states, saying 'intellect either touched or not'<sup>42</sup>, as does the divine Plato: 'only grasped by the governing intellect of soul'<sup>43</sup>. But it is the case for intermediate substances, which can be demonstrated as regards the properties in them»<sup>44</sup>.

Siriano sta discutendo dell'oggetto proprio della σοφία: si tratta della sostanza ovvero degli accidenti essenziali ovvero di entrambi? La risposta di Siriano non lascia spazio a fraintendimenti: oggetto della sapienza sono sia la sostanza sia i suoi accidenti. Con una limitazione: le sostanze intellegibili *stricto sensu* intese (αἰ κυρίως νοηταὶ οὐσίαι). Nella misura in cui, infatti, esse sono assolutamente semplici (ἀπλούσταται), l'accidentalità non può riguardarle: queste realtà sono esattamente quello che sono (πᾶν ὅπερ εἰσὶ τοῦτό εἰσι). Fino a questo punto, una solidarietà fra Siriano ed Ermia è indiscutibile. In effetti, anche Ermia poneva una distinzione tra l'intellegibile *lato sensu*, di cui si discute nel *Timeo* (ὀλοσχερῶς τὸ πᾶν νοητόν), e gli intellegibili apicali, di cui si discute nel *Fedro* (τὰ κυρίως ἀκρότατα νοητά). E, del resto, Siriano, al momento di definire la modalità conoscitiva, lo strumento di apprensione degli intellegibili *stricto sensu* intesi, ai quali non si applica l'accidentalità, è al *Fedro* di Platone che si rivolge. Qui, tuttavia, non si può che registrare, in maniera inequivocabile, lo scarto fra maestro

<sup>42</sup> Cfr. Aristot., *Metaph.* 1051b22-30.

<sup>43</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 247c7-8. Tra l'altro, si tratta della prima citazione diretta da Platone da parte di Siriano nel suo *Commento alla Metafisica* aristotelica.

<sup>44</sup> Syr., *In Metaph.* 4, 24-34 K.: Ἡ σοφία, φησί, πότερον τὰς οὐσίας μόνας ἐπισκέπτεται τῶν πραγμάτων ἢ τὰ καθ' αὐτὰ συμβεβηκότα; φήσομεν ὅτι καὶ τὰς οὐσίας καὶ τὰ οὕτως ὑπάρχοντα, διὰ μὲν τῆς ἀναλυτικῆς τὰς ἀρχὰς τοῦ ὄντος λαμβάνουσα, διὰ δὲ τῆς διαιρετικῆς καὶ τῆς ὀριστικῆς τὰς οὐσίας τῶν πάντων θεωροῦσα, διὰ δὲ τῆς ἀποδεικτικῆς τὰ καθ' αὐτὰ ταῖς οὐσίαις ὑπάρχοντα συλλογιζομένη. Τοῦτο δὲ οὐκ ἐν ταῖς ἀπλουστάταις καὶ κυρίως νοηταῖς οὐσίαις, αἱ πᾶν ὅπερ εἰσὶ τοῦτό εἰσι (διὸ μήτε ὀριστὰι μήτε ἀποδεικτὰι γίνονται, μόνη δὲ ἐπιβολῆ θεωροῦνται, καθὰ φησιν αὐτός τε πολλαχοῦ λέγων· ὁ δὲ νοῦς εἴτε ἔθιγεν ἢ οὐ', καὶ ὁ θεῖος Πλάτων· "ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ νῶ θεατῇ"), ἀλλ' ἐν ταῖς μέσαις οὐσίαις, αἱ καὶ ἀποδεικτὰι εἰσι κατὰ τὰ ὑπάρχοντα ἑαυταῖς.

e discepolo<sup>45</sup>. Siriano, infatti, accogliendo la lezione ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ ο, meglio, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ νῶ θεατῇ di *Phaedr.* 247c7-8, considera il κυβερνήτης come l'intelletto dell'anima, capace di cogliere, per intuizione (ἐπιβολή) e non per ragionamento analitico-proposizionale (ὀριστική, ἀποδεικτική), le reali sostanze intellegibili. Di contro, Ermia, come abbiamo visto, pur riconoscendo la peculiarità ontologica dell'intellegibile nel passo del *Fedro* in questione, segue l'esegesi di Giamblico e pone una esplicita distinzione tra κυβερνήτης e ἡνίοχος, vale a dire, tra ἔν e νοῦς τῆς ψυχῆς<sup>46</sup>: detto altrimenti, secondo Ermia, Platone attribuisce all'uno dell'anima, non al suo intelletto, la facoltà di cogliere, e non καθ'ἑτερότητα, gli intellegibili apicali. Si tratta di una interpretazione che, a ben vedere, costringe l'esegeta a confrontarsi col *Timeo*, il cui parallelismo onto-epistemico non si spinge oltre il binomio νοητόν-νοῦς: il riferimento al *Timeo*, in effetti, manca in Siriano, nella misura in cui la lettura di *Phaedr.* 247c7-8 offerta dal Diadoco si manteneva all'interno del parallelismo onto-epistemico timaico, non mostrando alcuna esigenza di oltrepassarlo<sup>47</sup>.

Che Siriano non ponesse alcuna differenza di sostanza tra le figure della “guida” e dell’“auriga” del mito platonico lo conferma il suo discepolo Proclo. Prendiamo le mosse dal libro IV della *Teologia platonica*, un testo di fondamentale importanza filosofica e, insieme, esegetica, nella misura in cui Proclo vi esplica la sua teoria degli enti intellettivi-intellegibili, sulla scorta dell'esegesi della palinodia socratica:

«Or, dans le *Phèdre*, Socrate dit que c'est l'intellect individuel qui contemple *le lieu supracéleste*, car c'est lui *le pilote de l'âme*, comme l'ont dit justement nos prédécesseurs. Si donc il faut, à partir de cette analogie aussi, se lancer à la chasse de la distinction entre les objets d'intellection, je dirais que, de même que l'intellect démiurgique est imparticipable tandis que l'intellect individuel est participé, de même

<sup>45</sup> Un caso del genere non si registra mai, invece, nel *Commento alla Metafisica* ἀπὸ φωνῆς di Ammonio a opera del suo discepolo Asclepio: cfr. VERRYCKEN 1990, p. 204.

<sup>46</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 89, 15-16: τὸ ἔν [...] ὑπὲρ τὴν διάνοιαν καὶ ὑπὲρ τὸν ἐν αὐτῇ [*scil.* ψυχῆ] νοῦν.

<sup>47</sup> In questa congiuntura, è interessante citare *per incidens* Herm., *In Phaedr.* 154, 18-23 (libro II del *Commento*). Ermia riporta una domanda da lui stesso rivolta a Siriano: egli voleva sapere per quale motivo Socrate non dicesse che le anime sono in contatto (συνάπτεσθαι) con le realtà sopracelesti, bensì che le guardano soltanto (ὀρᾶν μόνον). Siriano replicò che la συνάφεια deve essere parziale, ristretta (ἄχρι τινός, “fino a un certo punto”), mentre solo a Zeus, e, per di più, con la mediazione della Notte, è dato unirsi (ἐνοῦσθαι) a Fanete. È interessante, ci sembra, come Siriano fosse, a quanto pare, più cauto di Giamblico circa la possibilità di una ἔνωσις totale: almeno da questo punto di vista, si potrebbe, forse, davvero pensare con un buon grado di verosimiglianza che Ermia fosse più vicino a Giamblico di quanto non lo fosse il suo maestro.

### 1.3.3.2. *L'uno dell'anima nel Commento di Ermia*

aussi dans le domaine de l'intelligible, l'intelligible du démiurge, qui est le tout premier modèle, fait partie des premiers intelligibles, tandis que celui de l'intellect individuel fait partie des intelligibles de second rang, intelligibles qui sont sans doute intelligibles mais qui on reçu la supériorité d'intelligible seulement par rapport aux intellectifs»<sup>48</sup>.

«Platon appelle donc le *lieu supracéleste, être qui existe réellement*, parce qu'il participe à l'être à titre premier. En effet, dans tous les êtres, l'exister et l'être réellement être sont des rejetons de l'être intelligible. En effet, de même que l'unité tire son existence du tout premier principe supérieur aux intelligibles, de la même façon la nature de l'être tire la sienne des intelligibles, car c'est là-bas que se trouve l'un-qui-est, comme Parménide nous l'a enseigné un peu plus haut. D'autre part, l'*être qui existe réellement*, Platon dit qu'il est *objet de contemplation pour le pilote de l'âme*, parce qu'il a reçu une supériorité intelligible par rapport aux autres dieux intellectifs. Il rend donc clair le bien intelligible de cet être à partir de l'intellect <qui> le connaît. Et par conséquent cet intelligible, tout comme l'être réellement être, parvient à l'âme à partir des dieux unitaires. En effet, les intelligibles de là-bas sont des intelligibles à titre premier et d'une manière imparticipable, et les causes primordiales de tous les intelligibles ; et l'être réellement être et l'intelligible s'identifient l'un avec l'autre. De fait, tout ce qui est intelligible est réellement être, et tout ce qui est réellement être est intelligible. De fait, l'intellect est intelligible par l'être qui est en lui, et par sa faculté de connaissance, il est intellect [...]. Troisièmement, Platon dit que *la classe de la science véritable* est installée *autour de* cet être. En effet, ces deux réalités s'élèvent jusqu'à la contemplation de cet être : l'*intellect* qui est le *pilote de l'âme* (il s'agit de l'intellect individuel qui est installé au-dessus des âmes et qui les élève vers le hâvre paternel), et la *science véritable* qui est la perfection de l'âme. Cette science donc a son opération autour de cet être, en tant qu'elle tourne dans ces rondes autour de l'être d'une manière discursive, tandis que l'intellect le contemple, en tant qu'il use d'une intellection simple»<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Procl., *TP*, 4, 6, p. 189, 19-4 S.-W.: ὁ δὲ ἐν τῷ Φαίδρω Σωκράτης τὸν μερικὸν νοῦν θεᾶσθαι φησι τὸν ὑπερουράνιον τόπον· ὁ γὰρ τῆς ψυχῆς κυβερνήτης οὗτός ἐστιν, ὡς καὶ τοῖς πρὸ ἡμῶν εἴρηται καλῶς. Εἰ τοίνυν δεῖ κάκ τῆς ἀναλογίας ταύτης τὴν τῶν νοουμένων θηρᾶσαι διαφορὰν, ὥσπερ ἀμέθεκτος μὲν ὁ δημιουργικὸς ἐστὶ νοῦς, μετεχόμενος δὲ ὁ μερικὸς, οὕτω καὶ τὸ νοητὸν τὸ μὲν τοῦ δημιουργοῦ τὸ πρότιστον παράδειγμα τῶν πρώτων ἐστὶ νοητῶν, τὸ δὲ τοῦ μερικοῦ τῶν δευτέρων, ἃ δὴ νοητὰ μὲν ἐστὶν, ἀλλ' ὡς ἐν νοεροῖς νοητὴν ἔλαχεν ὑπεροχὴν.

<sup>49</sup> Procl., *TP*, 4, 13, p. 199, 18 – p. 200, 22 S.-W.: Οὐσία μὲν οὖν ὄντως οὐσα λέγεται, διότι τοῦ πρώτως ὄντος μετείληφεν. Πᾶσι γὰρ τὸ εἶναι καὶ τὸ ὄντως εἶναι τῆς νοητῆς οὐσίας πάρεστιν ἔκγονον. Ὡς γὰρ τὸ ἐν ἐκ τῆς πρωτίστης ἀρχῆς τῆς πρὸ τῶν νοητῶν, οὕτως ἢ τοῦ ὄντος φύσις ἀπὸ τῶν νοητῶν, ἐκεῖ γὰρ τὸ ἐν ὄν, ὡς καὶ ὁ Παρμενίδης μικρῶ πρότερον ἀνεδίδασκεν. Ψυχῆς δὲ κυβερνήτη θεατῆ, διότι νοητὴν ἔλαχεν ὑπεροχὴν πρὸς τοὺς ἄλλους νοεροὺς θεοῦς. Τὸ τοίνυν νοητὸν αὐτῆς ἀγαθὸν ἀπὸ τοῦ νοῦ <τοῦ> γινώσκοντος αὐτὴν διασαφεῖ. Καὶ τοῦτο δὲ ἄρα τὸ νοητὸν, ὥσπερ τὸ ὄντως ὄν, ἀπὸ τῶν ἐνιαίων εἰς αὐτὴν ἐφήκει θεῶν. Ἐκεῖνα γὰρ νοητὰ πρώτως καὶ ἀμέθεκτως καὶ πρωτουργὰ τῶν νοητῶν πάντων αἷτια· καὶ συντρέχει ταῦτα ἀλλήλοις, τὸ τε ὄντως ὄν καὶ τὸ νοητὸν. Καὶ γὰρ πᾶν τὸ νοητὸν ὄντως ἐστὶν ὄν καὶ πᾶν τὸ ὄντως ὄν νοητὸν ὑπάρχει. Καὶ γὰρ ὁ νοῦς νοητός ἐστὶ κατὰ τὸ ὄν τὸ ἐν αὐτῷ, κατὰ δὲ τὸ γνωστικὸν νοῦς [...]. Τὸ τρίτον τοίνυν περὶ αὐτὴν λέγεται τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος ἰδρῶσθαι. Δύο γὰρ ταῦτα ἄνευσιν ἐπὶ τὴν ἐκεῖνης τῆς οὐσίας θεωρίαν, νοῦς ὁ κυβερνήτης τῆς ψυχῆς



Come nel precedente caso di Siriano, anche le succitate esegesi procliane non danno adito a dubbî: la guida dell'anima nel mito del *Fedro* altro non è che un'immagine dell'intelletto individuale (κυβερνήτης = νοῦς [μερικός]). Del resto, rivelatrice è la nota di Saffrey e Westerink al commento procliano: «comme l'ont dit justement nos prédécesseurs». Gli autori, infatti, mettono in guardia dall'includere nella schiera dei predecessori appunto Giamblico, il quale, come testimonia Ermia, non fa del κυβερνήτης l'intelletto dell'anima<sup>50</sup>. In effetti, posto, secondo Proclo, che la guida dell'anima sia l'intelletto individuale<sup>51</sup>, allora si impone un cambiamento di *status* del suo νοούμενον: l'intelligibile relativo all'intelletto individuale sarà, per conseguenza, τὰ δεύτερα νοητά. Al contrario, posto, secondo Giamblico ed Ermia, che la guida dell'anima sia l'uno dell'anima, allora lo *status* del suo νοούμενον sarà τὰ ἀκρότατα νοητά *sive* θεοί. Non a caso, Proclo stesso dichiara altrove che τὸ θεῶν γένος, citazione di *Phaedr.* 246d7, non può essere colto νοήσει μετὰ λόγου, citazione del *Timeo* che abbiamo visto impiegata proprio da Ermia a sostegno della lettura giamblichea<sup>52</sup>. Gli dèi, o intellegibili apicali, di cui Ermia, devono piuttosto corrispondere, secondo la nostra lettura, alle enadi degli enti, ovverosia le enadi sovra-essenziali, ovverosia, ancora, gli dèi propriamente detti: né, quindi, gli dèi per unione (gli enti intellettivi), né gli dèi per partecipazione (anime divine), né gli dèi per contatto (i dèmoni), né gli dèi per similitudine (uomini divini)<sup>53</sup>. Secondo Proclo, infatti, l'anima umana sprezza persino la sua facoltà intellettiva, in confronto alla sua ὑπαρξις, a mezzo di cui può, invece, ricongiungersi al divino<sup>54</sup>. Proviamo, allora, a schematizzare il sistema epistemologico e psicologico degli interpreti di *Phaedr.* 247c7-8:

---

(ἔστι δὲ οὗτος ὁ μερικός, ὑπεριδρυμένος μὲν τῶν ψυχῶν, ἀνάγων δὲ αὐτὰς εἰς τὸν ὄρμον τὸν πατρικόν) καὶ ἡ ἀληθὴς ἐπιστήμη, ψυχῆς οὕσα τελειότης. Αὕτη μὲν οὖν περὶ ἐκείνην ἐνεργεῖ ὡς περιχορεύουσα τὸ ὄν μεταβατικῶς, νοῦς δὲ θεᾶται αὐτὴν ὡς ἀπλῆ νοήσει χρώμενος.

<sup>50</sup> Cfr. SAFFREY – WESTERINK 2003 *ad loc.* Tra costoro, invece, bisogna inserire Plotino, benché questi, come nel suo costume, non fornisca l'esegesi della λέξις platonica: cfr. SAFFREY – WESTERINK 2003, pp. XVIII-XXV. Cfr. in particolare, p. XXXIII per la lettura plotiniana del passo in questione, benché del tutto implicita; Plotino, infatti, leggendo qualcosa del tipo «l'essere dell'anima è senza colore, senza figura, intangibile; essa non può essere davvero colta se non dalla sola guida, l'intelletto», porrebbe questo passo del *Fedro* alla base della sua dottrina psicologica.

<sup>51</sup> Procl., *TP.* 4, 10, p. 193, 24-25 S.-W., addirittura, allude a *Phaedr.* 247c7-8 trascurando la parola κυβερνήτης, conservando soltanto νοῦς: τῷ <νοῦ> τῆς <ψυχῆς θεατὸν> εἶναι φησιν ὁ Πλάτων.

<sup>52</sup> Cfr. Procl., *TP.* 1, 3, p. 6, 8-14 S.-W.

<sup>53</sup> Cfr. Procl., *TP.* 1, 26, p. 64, 14-22 S.-W.

<sup>54</sup> Cfr. Procl., *TP.* 1, 25, p. 62, 14-15 S.-W.: καὶ τὸ μὲν νοεῖν ἀφήσιν εἰς τὴν ἑαυτῆς ὑπαρξιν ἀναδραμοῦσα.

<i>Phaedr.</i> 247c7-8	Platone	γνωστικόν	νοούμενον
<i>Giamblico/Ermia</i>	κυβερνήτης	ἐν τῆς ψυχῆς	τὰ ἀκρότατα νοητά <i>sive</i> θεοί <sup>55</sup>
<i>Siriano</i>	κυβερνήτης	νοῦς	αἱ κυρίως νοηταὶ οὐσίαι
<i>Proclo</i>	κυβερνήτης	νοῦς μερικός	τὰ δεύτερα νοητά

Ora, la distanza fra Giamblico/Ermia, da un lato, e Siriano/Proclo, dall'altro, sembra evidente. Non possiamo che rilevare, tuttavia, una apparente discrepanza anche fra Siriano e Proclo. Mentre, infatti, maestro e discepolo concordano sull'esegesi di *Phaedr.* 247c7-8, identificando la guida dell'anima con il suo intelletto, tuttavia, essi non sembrano concordare sulla natura del νοούμενον relativo; insomma, abbiamo qualche difficoltà a identificare le κυρίως νοηταὶ οὐσίαι di Siriano con i δεύτερα νοητά di Proclo<sup>56</sup>. In effetti, come chiarificano un passo ancora della *Teologia platonica* e uno del *Commento al Parmenide*, Proclo intende il luogo sopraceleste come la vetta intellegibile della dimensione intellettiva (ἡ τῶν νοερῶν θεῶν ἀκρότης<sup>57</sup>, ἡ νοητὴ ἀκρότης τῶν νοερῶν<sup>58</sup>): al di là esso, però, vi è ancora l'Uno<sup>59</sup>. Nondimeno, ai fini della presente discussione, è il primo nodo a essere davvero rilevante<sup>60</sup>: Ermia accetta e segue la linea interpretativa di

<sup>55</sup> Ribadiamo ancora una volta che, a rigor di termini, l'oggetto dell'uno dell'anima non è un γνωστόν, bensì un ἐφετόν, nella misura in cui l'uno perviene non alla conoscenza, bensì all'essere, per mezzo di un processo erotico piuttosto che intellettuale: cfr. Iambl., *In Parm.* fr. 2a Dillon; Damasc., *Princ.* 1, 154, 3-14 Ruelle. Su questo tema cfr. SHAW 2003, pp. 60-61. Herm., *In Phaedr.* 94, 30 – 95, 2 non lascia adito a dubbî: ὁ δὲ Ἔρωσ ἐπὶ πᾶσι τοῦτο τὸ ἐν τῆς ψυχῆς καὶ αὐτὴν τὴν ψυχὴν τοῖς θεοῖς ἐνιδρύει, καὶ τοῦτο ἔστιν ἔργον τῆς ἐρωτικῆς, συνάψαι τὴν ψυχὴν τοῖς θεοῖς καὶ τῷ ἀφράστῳ αὐτῶν κάλλει.

<sup>56</sup> In effetti, SAFFREY – WESTERINK 2003, p. 129, n. 1 confermano che, secondo Proclo, il luogo iperuranio rappresenta «un modèle d'un niveau inférieur à l'intelligible proprement dit»: a nostro avviso, il *proprement dit* corrisponde con precisione al κυρίως di Siriano. Non molto dopo, Proclo spiega, infatti, che Platone non ha chiarito διὰ λόγων in che modo si possa entrare in contatto con i primi intellegibili (πρῶτα νοητά), dacché, in accordo con i teurghi, egli riteneva tale συναφή indicibile (ἄρρητος): cfr. Procl., *TP.* 4, 9, p. 192, 24-2 S.-W.

<sup>57</sup> Cfr. Procl., *TP.* 4, 6, p. 189, 28-2 S.-W.: Εἰ τοίνυν τούτων μὲν ἐστὶ δεῦτερος <πρεσβεία καὶ δυνάμει> τῆς δὲ οὐρανίας τάξεως ὑπερίδρυται, νοητὸς μὲν ἐστὶν, ἀλλὰ τῶν νοερῶν θεῶν ἀκρότης.

<sup>58</sup> Cfr. Procl., *In Parm.* 1127, 29-30 C.: ἐν Φαίδρῳ τὴν νοητὴν ἀκρότητα τῶν νοερῶν, ἣν ἐκάλεσεν ὑπερουράνιον τόπον. Cfr. Procl., *TP.* 4, 16, p. 203, 14 S.-W.

<sup>59</sup> L'esegesi di Proclo è, come al solito, molto fine. Egli, infatti, fa notare che, in realtà, Platone non si limita a negare delle qualità (ἀχρώματος, ἀσημάτιστος, ἀναφής), ma ne afferma delle altre (οὐσία, ὄντως οὐσα, θεατή): l'Uno, al contrario, è pura negazione.

<sup>60</sup> Varrà la pena, comunque, di ricordare che Siriano dava per assunto l'esistenza di una molteplicità di ordinamenti (πολλὰι τάξεις) intellegibili e intellettivi: cfr. Syr., *In Metaph.* 4, 17-18 K. Per la dialettica istaurata da Proclo nei

Giamblico<sup>61</sup>, mentre il suo condiscipolo Proclo accette e segue (almeno in parte) la linea interpretativa di Siriano. Certamente, non intendiamo affatto negare che anche secondo Proclo il divino sia oggetto dell'uno dell'anima, ἄνθος τῆς ψυχῆς<sup>62</sup>. Tuttavia, Proclo, proprio come Siriano, non riconosce, come fanno Giamblico ed Ermia, tale porzione dell'anima nel κυβερνήτης del *Fedro* e, per conseguenza, non identifica l'οὐσία ὄντως οὐσα con la classe divina al di là dell'intelligibile, bensì col vertice della classe intelligibile-intellettiva.

Il riferimento procliano agli interpreti precedenti (οἱ πρὸ ἡμῶν) ci fornisce un ulteriore spunto di riflessione. Proclo sembra comunicarci che l'identificazione del κυβερνήτης con il νοῦς dell'anima fosse una sorta di *communis opinio*. Questo dato, a sua volta, ci spinge a pensare che la maggior parte degli esegeti leggesse ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, anziché, con Ermia, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ, ovvero, meglio, che, nell'incertezza tra le due lezioni<sup>63</sup>, Giamblico, seguito da Ermia, al fine di platonizzare la sua personale psicologia, avesse optato per la seconda lezione, la quale gli lasciava le mani libere, autorizzandolo a interpretare la figura del κυβερνήτης, scissa com'era da ogni specificazione, secondo il suo intendimento: in altri termini, senza la scomoda apposizione νῶ, inibente ai fini esegetici, Giamblico ha potuto leggere se stesso in Platone<sup>64</sup>. Tuttavia, il termine νῶ viene integrato anche nel testo del *Commento all'Alcibiade I*, dove, del resto, Proclo ci presenta la solita esegesi di *Phaedr.* 247c7-8:

«So Plato calls the intellect “helmsman of the soul” (for he says “visible only to the intellect, helmsman of the soul”), but the spirit of men “guardian” and “overseer”»<sup>65</sup>.

Soprattutto, la presa di posizione di Ermia contro l'esegesi siriana è ribadita ulteriormente nel *Commento al Timeo*:

---

confronti dell'esegesi di Giamblico su questo punto nevralgico rimandiamo a SAFFREY – WESTERINK 2003, pp. XXVII-XXIX.

<sup>61</sup> Cfr. BERNARD 1997, p. 278, n. 250; FINAMORE 2017, p. 229.

<sup>62</sup> Procl., *TP.* 1, 3, p. 6, 3-4 S.-W.

<sup>63</sup> Proclo stesso sembra leggere ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ nel succitato luogo del *Commento al Parmenide*: cfr. Procl., *In Parm.* 1127, 37 – 1128, 1 C.

<sup>64</sup> Cfr. MORROW – DILLON 1987, p. 468, n. 102.

<sup>65</sup> Procl., *In Alc. I*, 77, 9-11 W.: διὸ καὶ ὁ Πλάτων τὸν μὲν νοῦν “ψυχῆς κυβερνήτην” ἀποκαλεῖ (ψυχῆς γάρ φησι κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ <νῶ>), τὸν δὲ δαίμονα ἀνθρώπων “ἔφορον” καὶ “ἐπίτροπον”. Il sintagma νῶ è assente anche nella citazione di Damasc., *Princ.* 121, 18-21 R.

### 1.3.3.2. *L'uno dell'anima nel Commento di Ermia*

«For the present let it be understood to this extent, namely that the particular intellect is entirely participated by other proximate demonic souls, but it also turns its light towards our souls, whenever we turn towards it and we make the reason in us completely intellectual. Just as in the *Phaedrus* he called this intellect the 'pilot of the soul' and declared that it alone knew 'Being', while the soul did this together with it when it was 'nourished with intellect and science', in the same way here too he states that intuitive knowledge is prior to the soul and that that is what intuitive knowledge really is, but that the soul participates in it whenever its reason is intellectually active»<sup>66</sup>.

Questo passo è, ai nostri occhi, particolarmente significativo. Non solo, infatti, Proclo ribadisce l'esegesi classica, secondo cui il κυβερνήτης rappresenta il νοῦς, ma aggiunge, a conferma di tale lettura, il passo del *Fedro* citato da Ermia a testimonianza di una obiezione mossa all'interpretazione di Giamblico: *Phaedr.* 247d1-2 (νοῦ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τρεφομένη). Proviamo a raffrontare i due passi:

Herm., *In Phaedr.* 157, 9-14: «Questo passo chiarifica, infatti, che la guida è più perfetta, per così dire, dell'auriga e dei cavalli: l'uno dell'anima, in effetti, è, per sua stessa natura, unito agli dèi. Di nessun valore, del resto, è l'obiezione mossagli [*scil.* a Giamblico] da parte di chi fa notare che Platone, proseguendo nel suo discorso, dica ora, siccome la ragione di un dio è nutrita da una intelligenza e da una scienza pura».

Procl., *In Tim.* 1, 245, 28 D.: «Just as in the *Phaedrus* he called this intellect the 'pilot of the soul' and declared that it alone knew 'Being', while the soul did this together with it when it was 'nourished with intellect and science', in the same way etc.».

Insomma, ci sembra evidente che il τις, anonimo obiettore di Giamblico nel testo di Ermia, sia Siriano e chi con lui (Proclo) negava l'identificazione giamblichea tra la guida e l'uno.

Chiarito questo punto, intendiamo mettere in evidenza, adesso, un nuovo aspetto. Proclo afferma che l'oggetto della sua trattazione è l'intuizione

---

<sup>66</sup> Procl., *In Tim.* 1, 245, 22-31 D. (le traduzioni inglesi del *Commento al Timeo* di Proclo appartengono a RUNIA – SHARE 2008): νῦν δὲ εἰλήφθω τοσοῦτον, ὅτι μετέχεται μὲν οὗτος ὑπ' ἄλλων προσεχῶς ψυχῶν δαιμονίων πᾶς, ἐλλάμπει δὲ εἰς τὰς ἡμετέρας, ὅπῳταν ἐπιστρέφωμεν εἰς αὐτὸν καὶ τὸν ἐν ἡμῖν λόγον νοερὸν ἀποτελέσωμεν. Καὶ ὡς ἐν *Φαίδρω* <κυβερνήτην> τοῦτον ἐκάλεσε τῆς ψυχῆς καὶ μόνον εἶπε τὸ ὄν νοεῖν, τὴν δὲ ψυχὴν μετὰ τούτου <νοῦ καὶ ἐπιστήμη τρεφομένην>, οὕτως οὖν καὶ ἐνταῦθα τὴν νόησιν εἶναι καὶ πρὸ ψυχῆς καὶ ὄντως εἶναι νόησιν ἐκείνην, μετέχεσθαι δὲ ὑπὸ ψυχῆς, ὅταν ὁ λόγος ἐνεργῇ νοεῶς.

dell'intelletto individuale, grazie alla quale anche noi, talvolta, riusciamo a vedere l'essere: ἀλλὰ τὴν τοῦ μερικοῦ νοῦ νόησιν νυνὶ ληπτέον· αὕτη γὰρ ἐστὶ, μεθ' ἧς καὶ ἡμεῖς ὀρῶμεν ποτε τὸ ὄν<sup>67</sup>. Come abbiamo visto, nella concezione di Proclo, la conoscenza intuitiva non appartiene costantemente all'anima, bensì è prioritaria rispetto a essa (πρὸ ψυχῆς). Ci è possibile partecipare della sua luce tutte le volte che (ὀπόταν) noi ci volgiamo verso di essa (ἐπιστρέφωμεν εἰς αὐτόν), vale a dire, tutte le volte che (ὄταν) la nostra anima è attiva intellettivamente (ἐνεργεῖν νοερῶς). Questo intelletto individuale, di cui in alcune occasioni partecipiamo, corrisponde al κυβερνήτης del mito platonico. Ora, se accostiamo a questa descrizione l'esegesi succitata di Ermia<sup>68</sup>, potremmo davvero misurare il peso decisivo dell'esegesi giamblichea e, insieme a essa, della scelta filosofica di Ermia. Quest'ultimo, infatti, ci dice che l'intelletto agente (ὁ ἐνεργεῖα νοῦς) è prioritario rispetto all'anima umana (ὁ ὑπεριδρυμένος αὐτῆς) e contempla costantemente gli enti (ἀεὶ θεᾶται τὰ ὄντα). Noi possiamo parteciparne tutte le volte che (ὄταν) ci volgiamo a esso (πρὸς αὐτὸν στραφῶμεν): quello che ci appartiene sempre, invece, è l'uno dell'anima, il quale si attiva e prova l'entusiasmo solo talvolta (τότε), quando vede la Pianura della Verità. In Giamblico e in Ermia il medesimo passo platonico è portato a un gradino assiologico superiore rispetto a Proclo. Proclo ci parla della conoscenza intuitiva, capace di cogliere l'essere, subordinato all'Uno: ciò avviene quando siamo attivi νοερῶς. Giamblico ed Ermia, invece, ci parlano di una conoscenza divina, capace di cogliere i sommi intellegibili, vale a dire, gli dèi: ciò avviene quando siamo attivi θεῖως. L'attivazione νοερῶς, ricordiamolo, era appannaggio della ἔνδον τελεστική, dacché νοερῶς è il tipo di nutrimento proprio del νοῦς, il quale, ora lo sappiamo, è rappresentato dall'ἡνιόχος e non dal κυβερνήτης. Di contro, l'attivazione θεῖως era appannaggio della ἔνθεος τελεστική, dacché θεῖως è il tipo di nutrimento proprio dell'ἔν τῆς ψυχῆς, vale a dire, il κυβερνήτης del mito platonico. La terminologia solidale tra i resoconti di Proclo ed Ermia (ποτε / τότε; τοῦ μερικοῦ νοῦ νόησις / ὁ ἐνεργεῖα νοῦς; πρὸ ψυχῆς / ὁ ὑπεριδρυμένος αὐτῆς; ὀπόταν, ὄταν / ὄταν; ἐπιστρέφωμεν εἰς αὐτόν / πρὸς αὐτὸν στραφῶμεν; ὁ λόγος ἐνεργῆ νοερῶς / τὸ ἐν ἐνθουσιᾷ) denuncia la base comune – l'esegesi di Siriano a

<sup>67</sup> Procl., *In Tim.* 1, 245, 10-11 D.

<sup>68</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 158, 24 – 159, 1, su cui *supra* pp. 80-81.

partire dal *Commento al Fedro* di Giamblico? – e, insieme, il salto in avanti, ovvero, meglio, in alto, compiuto da Giamblico, e da Ermia, che a Siriano lo preferisce.

Come nota a margine, la quale, nondimeno, pure ha, a nostro avviso, un certo interesse, aggiungiamo *per incidens* che la dicitura ὁ ἐνεργεία νοῦς, impiegata da Ermia per indicare l'intelletto agente aristotelico, è formula non di Aristotele, bensì di Alessandro di Afrodisia, coniata e ampiamente impiegata nel suo *Commento alla Metafisica*: ebbene, Siriano, pure autore di un *Commento alla Metafisica*, non conosce questa dicitura, giammai utilizzata, in effetti, da filosofi platonici. Ermia, infatti, è il primo a farne uso<sup>69</sup>, prima che essa conosca grande fortuna fra i Platonici tardi di scuola alessandrina, come Asclepio, Simplicio e Giovanni Filopono, tutti discepoli di Ammonio, figlio di Ermia; Asclepio, anzi, ne fa uso proprio nel *Commento alla Metafisica* ἀπὸ φωνῆς Ἀμμωνίου τοῦ Ἑρμείου. Ora, ci pare interessante mettere in evidenza come Ermia, proprio in un punto caldo dell'esegesi platonica che lo vede prendere le distanze dall'interpretazione del maestro e del condiscipolo, impieghi una formula d'ascendenza peripatetica sconosciuta sia a l'uno che all'altro, poi accolta, invece, da suo figlio.

Del resto, simili divergenze esegetiche non furono affatto isolate nella storia del Platonismo tardo. Ci è stato possibile rinvenire, in particolare, un caso assai simile a quello qui preso in esame nel *Commento all'Alcibiade I* del filosofo alessandrino Olimpiodoro. In quest'opera, infatti, egli registra le divergenti interpretazioni di Proclo e Damascio circa due sintagmi platonici: αὐτό e αὐτὸ τὸ αὐτό. Secondo Proclo, con αὐτό veniva significata l'anima tripartita o, semplicemente, l'anima, mentre con αὐτὸ τὸ αὐτό l'anima razionale. Secondo Damascio, con αὐτό, invece, veniva significata l'anima razionale, mentre con αὐτὸ τὸ αὐτό la parte superiore e più intellettiva dell'anima (τὸ ἀκρότατον καὶ νοερώτατον τῆς ψυχῆς)<sup>70</sup>. Insomma, anche nel caso riportato da Olimpiodoro la questione ruota attorno all'altezza a cui porre l'asticella, per così dire. Siriano e Proclo – quest'ultimo sia nel caso del *Fedro* sia nel caso dell'*Alcibiade I* – abbassano l'asticella teoretica e interpretano la “parolina” (ῥησίδιον) platonica

<sup>69</sup> Proclo impiega sovente la formula ὁ κατ'ἐνεργείαν νοῦς: cfr. Procl., *TP*. 1, 14, p. 34, 23 S.-W. *et al.*

<sup>70</sup> Cfr. Olymp., *In Alc. I* 3, 8-14 W.: ἔτι δὲ κὰκ τοῦ παραδίδοσθαι ἐνταῦθα ῥησίδιον τοιοῦτον· <αὐτό>, αὐτὸ τὸ αὐτό.> τοῦτο δὲ ἄλλως μὲν ἀκούει ὁ Πρόκλος, ἄλλως δὲ ὁ Δαμάσκιος. ὁ μὲν γὰρ Πρόκλος <αὐτό> φησιν τὴν τριμέρειαν τῆς ψυχῆς ἦτοι τὴν ἀπλῶς ψυχὴν, <αὐτό> δὲ <τὸ αὐτό> τὴν λογικὴν ψυχὴν· ὁ δὲ Δαμάσκιος οὐκ οὕτως, ἀλλ' <αὐτό> μὲν φησι τὴν λογικὴν ψυχὴν, <αὐτό> δὲ <τὸ αὐτό> τὸ ἀκρότατον καὶ νοερώτατον τῆς ψυχῆς. καὶ ὁ μὲν Πρόκλειος σκοπὸς οὗτος.

come significante il νοῦς (Siriano e Proclo) e la λογικὴ ψυχὴ (Proclo). Al contrario, Giamblico, Ermia e Damascio alzano l'asticella teoretica e interpretano la parola platonica (κυβερνήτης; αὐτὸ τὸ αὐτό) come significante una porzione più perfetta e divina dell'anima: ἴέν (Giamblico, Ermia), τὸ ἀκρότατον καὶ νοερώτατον τῆς ψυχῆς (Damascio).

In chiusura, un ultimo dettaglio. L'esegesi giamblichea che Ermia provvede a diffondere ad Alessandria interrompe una tradizione esegetica preesistente nella città, nella misura in cui l'interpretazione classica di *Phaedr.* 247c7-8, quella di Siriano e di Proclo, era stata fatta propria già da Ierocle, discepolo di Plutarco ad Atene insieme a Siriano, prima, professore di filosofia ad Alessandria, poi, benché, come abbiamo più volte ribadito, al di fuori dei circoli ufficiali della città<sup>71</sup>: stando a Ierocle, l'intero passo platonico, con la sua immaginifica rappresentazione dell'anima umana, non sarebbe altro che la traduzione in immagini di un Πυθαγορείων δόγμα<sup>72</sup>. Si tratta di un dato interessante, soprattutto se si ammetta come corretta la nostra ricostruzione dei rapporti fra Ierocle, Ermia e le autorità cristiane di Alessandria nella prima metà del secolo<sup>73</sup>. Ne concludiamo che negli anni '40 e '50 del V secolo erano diffuse ad Alessandria almeno due esegesi alternative di *Phaedr.* 247c7-8, di cui una, quella di Ierocle, rifletteva l'esegesi ateniese di Siriano, Proclo (e forse già di Plutarco), mentre l'altra, quella di Ermia, proponeva la meno diffusa interpretazione di Giamblico<sup>74</sup>.

#### 1.3.4. *Considerazioni conclusive.*

Alla luce di queste considerazioni, crediamo che il termine Σχόλια, col quale la tradizione manoscritta ci tramanda il *Commento al Fedro*, alluda semplicemente alla strutturazione lemmatica dell'opera di commento (ii: σχόλια *qua* ὑπόμνημα), non al significato primario di note a margine di un classico (i) né alla derivazione di esso dalle lezioni orali di Siriano (iii): si tratta, semplicemente, delle annotazioni di commento al *Fedro* del filosofo alessandrino Ermia. Riportiamo di seguito le

<sup>71</sup> Sull'esegesi di Ierocle al passo platonico cfr. AUJOULAT 1986, pp. 232-237.

<sup>72</sup> Cfr. Hierocl., *In CA.* 26, 2, 5 – 26, 3, 1 Köhler: καὶ τοῦτο τῶν Πυθαγορείων ἦν δόγμα, ὃ δὴ Πλάτων ὕστερον ἐξέφηεν, ἀπεικάσας ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου πᾶσαν θεῖαν τε καὶ ἀνθρωπίνην ψυχὴν.

<sup>73</sup> Cfr. *supra* § 1.2.

<sup>74</sup> Differenze teoriche fra Ierocle ed Ermia si riscontrano anche, secondo AUJOULAT 1991, sulla dottrina del veicolo luminoso dell'anima umana: in questo contesto, l'autore nota, tra l'altro, l'assenza in Ermia di riferimenti a cerimonie catartiche e teurgiche, «totalement passées sous silence» (p. 300), contrariamente a quanto accade in Ierocle.

parole di Domenico Cufalo, illuminanti per comprendere il livello di arbitrarietà della *communis opinio* sulla paternità dell'opera:

«Il termine σχολία del titolo, anziché l'atteso σχολαί, allude probabilmente alla struttura dell'opera [...]»<sup>1</sup>.

E in nota a σχολαί:

«Il termine σχολαί fa riferimento alle lezioni di un dato autore, ad esempio un filosofo, spesso raccolte e pubblicate da qualche allievo, mentre con σχολία ci si riferisce proprio alle piccole note e ad osservazioni puntuali su una singola questione»<sup>2</sup>.

L'“attesa” dell'autore, il quale sperava pregiudizialmente di ritrovare il termine σχολαί nei manoscritti, è il sintomo manifesto di un preconcetto arbitrario: al contrario, il *Commento* è precisamente, come vuole la tradizione manoscritta, la raccolta delle *note* (σχόλια, non σχολαί), in tre libri, di Ermia, professore di filosofia platonica ad Alessandria<sup>3</sup>, al *Fedro* di Platone. D'altronde, nell'inventario latino del manoscritto di lavoro del Cardinale Bessarione, il *Commento* di Ermia è indicato due volte, con la dicitura *Expositio Hermei in Phaedrum Platonis cum textu* e *Expositio Hermiae in Phaedrum*<sup>4</sup>: auspicabilmente, vorremmo che ancora oggi si considerasse quest'opera, semplicemente, una *expositio*, piuttosto che una *reportatio, Hermiae*.

Inoltre, è importante ricordare ancora una volta il significato originario del termine ὑπόμνημα, stabilito da Platone proprio nel *Fedro*<sup>5</sup>: ὑπομνήματα sono appunti scritti per la memoria<sup>6</sup>, proprio come nel caso del *Commento* di Ermia. Per

---

<sup>1</sup> CUFALO 2017, pp. 228-229.

<sup>2</sup> CUFALO 2017, p. 229, n. 15.

<sup>3</sup> È precisamente questo il titolo dell'opera all'interno del catalogo (f. I<sup>r</sup>) del manoscritto *Parisinus grec. 1810*: 'Ερμείου φιλοσόφου εἰς τὸν Πλάτωνος Φαῖδρον σχολία ἐν βιβλίῳ γ'. Cfr. f. 1<sup>r</sup> (mg. sp.) del *Marcianus gr. Z 228*: Σμπλικίου [...]. Θεμιστίου [...]. Πρόκλου [...]. Ἑρμίου εἰς τὸν Φαῖδρον. Πρόκλου εἰς Παρμενίδην [...]. *Simplicius Themistius Proclus et Hermias super aliqua Aristotelis et Platonis*. Sulla resa del termine φιλόσοφος con “professore di filosofia” cfr. SAFFREY – WESTERINK 1968, p. XXXVII, n. 1; p. 5, n. 1.

<sup>4</sup> Oggi diviso in più tomi (*Ambrosianus A 168 sup. gr. 62, B 165 sup. gr. 159, D 166 inf. gr. 938, P. 206 sup. gr. 648, R 125 sup. gr. 727*), originariamente il manoscritto, nella sua interezza, era appartenuto al Cardinale Bessarione. Oggi, il *Commento* di Ermia è parte dell'*Ambrosianus D 166 inf. gr. 938*: cfr. LUNA – SEGONDS 2007, pp. CLXXI-CLXXXII. Sulla eventuale paternità ermiana di estratti matematici, in qualche modo suggerita dalla composizione del codice ambrosiano, cfr. *supra* § 1.2.

<sup>5</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 276d3.

<sup>6</sup> Cfr. ROMANO 1994, p. 595.



riprendere il parallelismo con la produzione procliana, gli *Σχόλια* di Ermia al *Fedro* dovrebbero essere accostati agli *Σχόλια* di Proclo al *Cratilo* di Platone. Quello che, infatti, oggi è comunemente definito *Commento al Cratilo* di Proclo<sup>7</sup> reca, in verità, il titolo di Ἐκ τῶν τοῦ φιλοσόφου Πρόκλου σχολίων εἰς τὸν Κράτυλον Πλάτωνος ἐκλογαὶ χρήσιμοι, reso da Michele Abbate con «“*Estratti utili dagli scolî* (ma si potrebbe anche dire *note di commento*) *del filosofo Proclo al Cratilo di Platone*”»<sup>8</sup>: insomma, Proclo ha composto degli *Εἰς τὸν Πλάτωνος Κράτυλον Σχόλια*, dai quali sono poi stati selezionati degli estratti<sup>9</sup> – forse da un allievo di Proclo e, dunque, ἀπὸ φωνῆς – nello stesso modo in cui Ermia ha composto degli *Εἰς τὸν Πλάτωνος Φαῖδρον Σχόλια*<sup>10</sup>. Inoltre, contrariamente al caso del *Commento al Cratilo*, in cui la dicitura ἐκλογαί, non σχολία, giustificherebbe, implicandola, la dicitura ἀπὸ φωνῆς, nel caso del *Commento al Fedro* non abbiamo né l’etichetta esplicita ἀπὸ φωνῆς né un’espressione qualsiasi – come ἐκλογαί – che possa in qualche modo implicarla<sup>11</sup>. Ancora, Proclo fu autore di *Σχόλια εἰς Ὅρφέα*, che Marino definisce ugualmente ὑπομνήματα. Ora, è interessante rilevare che gli *σχόλια* di Proclo non erano altro che note poste nei margini (μέτωπα) dei libri di commento di Siriano agli Ὅρφικά: dunque, gli *σχόλια*, scritti in margine (παραγράφειν) a un *Commento* di Siriano, appartenevano, a tutti gli effetti, a Proclo, al punto che Marino poteva affermare l’esistenza di un *Commento* agli scritti di Orfeo sia di Siriano sia di Proclo<sup>12</sup>.

Il *Commento* di Ermia si distingue, inoltre, anche dalla rigida, e talvolta pesante, struttura del commento ἀπὸ φωνῆς della scuola di Olimpiodoro: è assente, ad esempio, la divisione in πράξεις, vale a dire, in singole lezioni giornalieri,

<sup>7</sup> Così lo definisce, ad esempio, DUVICK 2007.

<sup>8</sup> ABBATE 2017, p. 9.

<sup>9</sup> Cfr. DICKEY 2007, p. 48.

<sup>10</sup> Tra l’altro, come gli *Σχόλια* di Ermia rappresentano l’unico commento antico superstite al *Fedro*, così quelli di Proclo rappresentano l’unico commento superstite al *Cratilo*: cfr. DUVICK 2007, p. vii; ABBATE 2017, p. 9.

<sup>11</sup> Non concordiamo, di conseguenza, con VAN DEN BERG 2008, p. 94, il quale postula tre momenti: (i) lezioni orali di Proclo, (ii) registrazione di queste (*σχόλια*) da parte di un allievo, (iii) intervento dell’*excerptor* (ἐκλογαί) sulle note (*σχόλια*) dell’allievo di Proclo. Benché Van den Berg lasci aperta la possibilità che lo studente responsabile delle note possa essere anche il successivo *excerptor*, non vediamo, tuttavia, la necessità di negare che la formula τὰ τοῦ φιλοσόφου Πρόκλου σχολία εἰς τὸν Κράτυλον Πλάτωνος indichi semplicemente le note esegetiche di Proclo al *Cratilo*, come ammette ABBATE 2017, p. 50 e lasciano intendere SHEPPARD 2014, p. 59 e HADOT 2015, p. 31. Insomma, non è chiara quale sia la necessità di postulare l’anello intermedio della catena Proclo-studente-studente/*excerptor*. Quanto a Ermia, cfr. MORESCHINI 2009, p. 520: «[...] l’autore degli scolî non dice mai di avere pubblicato le lezioni di Siriano».

<sup>12</sup> Cfr. Marin., *Vit. Procl.* 27, su cui cfr. HOFFMANN 2007, pp. 149-151. Del resto, benché sia risaputo che anche l’alessandrino Origene, celeberrimo padre della Chiesa, sia stato autore di *Σχόλια* alle Sacre Scritture, nessuno ha mai sostenuto, in questo caso, che egli abbia riportato le lezioni di un qualche maestro.

#### 1.3.4. Considerazioni conclusive

talvolta persino riprese e ricapitolate prima di principiarne una nuova; è assente del pari una netta distinzione fra θεωρία, cioè, esposizione teorica generale, e ἐξήγησις (ἐξέτασις) κατὰ μέρος, cioè, esegesi di ogni singolo passo – quest’ultima tecnica ermeneutica compare solo *in nuce* nel libro II del *Commento* a proposito della dimostrazione platonica dell’immortalità dell’anima<sup>13</sup>.

In più, vi è una circostanza da non trascurare: Ermia, dopo aver seguito in gioventù ad Atene le lezioni di filosofia presso Siriano, divenne professore di filosofia platonica ad Alessandria. Questo dato, apparentemente anodino, acquista salienza, crediamo, allorché si considera che gli autori di commentarî ἀπὸ φωνῆς non divennero mai, successivamente, professori di filosofia in una città diversa da quella in cui presero le note. Da questo punto di vista, persino la presunta fedeltà agli insegnamenti di Siriano si rivela significativa, nella misura in cui Ermia dimostra la propria intenzione di trapiantare ad Alessandria il Platonismo giambliceo ateniese. Tale circostanza rende assai verosimile che Ermia, memore delle esegesi del maestro, abbia composto le sue note adattando, semplificando, espandendo – in rari casi, prendendo le distanze da – interpretazioni siriane, in modo da tenere con sicurezza le sue lezioni ad Alessandria<sup>14</sup>. Insomma, la nostra opinione circa l’essenza di questo *Commento* è quella che vede in esso, per dirla con Mario Untersteiner, un *mixtum compositum*<sup>15</sup>: si tratta, in altri termini, della combinazione di approfondimenti personali – si è detto della πολυμαθία di Ermia<sup>16</sup> –, adattamenti al contesto di fruizione, materiale d’appoggio per la didattica di un filosofo, Ermia, che, proprio come Proclo, era stato discepolo di un grande maestro<sup>17</sup>. Un commentario continuo, come quello di Ermia, infatti, *nasce da e*

---

<sup>13</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 113, 20-22, ove Ermia annuncia una ἡ κατὰ μέρος τῶν προτάσεων ἐξέτασις. Sulla struttura più snella delle *Commento al Fedro* rispetto ai posteriori *Commenti* di Olimpiodoro cfr. DILLON 1973, p. 63; ROMANO 1983, p. 63.

<sup>14</sup> Anche secondo HADOT 2015, p. 8, il *Commento* «is almost certainly a testimony to his [*scil.* di Ermia] teaching at Alexandria». *Contra* WESTERINK – TROUILLARD – SEGONDS 1990, p. X, dove si legge di *notes non révisées*.

<sup>15</sup> Cfr. UNTERSTEINER 1980, pp. 211-212, il quale faceva riferimento agli ὑπομνήματα cosiddetti di Aristarco, ma, in realtà, frutto delle note, degli approfondimenti, dell’attività di insegnamento dei suoi discepoli. Quanto al *Commento al Fedro*, Untersteiner sposava l’opinione di Zeller e Prächter, ritenendo che esso non fosse altro che un commentario ἀπὸ φωνῆς. Nondimeno, sembra che Untersteiner credesse a una qualche forma di rielaborazione, seppur deleteria, da parte di Ermia: «Quindi, anche questo commentario rientra nella serie di quelle esegesi cattedratiche trascritte ἀπὸ φωνῆς e poi rielaborate [...]» (UNTERSTEINER 1980, p. 212: il corsivo è nostro).

<sup>16</sup> Da questo punto di vista, alla ricostruzione di FINAMORE 2017, p. 236 circa l’esistenza di manoscritti diversi del *Fedro* nell’Academia di Atene, dedotta dalla presenza in Siriano e dall’assenza in Ermia del sintagma νῶ, potrebbe essere opposta quella per cui ad Atene esisteva un’unica copia del *Fedro* – con νῶ, che si ritrova, infatti, negli ateniesi Siriano e Proclo –, mentre ad Alessandria era presente una diversa copia del dialogo – senza νῶ, che è assente, infatti, in Ermia.

<sup>17</sup> Sui commentarî come *multi-layered documents* cfr. BALTUSSEN 2008, p. 27.

*serve per lezioni scolastiche*<sup>18</sup>: la peculiarità del *Commento* di Ermia sta tutta nel fatto che la sua origine si cala in un luogo, una scuola, un contesto (Atene), ma la sua fruizione avviene in un luogo, una scuola, un contesto diversi (Alessandria)<sup>19</sup>. Del resto, chi dubita che Ermia si sia servito degli *σχόλια* per la sua attività di insegnamento ad Alessandria dovrebbe dubitare del pari della proposta di Saffrey e Westerink, secondo cui gli *σχόλια* di Ermia, *édition officielle* del corso di Siriano, siano stati utilizzati da Proclo per la sua attività di insegnamento<sup>20</sup>: sia Ermia sia Proclo, dopo essere stati discepoli di Siriano, divennero poi, a pari titolo, professori di filosofia platonica, sicché, se la proposta di Saffrey e Westernik sulla fruizione degli *σχόλια* è valida per Proclo, essa deve essere ritenuta valida allo stesso titolo anche per Ermia. Ed è a questo punto che il contesto di fruizione interviene a giustificare alcune correzioni e aggiustamenti da parte di Ermia, come si vedrà, in particolare, nel capitolo seguente: «Nessun commentario di nessun neoplatonico può [...] essere studiato e compreso nel suo significato e nella sua valenza storico-culturale senza che se ne stabilisca prima il quadro di riferimento alla tradizione scolastica dentro cui è nato, direttamente o indirettamente»<sup>21</sup>.

Del resto, quali sono esattamente le prove che Siriano tenne un corso sul *Fedro* e, soprattutto, che ne scrisse un *Commento*? In realtà, le uniche indicazioni in tal senso sono due: le tracce di discussioni fra Siriano, Ermia e Proclo contenute nel *Commento al Fedro* di Ermia e una dichiarazione di Proclo contenuta nel *Commento al Parmenide*. In questo luogo, Proclo afferma che certe dottrine erano state provate da sé e dal maestro, esaminando, discutendo (*διερμυνωμένοι*) le divine intuizioni di Socrate contenute nel *Fedro*<sup>22</sup>. Ci sembra davvero *parva materia*<sup>23</sup>, tanto più che la *Suda* non registra alcun *Commento al Fedro* tra le opere

<sup>18</sup> Sulla vocazione precipuamente pedagogica dei commentarî continui neoplatonici cfr. ROMANO 1983, p. 56; ROMANO 1994, pp. 604-610. Sul legame tra commento scritto e insegnamento orale cfr. SLUITER 2000, pp. 190-191.

<sup>19</sup> Rispetto ai giudizi censori dei più, ci sembra, ad esempio, più moderata e condivisibile, l'opinione di WATTS 2006, p. 208, il quale, senza sbilanciarsi eccessivamente sulla paternità del *Commento*, si limita a notare che l'opera è stata composta semplicemente su *imput* di Siriano.

<sup>20</sup> Cfr. SAFFREY – WESTERINK 2003, p. XXXII.

<sup>21</sup> ROMANO 1983, p. 63; cfr. CARDULLO 2009, pp. 239-240.

<sup>22</sup> Cfr. Procl., *In Parm.* 944, 16-18 C.: καὶ δέδεικται κάμοι καὶ τῷ ἐμῷ καθηγεμόνι ταῦτα, τὰς ἐν Φαίδρω τοῦ Σωκράτους ἐνθέους ἐπιβολὰς διερευνωμένοις.

<sup>23</sup> Cfr. DICKIE 1993, pp. 436-437. Al contrario, CARDULLO 1995, p. 26 scrive: «Che, d'altra parte, Siriano avesse commentato il *Fedro*, lo apprendiamo con certezza dalla testimonianza di Proclo, *In Parm.* 994, 16 ss.». A noi, invece, non sembra possibile dedurre "con certezza", come la studiosa afferma, da Procl., *In Parm.* 944, 16 ss. C. (e non *In Parm.* 994, come riporta Cardullo) che Siriano abbia commentato interamente il dialogo platonico né che ne abbia scritto un *Commento*.

di Siriano. Le domande di Ermia e Proclo a Siriano, di cui si trova esigua traccia nel *Commento al Fedro*, e le discussioni di Proclo e Siriano, di cui si trova un fugace accenno nel *Commento al Parmenide*, parlano a favore del semplice fatto che intorno al *Fedro* di Platone i tre filosofi platonici fossero soliti discutere: una circostanza tutt'altro che sorprendente in Età Tardoantica dopo la lezione di Giamblico<sup>24</sup>. Il verbo διερευνᾶν, impiegato da Proclo nel *Commento al Parmenide*, non possiede, del resto, alcun significato tecnico, ma indica, in generale, l'esame, la ricerca intellettuali su un oggetto; pensiamo, ad esempio, al libro I della *Teologia platonica*, in cui Proclo usa appunto διερευνᾶν per significare la ricerca delle cause degli enti nelle immagini di esse, vale a dire, nella natura<sup>25</sup>. Inoltre, ancora nel suo *Commento al Parmenide*, Proclo afferma di aver compiuto l'esegesi del *Fedro*: ἐξηγούμενοι τὸν Φαῖδρον<sup>26</sup>. Se Siriano avesse davvero tenuto un corso scolastico sul *Fedro* ovvero avesse scritto uno ὑπόμνημα su di esso, forse né Proclo né Ermia

<sup>24</sup> La difficoltà di ricostruire un catalogo attendibile dei commenti *scritti* di Siriano è, del resto, riconosciuta anche da CARDULLO 1995, p. 41, la quale rileva che non tutte le fonti permettono «di concludere che Siriano abbia messo per iscritto le sue riflessioni e le sue interpretazioni».

<sup>25</sup> Cfr. Procl., *TP*. 1, 2, p. 4, 1-2 S.-W.: ταῖς εἰκόσι κατὰ τρόπον τὰς αἰτίας τῶν ὄντων διερευνησάμενος («ayant scruté comme il convient dans les images sensibles les causes de ce qui existe»). Ermia stesso impiega questo verbo in maniera altrettanto figurata, allorché afferma, nel libro III del *Commento*, che il cavallo bianco dagli occhi neri del carro alato va alla ricerca delle realtà più profonde (τὰ βαθέα διερευνώμενος): cfr. Herm., *In Phaedr.* 203, 21-23. In questo senso, il verbo risale almeno a Plat., *Soph.* 243d3-5, dove viene posta la necessità della ricerca sull'essere (τὸ ὄν [...] δεῖ διερευνησασθαι).

<sup>26</sup> Cfr. Procl., *In Parm.* 1128, 36-37 C. Il *Commento al Fedro* di Proclo è andato perduto, ma il libro IV della *Teologia platonica* del Diadoco ateniese ci restituisce ancora l'esegesi al luogo sopraceleste della palinodia socratica. Inoltre, è importante rilevare l'uso del plurale ἐξηγούμενοι, benché il soggetto sia semplicemente Proclo; il *pluralis maiestatis*, qui impiegato da Proclo, era di uso evidentemente comune da parte dei professori di filosofia. Questa è in sé sufficiente argomentazione contro la pretesa di Prächter, secondo cui l'impiego da parte di Ermia del pronome ἡμεῖς – la prima ricorrenza è in Herm., *In Phaedr.* 38, 11 – farebbe riferimento a Siriano. (i) Ermia, proprio come Proclo, occupò una cattedra di filosofia platonica: il *pluralis maiestatis* gli si confaceva *ipso facto* – se ne serviva, del resto, già Plotino (cfr., ad esempio, Plot., *Enn.* 3, 5 [50], 2, 14 H.-S. *et al.*). Inoltre (ii), nulla osta a dare all'ἡμεῖς una funzione “contestuale”, vale a dire che il *pluralis maiestatis* indicasse la comune appartenenza di chi parlava e di ascoltava alla scuola platonica: cfr., ad esempio, BERTI 2017, p. XXX, il quale ricorda come nella *Metafisica* di Aristotele il passaggio dal “noi” del libro A al “essi” del libro M potrebbe significare che, al tempo della stesura del libro A, Aristotele si sentisse ancora un Accademico. Del resto (iii), il plurale, almeno in un caso, indica semplicemente il professore e il suo uditorio: Herm., *In Phaedr.* 97, 29 esorta, infatti, a non farsi turbare da un'apparente contraddizione circa la funzione di Dioniso (Ἐκεῖνο μέντοι ἡμᾶς μὴ ταραξῆναι πῶς κτλ.) – e, a conclusione della λύσις, Herm., *In Phaedr.* 98, 5 può affermare σφύζεται ὄν ἡμῶν κτλ. Infine (iv), Ermia può utilizzare la prima persona plurale anche, e semplicemente, per indicare la comune appartenenza al genere umano: cfr. Herm., *In Phaedr.* 135, 24; 137, 14; 139, 15-16. Quanto, invece, all'impiego ermiano della seconda persona singolare – ad esempio, ὄρα in Herm., *In Phaedr.* 82, 11 ο μὴ θαυμάσης in Herm., *In Phaedr.* 103, 4 – ebbene, si tratta di una formula già presente nel *Commento alla Metafisica* di Siriano – cfr., ad esempio, Syr., *In Metaph.* 17, 4 K. –, eppure, in tal caso, nessuno sospetta che Siriano stia riportando le parole del maestro, Plutarco: abbiamo semplicemente a che fare con delle tipiche formule di scuola.

Ci limitiamo a far notare, infine, che il verbo ἐξηγέομαι può indicare semplicemente un ciclo di lezioni e non necessariamente la stesura di un commento: cfr., ad esempio, Damasc., *Vit. Isid.* fr. 45 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 338b35-36, in cui Ierocle tiene delle lezioni (ἐξηγείτο) sul *Gorgia*, mentre il suo allievo, Teosebio, ne riporta il contenuto per iscritto.

avrebbero avvertito la necessità di scrivere altro sull'argomento: Proclo, secondo la testimonianza di Olimpiodoro, ad esempio, evitò di commentare, nel suo proprio ὑπόμνημα al *Fedone*, la sezione sui contrarî (*Phaed.* 69e6-72e2) proprio perché esisteva già un *Commento* di Siriano su tale sezione del dialogo platonico<sup>27</sup>. Al contrario, *entrambi* i discepoli di Siriano hanno scritto delle ἐξηγήσεις al *Fedro*<sup>28</sup>: si tratta di una circostanza che conferma, a nostro avviso, l'abitudine del μὴ γράφειν εἰς αὐτὰ ὡς τοῦ διδασκάλου γράψαντος e che, evidentemente, ha la propria ragion d'essere nell'esistenza di un vuoto da colmare, lasciato, per l'appunto, da Siriano<sup>29</sup>. Una ragione per la quale Siriano, a sua volta, decise di non comporre un *Commento al Fedro* potrebbe, poi, emergere dall'osservazione della seguente circostanza. Siriano aveva composto due libri *Sulla Teologia di Orfeo*, un testo *Sugli dèi di Omero*, il celebre *Accordo di Orfeo, Pitagora e Platone con gli Oracoli Caldaici* e un *Commento al Parmenide*: insomma, Siriano aveva già ampiamente messo per iscritto le sue convinzioni *in materia teologica*. È, quindi, possibile che egli non sentisse il bisogno di scrivere ulteriormente al riguardo, mettendo per iscritto, cioè, dei *Commenti* sui due dialoghi teologici del *curriculum* giambliceo, il *Fedro* e il *Simposio*, tanto più che nelle sue opere teologiche egli aveva già incluso alcune interpretazioni di passi tratti da questi dialoghi<sup>30</sup>. In effetti, questa volta nel libro IV della *Teologia platonica*, Proclo tramanda che il suo maestro era, parzialmente, in accordo con i due grandi interpreti che si erano occupati del mito del *Fedro*,

<sup>27</sup> Cfr. Olymp., *In Phaed.* 9, 2, 8-10 Westerink: καὶ τοῦτο δείκνυσιν ὁ Πρόκλος ἦτοι ὁ Συριανός· συντάττει γὰρ αὐτὰ τοῖς οἰκείοις ὑπομνήμασιν, λέγω δὴ τὰ Συριανοῦ, μὴ γράφων εἰς αὐτὰ ὡς τοῦ διδασκάλου γράψαντος. Sulla testimonianza di Olimpiodoro cfr. LUNA 2016, p. 688.

<sup>28</sup> Secondo RASHED 2016, p. 559, inoltre, il *Commento al Fedro* di Proclo era presente anche ad Alessandria, ancora nel VI secolo.

<sup>29</sup> Per i riferimenti di Proclo a un suo *Commento al Fedro*, se non, addirittura, anche a una monografia sulla *Palinodia* cfr. SAFFREY – WESTERINK 2003, pp. XXXVIII-XXXIX. Gli autori attribuiscono alla casualità fortuita la triste perdita di questo *Commento*: «Le commentaire de Proclus sur le *Phèdre* a été perdu parce qu'il n'a pas été recopié. C'est sans doute par hasard que, au moment où l'on a voulu constituer une collection la plus complète possible de textes platoniciens, le Commentaire de Proclus n'a pas été retrouvé. C'est peut-être cette circonstance qui a entraîné la survie du médiocre Commentaire d'Hermias. Au surplus, Hermias a été professeur de philosophie à Alexandrie, et c'est justement d'Alexandrie que semblent provenir les archétypes de la plupart des textes néoplatoniciens que nous avons conservés» (pp. XLIII-XLIV). Sul *Commento alla Palinodia* di Proclo cfr. RASHED 2016, il quale precisa anche il commento di Saffrey e Westerink succitato: «Si celui-ci [*scil.* il *Commento al Fedro* di Proclo] se bornait à la Palinodie, le commentaire d'Hermias était, tout d'abord, plus complet. Mais surtout, il était d'un accès plus commode et plus immédiatement utile à une lecture de Platon. On imagine en effet la multitude de développements touffus, techniques, que devait contenir l'œuvre de Proclus» (p. 559). Un tentativo di ricostruzione del perduto *Commento alla Palinodia* è in TAORMINA 2012.

<sup>30</sup> Per un catalogo delle opere di Siriano cfr. CARDULLO 1995, pp. 31-44; LUNA 2016: se da esso escludiamo il *Commento al Fedro*, incluso, invece, da Cardullo e da Luna, non può che sorprendere, ci sembra, il salto dal *Commento al Politico* – il quale, nondimeno, non è annoverato da Cardullo – ai *Commenti al Filebo*, *al Timeo* e *al Parmenide*.

Giamblico, nel suo *Commento al Fedro*, e Teodoro d'Asine, nel suo *Sui nomi*, circa la distinzione ontologica tra la volta al di sotto del cielo e la classe celeste: ebbene, Proclo afferma che Siriano aveva discusso di tale problema ἐν τοῖς τῆς Συμφωνίας γράμμασιν, vale a dire, nel suo scritto *Accordo di Orfeo, Pitagora e Platone con gli Oracoli*<sup>31</sup>; ancora una volta, nessuna traccia né di un corso ufficiale sul *Fedro* né, ancora meno, di un commento scritto su di esso. Già Saffrey e Westerink avevano notato questo particolare. Tuttavia, anche loro mossi dalla solita pregiudiziale sul *Commento* di Ermia, lo hanno successivamente giustificato in questo modo:

«En effet, alors que Syrianus se proposait, dans l'*Accord*, de confronter les trois grandes traditions théologiques grecques d'Orphée, de Pythagore et de Platon avec les *Oracles Chaldaïques*, Proclus se propose de confronter Orphée, Pythagore et les *Oracles* avec Platon [scil. nella sua *Teologia platonica*]. On comprend sans peine qu'il ait trouvé déjà tout prêts, dans l'ouvrage de Syrianus, les matériaux dont il avait besoin et qu'il n'ait pas recouru au Commentaire de Syrianus qui était fait d'un point de vue différent»<sup>32</sup>.

Alla luce di queste considerazioni, ci pare di poter affermare che la proposizione finale di Saffrey e Westerink (*qu'il n'ait pas recouru au Commentaire de Syrianus qui était fait d'un point de vue différent*) sia interamente basata su un pregiudizio storiografico, un pregiudizio a tal punto inveterato da aver spinto Saffrey e Westerink a parlare di *surprise*<sup>33</sup> o Cufalo di “*attesa*” *delusa* allorché le evidenze si presentavano a smentirlo. In realtà, non abbiamo alcuna prova certa che Siriano abbia davvero tenuto un corso scolastico sul *Fedro*<sup>34</sup> né, meno che mai, che abbia scritto delle pagine a commento di questo dialogo<sup>35</sup>. È possibile pensare, invece, a

<sup>31</sup> Cfr. Procl., *TP*. 4, 23, p. 215, 6-15 S.-W. Inoltre, allorché Proclo attribuisce a Siriano la completa esplicazione della classe degli dèi intellegibili-intellettivi, egli sembra alludere, secondo SAFFREY – WESTERINK 2003, p. 168, n. 2, a «l'exégèse par Syrianus de la deuxième hypothèse du *Parménide*»: cfr. Procl., *TP*. 4, 23, p. 216, 5-11 S.-W.

<sup>32</sup> SAFFREY – WESTERINK 2003, p. XXX.

<sup>33</sup> Cfr. SAFFREY – WESTERINK 2003, p. XXX.

<sup>34</sup> Questa circostanza si oppone evidentemente all'altrimenti convincente parallelismo, proposto da SAFFREY – WESTERINK 2003, p. XXXII, n. 1, tra gli σχόλια di Proclo al *De anima* e al *Fedone*, presi a lezione da Plutarco (cfr. Marin., *VP*. 12), e, appunto, gli σχόλια di Ermia al *Fedro*, presi a lezione da Siriano: ebbene, nel primo caso, sappiamo con certezza che Plutarco tenne delle lezioni a Proclo su *De anima* e *Fedone*, nel secondo, invece, non ne abbiamo alcuna. Parla di corsi sul *Fedro* tenuti da Siriano anche BRISSON 2017, p. 214.

<sup>35</sup> Quest'ultima tesi è data come assodata da ATHANASSIADI 1999, p. 113, n. 72: «[...] he [scil. Siriano] wrote [...] commentaries on the *Phaedrus* (preserved in Hermias' relevant Commentary) [...]». Verrebbe da chiedersi cosa significhi esattamente che Siriano scrisse e che Ermia preservò... Siriano scrisse, invece, di certo un commento a

delle esegesi del *Fedro* contenute in altri scritti siriani (l'*Accordo*) e a semplici conversazioni informali, avvenute fra un maestro, Siriano, e i suoi due discepoli più dotati, Ermia e Proclo, magari nel corso delle *ἱεραὶ ἐστιάσεις*, usuali per un professore di filosofia platonica<sup>36</sup>; scambi di opinioni su ipotesi ed esegesi potevano avvenire anche per lettera, come fu il caso di Marino e Isidoro circa il reale oggetto del *Parmenide* di Platone<sup>37</sup>. In più, le opinioni di Siriano su singole esegesi del *Fedro* erano, questo, sì, certamente, contenute nel *Περὶ Συμφωνίας*<sup>38</sup>. Infine, è utile ricordare la pratica dei maestri platonici di tenere delle lezioni, delle conversazioni i cui contenuti non erano riportati per iscritto; si tratta delle cosiddette *ἄγραφοι συνουσίαι*, di cui abbiamo attestazione sin dai tempi di Plotino<sup>39</sup> e di cui Proclo dà testimonianza proprio in riferimento a Siriano: quest'ultimo, infatti, discusse delle ipotesi del *Parmenide* sia in trattati specifici a esso dedicati (*αἱ περὶ τούτων πραγματεῖαι*) sia in conversazioni non riportate per iscritto (*ἄγραφοι συνουσίαι*)<sup>40</sup>. Questa ricostruzione sarebbe, inoltre, in grado di giustificare la così esigua presenza nel *Commento al Fedro* di domande poste a Siriano: non si tratterebbe, infatti, di domande poste durante un corso regolare, tenutosi in più giorni, bensì formulate durante delle semplici conversazioni, probabilmente tenute in momenti diversi, fra il *καθηγέμων* e i suoi *ἐταῖροι*<sup>41</sup>. Del resto, mentre nel *Commento al Fedro* si ha talvolta l'impressione di una discussione a tre (Siriano, Ermia, Proclo), talaltra di una discussione a due (Siriano, Ermia), dal *Commento al Parmenide* si ricava l'impressione di una conversazione a due (Siriano, Proclo): questa discrepanza depone a favore della informalità del contesto discorsivo, nella misura in cui,

---

quattro libri della *Metafisica* di Aristotele, a due trattati di retorica di Ermogene e l'*Accordo di Orfeo, Pitagora e Platone con gli Oracoli*: cfr. LUNA 2001; LONGO 2010b, p. 616; WEAR 2018, p. 471, n. 3.

<sup>36</sup> Cfr. Eunap., *VS.* 5, 1, 6, 1 – 7, 1 G.; Marin., *Vit. Procl.* 5; Damasc., *Vit. Isid.* fr. 43 *apud Sud.*, s. v. *Τραγήματα* 882, 1-2.

<sup>37</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 97 *apud Sud.*, s. v. *Μαρίνος* 199, 15-18. Sulle varie, e più o meno formali, forme di insegnamento in Età Tardoantica cfr. GOULET 2014, pp. 289-292.

<sup>38</sup> La circostanza, sottolineata da SAFFREY – WESTERINK 2003, p. XXXII, per cui l'esegesi al *Fedro* del *Περὶ Συμφωνίας* corrisponda all'esegesi di Ermia nel *Commento al Fedro* non fa altro che suffragare la nostra ricostruzione: non è a un corso sul *Fedro*, né a un *Commento al Fedro*, di Siriano che Ermia fa riferimento, bensì a conversazioni informali e ad altre opere ufficiali del maestro.

<sup>39</sup> Cfr. SAFFREY – SEGONDS 2001, p. 142, n. 7, i quali raccolgono tutte le testimonianze, muovendo da Marin., *Vit. Procl.* 22.

<sup>40</sup> Cfr. Procl., *TP.* 1, 10, p. 21, 9-14 S.-W.

<sup>41</sup> HELMIG 2012, p. 306, se ben intendiamo, paventa anche la possibilità di pensare a delle conversazioni fra Ermia e Proclo (oltre che Siriano).

evidentemente, Siriano poteva intrattenersi a discutere in momenti diversi ora col solo Proclo, ora col solo Ermia, ora con entrambi, ora con altri studenti ancora<sup>42</sup>.

In conclusione, alla domanda “Ermia riflette nel suo *Commento* il pensiero di Siriano?” la risposta è, senz’altro, positiva. Tuttavia, essa va intesa non nel senso che Ermia abbia riportato pedissequamente le esegesi del maestro, bensì nel senso che, *qua* discepolo di Siriano, il pensiero di Ermia è *ipso facto* più o meno fedele a quello del maestro, come nel caso di Proclo ancora con Siriano<sup>43</sup>, di Damascio con Isidoro, di Olimpiodoro con Ammonio e, così, sempre nella storia della filosofia antica e non solo. Ci sembra, infatti, di aver dimostrato la fragilità degli assunti su cui, in ultima analisi, si basa la tesi della paternità siriana, contrapponendo a essi sia ipotesi ricostruttive parimenti, se non maggiormente, convincenti sia analisi di valore e contenuto – cui intendiamo dare seguito nel prosieguo del lavoro. Gli *Σχόλια* sono, a nostro avviso, appunti di commento (ὑπόμνημα) scritti ad Alessandria da Ermia, il quale, certo, memore degli insegnamenti di Siriano, ne ricorda alle volte alcune esegesi, ben situando in un passato ormai remoto, però, le domande che lui stesso e il compagno Proclo avevano posto al maestro; lo stesso Proclo in innumere occasioni ricorda nei suoi scritti le posizioni di Siriano. Far menzione in sparuti casi, soprattutto in un’opera di commento della mole degli *Σχόλια* ermiani, di esegesi siriane non può in alcun modo autorizzare a far dell’intero *Commento* un’opera di Siriano, contro, oltretutto, un’affermata tradizione manoscritta. Non c’è alcuna ragione, altrimenti detto, per negare a Ermia una personalità filosofica a sé stante.

Con l’auspicio che la nostra ricostruzione abbia convinto il lettore dell’infondatezza della *communis opinio* circa la paternità del *Commento*, ci sembra ormai giunto il momento di penetrare più a fondo nei contenuti degli *Εἰς τὸν Πλάτωνος Φαῖδρον Σχόλια* di Ermia di Alessandria.

---

<sup>42</sup> Ricordiamo, ad esempio, il caso di Iustus, il quale si intratteneva in privato (συνὸν ἰδίῳ) con Crisanzio, al di fuori, cioè, di ogni contesto di “didattica ufficiale”: cfr. Eunap., VS. 23, 4, 9, 4 – 10, 1 G. Cfr. MANSFELD 1994, p. 1: «Privileged or very gifted students were granted private instruction». Anche per la stesura della sesta dissertazione alla *Repubblica* di Proclo, del resto, SHEPPARD 1980 ha postulato una stratificazione successiva che ha, infine, portato al testo tramandatoci: (i) lezioni di Siriano; (ii) discussione fra Siriano e Proclo; (iii) lezione di Proclo; (iv) stesura scritta.

<sup>43</sup> Del resto, come ormai la critica più recente riconosce, Siriano fu un vero maestro, un pensatore innovativo e profondo, sicché il suo pensiero e le sue esegesi lasciarono un’impronta forte e duratura nella storia del tardo Platonismo: sulla dipendenza di Proclo da Siriano, talvolta enfatizzata oltre misura da Proclo stesso, cfr. CARDULLO 1995, pp. 20-21, mentre cfr. CARDULLO 2009 a proposito dell’influenza del pensiero siriano, ancor maggiore, in alcuni casi, di quello procliano, su Ammonio/Asclepio a cavallo tra il V e il VI secolo.



CAPITOLO II

*Il libro I del Commento al Fedro.*

2.1. *Socrate nel Commento al Fedro di Ermia di Alessandria.*

2.1.1. *Socrate: un'anima inviata sulla Terra.*

La figura di Socrate gioca un ruolo cruciale nel *Commento al Fedro*<sup>1</sup>, che ne restituisce davvero «a complex portrait»<sup>2</sup>. Perché lo sguardo potesse contemplare tale ritratto senza impedimenti, ci è sembrato utile compiere di questa misteriosa figura un'analisi dettagliata, volta a delinearne con chiarezza i contorni in cui si sostanzia. Una circostanza appare, in effetti, singolare: benché il *Commento* sia un'opera di esegesi neoplatonica a un dialogo di Platone, nondimeno, esso contiene così numerose osservazioni su Socrate e sulla sua attività che, mettendole scientemente insieme, è possibile ricavarne un vero e proprio trattatello sul maestro di Platone, circostanza tanto più singolare se si considera che «following Plotinus, the early Neoplatonists, like Porphyry and Iamblichus, also remain relatively quiet with regard to Socrates»<sup>3</sup>. Pertanto, il *Commento* rappresenta, da questo punto di vista, un testo privilegiato, nella misura in cui, più di altre opere neoplatoniche, chiarisce la condizione, immortalata nella personalità di Socrate, di alcune, poche anime superiori e, soprattutto, il rapporto di queste ultime con le altre, più numerose anime, secondo l'insegnamento giambliceo<sup>4</sup>. Raccogliendo l'auspicio di Geert Roskam e Christina-Panagiota Manolea<sup>5</sup>, l'intenzione della seguente sezione è, allora, di presentare il trattatello su Socrate ricavato dal libro I – e non solo, evidentemente – del *Commento*, nella misura in cui Ermia offre, già nella prima parte della sua esegesi, tutte le informazioni necessarie alla comprensione della figura di Socrate. Come si vedrà immediatamente, infatti, l'anima di Socrate possiede uno statuto ontologico *sui generis*, ragion per cui ha meritato un'analisi specifica.

---

<sup>1</sup> Cfr. O'MEARA 1989, pp. 124-128.

<sup>2</sup> TARRANT – BALTZLY 2018, p. 486.

<sup>3</sup> LAYNE – TARRANT 2014, p. 9. Come gli autori chiarificano successivamente, Giamblico si è certamente occupato con zelo della figura di Socrate, ma la nostra conoscenza al riguardo è sfortunatamente impedita dalla perdita pressoché completa dei suoi commentari ai dialoghi platonici; come tenteremo di dimostrare, infatti, il Socrate di Ermia è profondamente caratterizzato secondo i dettami della psicologia giamblicea.

<sup>4</sup> Cfr. MOTTA 2013, pp. 51-52.

<sup>5</sup> Cfr. ROSKAM 2014, p. 29; MANOLEA 2014, p. 202, n. 2.

Sin dall'*incipit* del *Commento*, in effetti, la centralità e la peculiarità della figura di Socrate emergono con sorprendente evidenza:

«Socrate fu inviato nel mondo del divenire a beneficio del genere umano e delle anime dei giovani [Ὁ Σωκράτης ἐπὶ εὐεργεσίᾳ τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους καὶ τῶν ψυχῶν τῶν νέων κατεπέμφθη εἰς γένεσιν]»<sup>1</sup>.

Socrate è presentato da Ermia, sin dalle prime battute, come un autentico dono divino all'intera umanità; la peculiarità della sua figura risiede nel fatto che la sua anima non è *precipitata* dall'intelligibile al sensibile, bensì è stata *inviata* dall'intelligibile al sensibile. Ora, lo statuto ontologico dell'anima di Socrate rimanda a un celebre dibattito della psicologia tardoantica, i cui protagonisti sono Plotino e Giamblico, che non a torto potrebbe definirsi epocale, nella misura in cui ha segnato uno spartiacque tra due fasi della storia del Platonismo<sup>2</sup>: converrà, pertanto, lanciarsi in una breve digressione.

#### 2.1.2. Prolegomena: *Plotino e Giamblico sull'anima umana*.

Secondo Plotino, una parte della nostra anima non è mai precipitata nel sensibile, ma, al contrario, è rimasta in alto, in eterna contemplazione dell'Intelletto ipostatico<sup>1</sup>. Si tratta di una parte dell'anima di cui non siamo di solito consapevoli: il filosofo spiega che il sensibile non ci permette di percepire gli oggetti che la parte elevata della nostra anima (τὸ τῆς ψυχῆς ἄνω) contempla eternamente<sup>2</sup>. Szlezák ha per questo parlato di una vera e propria teoria dell'inconscio, «ossia di una concezione dell'ambito concernente l'anima, che distingue con chiarezza e precisione fra ciò di cui il singolo può rendersi conto, e ciò che pure gli appartiene, ma si sottrae alla sua conoscenza e al suo controllo»<sup>3</sup>. In effetti, la dottrina

---

<sup>1</sup> Herm., *In Phaedr.* 1, 5-6. Si tratta di un'autentica dichiarazione programmatica, a parere di Roskam: cfr. ROSKAM 2014, p. 26; MANOLEA 2014, pp. 73-74.

<sup>2</sup> Cfr. FINAMORE 1999, p. 84; LONGO 2010, p. 219.

<sup>1</sup> Cfr. Plot., *Enn.* 4, 8 [10], 8, 2-3 H.-S.: οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδω, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί; *Enn.*, 4, 1 [4], 1, 12-13 H.-S.: Οὐ γὰρ ὅλη ἀπέστη, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς οὐκ ἐληλυθός, ὃ οὐ πέφυκε μερίζεσθαι. Sulla dottrina dell'anima in Plotino cfr. RIST 1967; STEEL 2006, pp. 47-54; REMES 2007; CHIARADONNA 2012, pp. 81-115.

<sup>2</sup> Cfr. Plot., *Enn.* 4, 8 [10], 8, 5-6 H.-S.: οὐκ ἐᾷ αἴσθησιν ἡμῖν εἶναι ὧν θεᾶται τὸ τῆς ψυχῆς ἄνω.

<sup>3</sup> SZLEZÁK 1992, p. 329, il quale, tra le numerosissime altre profonde osservazioni, pone in evidenza come questa versione dell'inconscio plotiniano vada ancora oltre quello pulsionale riconosciuto da Platone nella *Repubblica*. In altre parole, mentre Platone riconosce l'aspetto inferiore del nostro inconscio, che si manifesta la notte durante i sogni, Plotino pone enfasi sull'inconscio superiore, che ci rivela la nostra essenza. Sull'intellettualismo inconscio in Plotino cfr. STEEL 2006, p. 51.

plotiniana ingenera una sorta di tricotomia psicologica, dal momento che essa postula il sé autentico non disceso, il «noi» consapevole (τὸ ἡμεῖς) e, infine, una parte inferiore che trascina al sensibile<sup>4</sup>: ora, l'«empirical self»<sup>5</sup> non è, in genere, consapevole né del sé autentico né dell'effetto deleterio della parte inferiore ed è, per questo, chiamato a un lavoro interiore per riconoscere la sua vera essenza – il sé non disceso<sup>6</sup>. Quello psicologico è uno dei quattro corollarî, schematicamente elencati da Longo<sup>7</sup>, della singolare dottrina plotiniana. Da un punto di vista etico, essa induce a considerare dolori e sciagure inerenti solo a ciò che nell'uomo è altro dall'intelletto (il sé inferiore)<sup>8</sup>, il quale, invece, è sempre felice, in quanto sempre contemplante (il sé superiore): in questo senso, l'uomo saggio sarà felice anche mentre brucia nel toro di Falaride<sup>9</sup>. Da un punto di vista antropologico, l'essere umano si scopre non più un composto di anima e corpo, bensì si identifica unicamente, e autenticamente, con la parte della sua anima intellegibile. Da un punto di vista epistemologico, infine, l'esistenza di una parte dell'anima superiore si fa garanzia di una possibilità d'accesso alla verità, senza implicare l'impiego di strumenti esterni all'anima pensante<sup>10</sup>. Le anime umane si comportano proprio come Narciso: ammaliate dalle loro immagini nel sensibile, esse lasciano l'intellegibile per immergersi nel sensibile «e però, in questo, non si staccarono dalla loro origine e dall'Intelligenza»<sup>11</sup>. L'originale teoria di Plotino<sup>12</sup>, nota sotto il

<sup>4</sup> Tale tripartizione non coincide esattamente con quella platonica (λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν): cfr. RIST 1967, p. 416.

<sup>5</sup> RIST 1967, p. 418; cfr. REMES 2007, pp. 92-124; CHIARADONNA 2012, pp. 97-102.

<sup>6</sup> Cfr. STEEL 2006, pp. 49-50. Cfr. Plot., *Enn.* 4, 3 [27], 30, 13-15 H.-S.: Ἄλλο γὰρ ἡ νόησις, καὶ ἄλλο ἡ τῆς νοήσεως ἀντίληψις, καὶ νοοῦμεν μὲν ἀεὶ, ἀντιλαμβανόμεθα δὲ οὐκ ἀεὶ. Cfr. CHIARADONNA 2012, pp. 109-110.

<sup>7</sup> Cfr. LONGO 2010, pp. 221-223.

<sup>8</sup> Cfr. Plot., *Enn.* 1, 4 [46], 4, 30-36 H.-S.: Οὐδ' ἐν τύχαις τοίνυν ἐναντίας ἐλαττώσεται εἰς τὸ εὐδαιμονεῖν· μένει γὰρ καὶ ὡς ἡ τοιαύτη ζωὴ· ἀποθησκόντων τε οἰκείων καὶ φίλων οἶδε τὸν θάνατον ὃ τι ἐστίν, ἴσασι δὲ καὶ οἱ πάσχοντες σπουδαῖοι ὄντες. Οἰκεῖοι δὲ καὶ προσήκοντες τοῦτο πάσχοντες κἂν λυπῶσιν, οὐκ αὐτόν, τὸ δ' ἐν αὐτῶ νοῦν οὐκ ἔχον, οὗ τὰς λύπας οὐ δέξεται.

<sup>9</sup> Cfr. Plot., *Enn.* 1, 4 [46], 13, 5-12 H.-S.: τὸ δὲ μέγιστον μάθημα πρόχειρον ἀεὶ καὶ μετ' αὐτοῦ καὶ τοῦτο μᾶλλον, κἂν ἐν τῷ Φαλάριδος ταύρω λεγομένῳ ἦ, ὃ μάτην λέγεται ἠδὲ δις ἢ καὶ πολλακίς λεγόμενον. Ἐκεῖ μὲν γὰρ τὸ φθελγόμενον τοῦτο αὐτὸ ἐστὶ τὸ ἐν τῷ ἀλγεῖν ὑπάρχον, ἐνταῦθα δὲ τὸ μὲν ἀλγοῦν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο, ὃ συνὸν αὐτῶ, ἕως ἂν ἐξ ἀνάγκης συνῆ, οὐκ ἀπολείπεται τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὅλου θέας. Cfr. STEEL 2006, pp. 62-63.

<sup>10</sup> Cfr. CHIARADONNA 2012, pp. 104-106, il quale discute se sia davvero possibile, secondo Plotino, arrivare a condividere lo stesso tipo di conoscenza dell'anima non discesa durante la vita terrena, a seconda di una lettura “forte” ovvero “debole” della dottrina plotiniana.

<sup>11</sup> Cfr. Plot., *Enn.* 4, 3 [27], 12, 1-4 H.-S.: Ἀνθρώπων δὲ ψυχῶν εἰδῶλα αὐτῶν ἰδοῦσαι οἷον Διονύσου ἐν κατόπτρῳ ἐκεῖ ἐγένοντο ἄνωθεν ὀρμηθεῖσαι, οὐκ ἀποτμηθεῖσαι οὐδ' αὐταὶ τῆς ἑαυτῶν ἀρχῆς τε καὶ νοῦ.

<sup>12</sup> Szlezák individua, assai plausibilmente, nel celebre passo di *Repubblica* 608c-611a su Glauco marino la fonte di ispirazione diretta di Plotino per la formulazione della sua dottrina: cfr. SZLEZÁK 1992, p. 332. Per una visione d'insieme sulle ipotesi moderne circa le fonti plotiniane per la formulazione di tale dottrina cfr. LONGO 2010, pp. 223-224; CHIARADONNA 2012, pp. 111-115. Per parte sua, Longo preferisce privilegiare l'approccio dialettico plotiniano, che deriva lo statuto *sui generis* dell'anima quale implicazione della sua stessa essenza, la quale è,

nome di “dottrina dell’anima non discesa”, non ebbe, tuttavia, grande fortuna fra i Platonici posteriori<sup>13</sup>, come, del resto, non l’ebbe nemmeno fra i contemporanei di Plotino, secondo quanto il filosofo stesso lascia intendere<sup>14</sup>.

*Fedro* 248b1-3 è un luogo platonico privilegiato dagli esegeti neoplatonici per smentire la dottrina psicologica di Plotino. Ermia respinge *ex professo* la teoria in un passo del libro II del *Commento*, in cui discute, appunto, della malvagità (κακία) degli aurighi di *Fedro* 248b1-3: se, infatti, l’auriga è immagine della parte più nobile della nostra anima (αὐτῆς τὸ ἀκρότατον) e, pure, è soggetto, secondo Platone, alla κακία, allora non è sostenibile che una parte della nostra anima sia, perfetta, nell’intelligibile<sup>15</sup>. Il passo del *Fedro* riceve la stessa esegesi da parte di Proclo, il quale ne deduce la necessità di riconoscere i limiti dell’anima (τὰ μέτρα τῆς ψυχῆς), senza innalzare al livello dell’anima, cioè, il grado di perfezione dei corpi, ma senza nemmeno abbassare il grado di perfezione degli dèi al livello dell’anima<sup>16</sup>.

---

infatti, in comune con la sostanza divina (τὸ ὁμοούσιον: *Enn.* 4, 7 [2], 10, 19 H.-S.): cfr. LONGO 2010, pp. 224-225. Non crediamo, del resto, che le visioni di Szlezák e Longo siano incompatibili, dal momento che Plotino attribuisce all’anima l’affinità sostanziale al divino nella misura in cui essa non possiede per essenza, bensì come qualcosa di accessorio (*Enn.* 4, 7 [2], 10, 11-12 H.-S.: προσθῆκαι ... καὶ ἄλλοθεν), desiderî e vizî, proprio come Glauco marino. Sul rapporto, invece, tra intelletto agente (Aristotele), anamnesi (Platone) e anima non discesa (Plotino) cfr. STEEL 2006, pp. 52-53.

<sup>13</sup> Cfr. RIST 1967, p. 415, per cui la dottrina plotiniana «was ... widely believed to be unplatonic»; BLUMENTHAL 1997, p. 273, il quale definisce quella di Plotino la versione «unorthodox» della dottrina dell’anima; VAN DEN BERG 1997, p. 149; LONGO 2010, pp. 228-230. L’unico filosofo di cui si può dire con certezza che seguì l’insegnamento di Plotino fu Teodoro di Asine, il quale, più giovane di Giamblico, divenne poi discepolo sia di Porfirio sia di Giamblico: cfr. Procl., *In Tim.* 3, 333, 28-30 D. Sulle critiche degli ultimi neoplatonici cfr. BLUMENTHAL 1997, pp. 277-279; STEEL 2006, pp. 71-77. Blumenthal, sulla base di una testimonianza di Simplicio (cfr. *Simpl.*, *In Categ.* 191, 8-12 K.), avanzò l’ipotesi che un giovane Giamblico avesse accolto la dottrina plotiniana prima di prenderne le distanze esplicitamente: cfr. BLUMENTHAL 1997, pp. 273-275. Tale ipotesi è stata successivamente scartata da STEEL 2006, pp. 74-77.

<sup>14</sup> Cfr. Plot., *Enn.* 4, 8 [6], 8, 1-7 H.-S.: Καὶ εἰ χρῆ παρα δόξαν τῶν ἄλλων τολμησαι τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πᾶσα οὐδ’ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδω, ἀλλ’ ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί: τὸ δὲ ἐν τῷ αἰσθητῷ εἰ κρατοῖ, μᾶλλον δὲ εἰ κρατοῖτο καὶ θορυβοῖτο, οὐκ ἔῃ αἰσθησιν ἡμῖν εἶναι ὧν θεᾶται τὸ τῆς ψυχῆς ἄνω. SZLEZÁK 1992, p. 339 spiega con queste parole in cosa consista l’audacia della teoria plotiniana: «ci impone di credere che noi, nel nostro fondamento, siamo di più di quello che sappiamo e di quello che vogliamo tener per vero. L’uomo deve prendere sul serio la sua divina natura incorruttibile; solo a questa condizione, può osare l’ascesa all’Origine trascendente».

<sup>15</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 167, 3-6: Λάβοις δ’ ἂν ἐντεῦθεν ὅτι κατὰ Πλάτωνα πᾶσα κάτεισιν ἡ ψυχὴ, εἴ γε ὃς ἡνίοχος ἐστὶν αὐτῆς τὸ ἀκρότατον [ὄν] φησι κακύνεσθαι, καὶ οὐχ, ὥς φησι Πλωτῖνος, τὸ μὲν τι[ς] αὐτῆς κάτεισι, τὸ δὲ μένει ἄνω. Cfr. RIST 1967, p. 415; STEEL 2006, pp. 67-68; MOTTA 2013, p. 50. La questione, in realtà, è più complessa, come ha mostrato con grande acume RIST 1967, p. 415: «In human souls, Plato thinks, the evil horse will weigh the charioteer down (ρέπον τε καὶ βαρύνων) unless he trains him well. But it is not certain how the metaphor of weighing down should be cashed. Obviously it means that humans sin; but it is not certain that it means that the charioteer actually consents to sin, as the adversaries of Plotinus must have taken it. Indeed such a view would flatly oppose the dictum that “no one is bad willingly”».

<sup>16</sup> Cfr. Procl., *In Alc.* 1 227, 9 – 228, 1 W.: καὶ ὁ ἐν Φαίδρω Σωκράτης [...] ὅπου γε καὶ τὸν ἡνίοχον κακύνεσθαι φησιν ὁ αὐτός: οὗ δὲ κακία ἡνίοχου πολλαὶ μὲν χολεῦνται, πολλαὶ δὲ πολλὰ πτερὰ θραύονται. Καίτοι τί σεμνότερόν ἐστιν ἐν ἡμῖν τῆς ἡνιοχητικῆς δυνάμεως; [...] ἀλλ’ οὖν, ὅπερ ἐλέγομεν, φυλακτέον τὰ μέτρα τῆς ψυχῆς, καὶ τοὺς

In effetti, la condanna della dottrina plotiniana è formulata similmente da Proclo, in più luoghi<sup>17</sup>, ma, soprattutto, nella sua esegesi di *Timeo* 43c-d<sup>18</sup>. Il Diadoco ateniese sostiene ugualmente che, se nel *Fedro* Platone afferma che l'auriga, vale a dire, la parte somma della nostra anima (τὸ ἐν ἡμῖν ἀκρότατον) ora contempla gli intellegibili, ora discende dall'intellegibile, per conseguenza, la parte somma della nostra anima non possiede sempre la medesima, felice condizione, ma ora si trova in uno stato, ora in un altro (ἄλλοτε ἄλλως ἔχειν)<sup>19</sup>.

Proclo invoca, inoltre, il controargomento della libera scelta (προαίρεσις)<sup>20</sup>. Se la facoltà di scegliere liberamente è la parte somma della nostra anima – nella misura in cui rappresenta ciò che ci distingue dagli altri esseri viventi<sup>21</sup> – e, pure, essa è soggetta all'errore, allora non può esistere una parte dell'anima perfetta e

---

περὶ τῆς τελειώσεως λόγους οὔτε ἀπὸ τῶν σωματικῶν ἐπ'αὐτὴν ἀναθετέον οὔτε ἀπὸ τῶν θεῶν εἰς αὐτὴν καθελκυστέον, ἵνα δὴ τοῦ Πλάτωνος ὤμεν ἐξηγηταὶ καὶ μὴ πρὸς ἰδίας ὑπεκλήψεις ἀπευθύνωμεν τὰς τοῦ φιλοσόφου ῥήσεις; 87, 22 – 88, 2: οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ἡμέτερον ἀσθενὲς κριτήριον τῆς ἐκείνων δυνάμεως, ὥσπερ οὐδὲ τὸ τῶν καταδεεστέρων τῆς ἡμετέρας φύσεως ἀλόγιστον τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου καὶ τῆς ἡμετέρας διανοήσεως ἀνατρεπτικόν. Cfr. BLUMENTHAL 1997, pp. 278-279; STEEL 2006, p. 70, il quale ritiene che Proclo sia dipendente dal *Commento all'Alcibiade I* di Giamblico. A proposito dei limiti dell'anima, *Od.* 10, 326 («Stupore mi tiene che bevuto il veleno non subisti malia»), le traduzioni dell'*Odissea* appartengono a DI BENEDETTO – FABRINI 2011) è il verso, pronunciato da Circe all'indirizzo di Odisseo, citato da Proclo per significare la rarità con la quale alcune anime umane non si lasciano contaminare e incantare dal sensibile: cfr. Procl., *In Alc.* 1, 257, 6-9 W.

<sup>17</sup> Cfr. Procl., *ET.* 211, 1-2 Dodds: Πᾶσα μερικὴ ψυχὴ κατιοῦσα εἰς γένεσιν ὅλη κάτεισι, καὶ οὐ τὸ μὲν αὐτῆς ἄνω μένει, τὸ δὲ κάτεισι; *In Parm.* 948, 18-20 C. Cfr. BLUMENTHAL 1997, pp. 279-280; STEEL 2006, pp. 68-69; MOTTA 2013, p. 49.

<sup>18</sup> Cfr. Procl., *In Tim.* 3, 333, 28 ss. D., su cui cfr. VAN DEN BERG 1997; BLUMENTHAL 1997, pp. 275-277; STEEL 2006, p. 55.

<sup>19</sup> Cfr. Procl., *In Tim.* 3, 334, 15-27 D. Sulla debolezza di questa argomentazione alla luce della vera dottrina plotiniana cfr. STEEL 2006, pp. 64-66. L'analogia fra Ermia e Proclo, a ogni modo, non è così forte come potrebbe sembrare. Ermia, infatti, seguendo l'insegnamento di Giamblico, conosce una parte ancor più perfetta (τελειότερόν τι) dell'auriga/νοῦς, vale a dire, l'uno dell'anima, il quale corrisponde alla guida (κυβερνήτης) del mito platonico: cfr. Herm., *In Phaedr.* 157, 7-16, su cui cfr. *supra* § 1.3.3.2. FINAMORE 1997, p. 172. VAN DEN BERG 1997, pp. 151-158, criticando i tentativi moderni di riconciliare la versione procliana con quella ermiana, sostiene con decisione che l'interpretazione di Proclo non sia quella di Giamblico, la quale è, invece, riportata da Ermia: *contra* STEEL 2006, pp. 64-66. In particolare, è proprio l'ἄλλοτε ἄλλως ἔχειν procliano a suscitare il sospetto di Van den Berg, nella misura in cui, in effetti, non è vero che tutte le anime mutano la loro condizione: secondo Giamblico, le anime perfette discendono, sì, nel sensibile, ma il loro legame con l'intellegibile rimane ininterrotto (ἀδιάκοπον): cfr. Iambl., *In Phaedr.* fr. 5 Dillon; *infra* pp. 121-122. Per Proclo non esiste una differenza tra l'auriga (ἡνίοχος) e il timoniere (κυβερνήτης), entrambi immagine del νοῦς, come dimostra un passo del suo *Commento all'Alcibiade I*, in cui sostiene che Platone chiami κυβερνήτης il νοῦς dell'anima: cfr. Procl., *In Alc.* 1 77, 9-11 W. (così anche in *In Alc.* 1, 45, 15-16 W. i due termini sembrano avere un evidente valore endiadico). Poiché, poi, Ermia e Proclo avevano frequentato lo stesso corso di Siriano, Van den Berg ne deduce che Proclo, evidentemente a conoscenza dell'interpretazione giamblichea, doveva averla, nondimeno, respinta: cfr. VAN DEN BERG 1997, p. 159. Su quest'ultimo punto, dissentiamo da Van den Berg, nella misura in cui l'interpretazione procliana è quella riportata anche da Siriano, ragion per cui è Ermia che, respingendo l'interpretazione del maestro e del condiscipolo, ha preferito a essa quella di Giamblico. Del resto, Van den Berg considera il *Commento* di Ermia «a set of lecture notes of Syrianus' course on the *Phaedrus*».

<sup>20</sup> Cfr. TAORMINA 1993, pp. 37-38; STEEL 2006, pp. 59-61. Sulla psicologia di Proclo cfr. FINAMORE – KUTASH 2017, pp. 122-138.

<sup>21</sup> In realtà, non è pacifico il significato dell'espressione procliana κατὰ γὰρ ταύτην διαφέρομεν τῶν φαντασθέντων; TAORMINA 1993, p. 37, ad esempio, intende «poiché è in virtù di questa che lottiamo contro i prodotti temerari dell'immaginazione». Seguiamo qui STEEL 2006, p. 59.

intellegibile: εἰ δὲ προαίρεσις ἀμαρτάνει, πῶς ἀναμάρτητος ἡ ψυχὴ;<sup>22</sup> L'argomento è attribuito da Proclo a Giamblico<sup>23</sup>, del quale il Diadoco dice apertamente che a ragione (ὀρθῶς) si è opposto alla dottrina di Plotino e Teodoro di Asine<sup>24</sup>.

In effetti, di Giamblico è nota, dal suo *De anima*, l'opposizione alla teoria plotiniana<sup>25</sup>. Nondimeno, come è stato lucidamente rilevato da Martone, Giamblico ha certamente presente Plotino e, anzi, piuttosto che rifiutarne *tout court* la dottrina dell'anima, egli la adatta, derivandone la sua propria psicologia<sup>26</sup>. Così, dopo aver esposto brevemente le dottrine di alcuni filosofi platonici (capp. 26-28)<sup>27</sup>, Giamblico espone la sua opinione (cap. 29), la quale si fonda sul presupposto che esistano differenti τρόποι τῆς καθόδου in dipendenza da differenti τέλη. In altre parole, dal momento che i fini per i quali le anime sono presenti nel sensibile sono differenti, differenti saranno anche le modalità della discesa. Pertanto, le anime si distinguono in tre categorie o classi<sup>28</sup>:

«Io credo ora che anche i fini siano differenti e introducano delle differenze anche nei modi della discesa delle anime. Infatti l'anima che scende per la salvezza, la purificazione e la perfezione di questo mondo rende immacolata anche la sua discesa; invece l'anima che si rivolge ai corpi per l'esercizio e la correzione dei propri costumi non è completamente impassibile, né conserva il proprio distacco, libera da legami di per sé; infine, l'anima che discende quaggiù per una punizione e un giudizio subito sembra in qualche modo trascinata con forza e avvinta»<sup>29</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. Procl., *In Tim.* 3, 334, 7-8 D. *et al.* Per una rapida rassegna degli argomenti di Proclo contro la dottrina plotiniana cfr. LONGO 2010, pp. 229-230. Contro l'attribuzione di tutte le argomentazioni procliane al perduto *Commento al Timeo* di Giamblico cfr. VAN DEN BERG 1997, p. 150; *contra* FINAMORE 1997, p. 164, n. 4; STEEL, pp. 57-58, n. 32; più cauta la posizione di BLUMENTHAL 1997, pp. 275-276.

<sup>23</sup> Cfr. Procl., *In Tim.* 3, 334, 3-28 D.

<sup>24</sup> Cfr. Procl., *In Tim.* 3, 334, 3-4 D.: ὀρθῶς ἄρα καὶ ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος διαγωνίζεται πρὸς τοὺς ταῦτα οἰομένους.

<sup>25</sup> Cfr. SHAW 2001, pp. 67-79; SHAW 2003, pp. 66-67; STEEL 2006, pp. 57-58; SHAW 2016, pp. 180-182. Per le evidenze provenienti dal *Commento al De anima* di Pseudo-Simplicio/Prisciano Lidio cfr. STEEL 2006, p. 56. Sulla psicologia di Giamblico cfr. FINAMORE 2014.

<sup>26</sup> MARTONE 2014, p. 257. In effetti, Giamblico allude evidentemente a Plotino (*Enn.* 4, 8 [6], 1, 12-15 H.-S.) nel citare la supposta teoria eraclitea circa la discesa e la risalita delle anime: cfr. Iambl., *De an.* 27 M. Cfr. MARTONE 2014, pp. 248-249.

<sup>27</sup> Cfr. *infra* § 2.1.9.2.1.

<sup>28</sup> Cfr. TAORMINA – PICCIONE – CIPOLLA 2010, pp. 169-173.

<sup>29</sup> Iambl., *De an.* 29 M. (le traduzioni del *De anima* appartengono a MARTONE 2014): Ἡ μὲν γὰρ ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῆδε κατιούσα ἄχραντον ποιεῖται καὶ τὴν κάθοδον ἢ δὲ διὰ γυμνασίαν καὶ ἐπανάρθωσιν τῶν οἰκειῶν ἡθῶν ἐπιστρεφομένη περὶ τὰ σώματα οὐκ ἀπαθὴς ἐστὶ παντελῶς, οὐδὲ ἀφείται ἀπόλυτος καθ' ἑαυτήν ἢ δὲ ἐπὶ δίκῃ καὶ κρίσει δεῦρο κατερχομένη συρομένη πως ἔοικε καὶ συνελαυνομένη. Cfr. FINAMORE – DILLON 2002, p. 159: «Iamblichus believes, following the *Timaeus*, that all souls descend of necessity. The highest two classes of human souls recognize that their descent is for the best and make the necessary descent willingly. The lowest class of human souls does not see that the descent for punishment is a good thing and thus descends unwillingly».

Come vedremo nel paragrafo successivo, nel *Fedro* abbiamo la messa in scena delle tre classi di anime: Socrate, anima pura, Fedro, anima desiderosa di migliorare se stessa, Lisia, anima invischiata nel vizio. Nel cap. 30, a ogni modo, Giamblico presenta una duplice distinzione, sulla falsariga di *Fedro* 248a-d<sup>30</sup>, la quale contempla, da un lato, le anime impassibili (ἀπαθείς) e incontaminate (ἀκήρατοι), descritte con un lessico chiaramente attinto dal *Fedro*<sup>31</sup>, e, dall'altro, le anime soggette, nel sensibile, a πάθη, in quanto già prima di incarnarsi erano ricolme di desiderî e passioni<sup>32</sup>: in quest'ultima categoria, a seconda del grado di contaminazione, rientrano i due gruppi inferiori di *De an.* 29.

La teoria delle classi spirituali compare anche in un passo famoso del *De mysteriis*<sup>33</sup>:

«Voici maintenant une autre division : le grand troupeau des hommes est subordonné à la nature, il est gouverné par des puissances naturelles et regarde en bas vers les œuvres de la nature, il exécute ce qui est disposé par la fatalité, se range dans ce qui est achevé par la fatalité, et toujours produit le raisonnement pratique au sujet des seules choses conformes à la nature. Quelques-uns, en petit nombre, faisant usage d'une certaine puissance surnaturelle de l'intellect, s'écartent de la nature pour aller vers l'intellect séparé et sans mélange : lesquels deviennent du même coup supérieurs aux puissances naturelles. Certains, intermédiaires entre ces deux groupes, se portent vers ce qui est au milieu entre la nature et l'intellect pur, et les uns suivent l'un et l'autre, les autres mènent une vie qui est un mélange des deux, d'autres enfin se détachent des [biens] inférieurs pour se transporter vers les supérieurs»<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Cfr. FINAMORE – DILLON 2002, p. 161.

<sup>31</sup> Cfr. VAN DEN BERG 1997, p. 156; FINAMORE 1997, p. 169; FINAMORE – DILLON 2002, pp. 160-161; MOTTA 2013, pp. 43-48; MARTONE 2014, pp. 258-259.

<sup>32</sup> Cfr. Iambl., *De an.* 30 M.: Δεῖ δέ που καὶ τοὺς βίους τῶν ψυχῶν κατανοεῖν πρὶν ἔλθειν εἰς σῶμα, ὡς ἄρα καὶ οὗτοι πολλὴν ἔχουσιν ἐν ἑαυτοῖς διάστασιν· ἀπὸ δὲ διαφόρων τρόπων ζωῆς διάφορον ποιοῦνται ἑαυτῶν καὶ τὴν πρώτην σύνοδον. Οἱ τε γὰρ νεοτελεῖς καὶ πολυθεάμονες τῶν ὄντων, οἱ τε συνοπαδοὶ καὶ συγγενεῖς τῶν θεῶν, οἱ τε παντελεῖς καὶ ὀλόκληρα τὰ εἶδη τῆς ψυχῆς περιέχοντες, πάντες ἀπαθείς καὶ ἀκήρατοι ἐμφύονται πρώτως εἰς τὰ σώματα· οἱ δὲ ἀπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν ἄδην ἀναπεπλησμένοι καὶ ἄλλων παθῶν μεστοὶ μετὰ παθῶν συνέρχονται πρώτως τοῖς σώμασι.

<sup>33</sup> Cfr. FINAMORE 1997, pp. 169-170, secondo il quale *Myst.* 5, 18 «mirrors» la divisione tripartita di *De an.* 29-30 M.; FINAMORE – DILLON 2002, pp. 159-163; FEICHTINGER 2003, p. 135; MARTONE 2014, pp. 255-256.

<sup>34</sup> Iambl., *Myst.* 5, 18, p. 223, 18 – p. 224, 6 S.-S.-L.: Κατ' ἄλλην τοίνυν διαίρεσιν ἢ πολλὴ μὲν ἀγέλη τῶν ἀνθρώπων ὑποτέτακται ὑπὸ τὴν φύσιν, φυσικαῖς τε δυνάμεσι διοικεῖται, καὶ κάτω πρὸς τὰ τῆς φύσεως ἔργα βλέπει, συμπληροὶ τε τῆς εἰμαρμένης τὴν διοίκησιν, καὶ τῶν καθ' εἰμαρμένην ἐπιτελουμένων δέχεται τὴν τάξιν, πρακτικὸν τε λογισμὸν ἀεὶ ποιεῖται περὶ μόνων τῶν κατὰ φύσιν. Ὀλίγοι δὲ τινες ὑπερφυεῖ δὴ τινὶ δυνάμει τοῦ νοῦ χρώμενοι, τῆς φύσεως μὲν ἀφιστάνονται, πρὸς δὲ τὸν χωριστὸν καὶ ἀμιγῆ νοῦν περιάγονται, οἵτινες ἅμα καὶ τῶν φυσικῶν δυνάμεων γίνονται κρείττονες. Ἔνιοι δὲ μεταξὺ τούτων φέρονται περὶ τὰ μέσα τῆς φύσεώς τε καὶ τοῦ καθαροῦ νοῦ, οἱ μὲν ἀμφοτέρω ἐφεπόμενοι, οἱ δὲ συμμικτὸν τινα ἀπ' αὐτῶν ζωὴν μετιόντες, οἱ δὲ ἀπολυόμενοι μὲν τῶν ὑποδεστέρων ἐπὶ δὲ τὰ ἀμείνονα μεθιστάμενοι.

Martone pone enfasi, a ragione, sullo stretto rapporto tra la dottrina dell'anima non discesa (Plotino) e la prima categoria di anime (Giamblico):

«tutto ciò [*scil.* la caratterizzazione giamblicea delle anime superiori] corrisponde esattamente allo stato delle anime plotiniane che non discendono interamente nella generazione, ma mantengono sempre una parte al di sopra, che non è mai privata dell'intellezione. La differenza fondamentale rispetto a questa tesi plotiniana è che quel che Plotino ritiene sia il carattere di ogni anima, è per Giamblico il privilegio di una categoria superiore di anime»<sup>35</sup>.

In effetti, ciò che Giamblico imputa davvero a Plotino – e a Porfirio e Amelio – è di aver trattato allo stesso modo (ἐπίσης) tutte le anime, per ciò che riguarda la loro discesa nei corpi<sup>36</sup>, ragion per cui, da questo punto di vista, Giamblico risulta essere, in realtà, più vicino a Plotino di quanto non sospettasse Proclo stesso<sup>37</sup>. Sottolineiamo un aspetto: se si nega a tutte le anime un diretto legame con l'intelligibile, è *necessario*, tuttavia, postulare che almeno alcune lo preservino, nella misura in cui sarà a esse demandato il compito, da espletarsi per mezzo della filosofia e della ritualità<sup>38</sup>, di supplire al legame naturale negato alle altre anime, perché anche queste facciano ritorno al luogo da cui sono giunte. Se, cioè, non vogliamo rassegnarci a un totale invischiamento nel sensibile, *tertium non datur*: o tutte le anime sono già, benché non lo siano consapevoli, nell'intelligibile (Plotino), o alcune soltanto sono consapevoli di esserlo e, per conseguenza, aiuteranno le altre a fare altrettanto (Giamblico). Proclo rivela, infatti, con grande acume che la dottrina plotiniana dell'anima non discesa è stata formulata affinché noi mantenessimo un contatto con le realtà intelleggibili (ἢ πρὸς τὰ νοητὰ συνάφεια)<sup>39</sup>. Ebbene, troncata la συνάφεια naturale, urgeva postulare un legame sostitutivo: le anime superiori.

Tuttavia, rimane da chiarire quali siano esattamente le anime pure e incontaminate<sup>40</sup>. Benché *De an.* 29 e *Myst.* 5, 18 sembrino testi solidali, infatti, in

<sup>35</sup> MARTONE 2014, p. 259; cfr. MOTTA 2013, pp. 49, 51.

<sup>36</sup> Cfr. Iambl., *De an.* 26 M.

<sup>37</sup> Il punto è stato provato in maniera convincente da VAN DEN BERG 1997.

<sup>38</sup> Sull'indipendenza dell'anima plotiniana da riti e pratiche teurgiche materiali cfr. RIST 1967, p. 417; STEEL 2006, pp. 53-54.

<sup>39</sup> Cfr. Procl., *In Parm.* 948, 18-20 C.: οὔτε μένειν τι τῆς ψυχῆς ἄνω ῥητέον, ἵνα δι' ἐκείνου τὴν πρὸς τὰ νοητὰ συνάφειαν ἔχωμεν. Sull'argomento cfr. ADDEY 2014, pp. 147-150.

<sup>40</sup> Cfr. O'MEARA 1989, pp. 149-155.



nessuno dei due Giamblico chiarisce chi siano precisamente le anime pure: si tratta delle anime dei teurghi, ovvero di Omero, Orfeo, Pitagora, Platone, ovvero, ancora, di entrambi i gruppi? Martone, premettendo che si tratta di una questione «complessa»<sup>41</sup>, si limita a identificare le anime discese per la salvezza, la purificazione e la perfezione del mondo di *De an.* 29 con le anime incontaminate di *De an.* 30<sup>42</sup>. Van den Berg, dalla sua, scarta l'ipotesi, sostenuta con decisione, invece, da Finamore<sup>43</sup>, che i teurghi siano da identificare con le anime superiori. Egli ritiene che in *Myst.* 5, 18 Giamblico si riferisca, sì, ai teurghi, ma non in quanto anime superiori secondo la descrizione di *De an.* 29, nella misura in cui essi non sono completamente puri, bensì si sono allontanati (ἀφιστάνονται) dalla natura – il che implica una precedente contaminazione: «One may wonder who these special souls are if they are no ordinary theurgists. I imagine they are people like Homer, Orpheus, Pythagoras and Plato»<sup>44</sup>. Orbene, noi tenteremo, nel seguito di questa sezione, di dimostrare che nella prima categoria di anime bisogna far rientrare, sulla scorta di Ermia, anche l'anima di Socrate<sup>45</sup>, la quale, proprio perché investita di una missione soteriologica, è soggetta a una forma di πάθος. Nella sua replica alle critiche di Van den Berg, Finamore sostiene, dal nostro punto di vista a ragione, che le anime pure siano sia quelle dei teurghi sia quelle di sapienti come Pitagora e Platone<sup>46</sup>. Riteniamo decisivo in proposito un passo del *Commento all'Alcibiade I* di Proclo<sup>47</sup>, in cui il Diadoco afferma che alcune anime soggiornano pure sulla Terra (ἀχράντως ἐπιφοιτῶσι τῷ θνητῷ τόπῳ) e beneficiano le anime imperfette (ὠφελούσι τὰς ἀτελεστέρας) in *vari modi*: alcune beneficiano διὰ μαντικῆς, altre διὰ τελεστικῆς, altre ancora διὰ τῆς θείας ἰατρικῆς, altre, infine, mosse da divino amore, conducono dalla bellezza fenomenica a quella divina. Queste ultime, in particolare, si prendono cura di οἱ εὖ πεφυκότες, uomini, vale a dire, di indole

<sup>41</sup> MARTONE 2014, p. 258; cfr. LONGO 2010, p. 230.

<sup>42</sup> Cfr. MARTONE 2014, p. 258.

<sup>43</sup> Cfr. FINAMORE 1997, pp. 169-170.

<sup>44</sup> VAN DEN BERG 1997, p. 158, n. 29. A sostegno della sua tesi, Van den Berg cita, in aggiunta, *Myst.* 5, 18, p. 225, 19-22 S.-S.-L., in cui Giamblico afferma che coloro che vivono secondo l'intelletto sono stati liberati dai lacci della natura: Οἱ δὲ κατὰ νοῦν μόνον καὶ τὴν τοῦ νοῦ ζωὴν τὸν βίον διάγοντες, τῶν δὲ τῆς φύσεως δεσμῶν ἀπολυθέντες, νοερόν καὶ ἀσώματον ἱερατικῆς θεσμῶν διαμελετῶσι περὶ πάντα τῆς θεουργίας τὰ μέρη. Cfr. FINAMORE – DILLON 2002, p. 162.

<sup>45</sup> Cfr. MOTTA 2013, p. 51; MANOLEA 2014, p. 73.

<sup>46</sup> Cfr. FINAMORE 1997, pp. 173-174; FINAMORE – DILLON 2002, pp. 162-163. Cfr. FINAMORE 2018, p. 373: «Finally, there are the philosopher/theurgists, who through philosophical training and practice in religious ritual stand in place of the gods and can aid in the soul's ascent through ritual».

<sup>47</sup> Cfr. Procl., *In Alc.* I 32, 9 – 33, 7 W.

nobile, come Fedro o Alcibiade: la formulazione procliana (ἀπὸ δὲ τοῦ φαινομένου κάλλους ἀνάγονται πρὸς τὸ θεῖον κάλλος καὶ μεθ' ἑαυτῶν ἀνάγουσι τὰ παιδικὰ καὶ ἐπιστρέφουσιν ἑαυτοῦς τε καὶ τοὺς ἐρωμένους ἐπ' αὐτὸ τὸ καλόν) compare, talvolta identica, talvolta variata, con stupefacente frequenza nel *Commento al Fedro*<sup>48</sup>. Pertanto, la posizione che qui intendiamo sostenere è, in sintesi, la seguente: le anime pure, con Finamore, corrispondono tanto alle anime dei veri teurghi quanto alle anime di una ristretta cerchia di filosofi, ma, accogliendo il punto di Van den Berg, sono anch'esse in qualche modo contaminate e soggette a πάθη, nella misura in cui, *in quanto* anime salvifiche, dirigono la loro attività verso l'altro da sé, come traspare in modo evidente dal *Commento* di Ermia.

2.1.3. Prolegomena (II): *le strutture di pensiero, giamblichee, alla base del Commento al Fedro.*

In questo secondo paragrafo preliminare, intendiamo introdurre alle strutture di pensiero portanti del *Commento al Fedro*, prima di dettagliarle nei paragrafi a seguire. Pertanto, quanto stiamo per riportare conoscerà un maggior chiarimento, ulteriori precisazioni e approfondimenti nel corso del capitolo; semplicemente, queste osservazioni e valutazioni serviranno da lanterna per poter percorrere in sicurezza il cammino della σκέψις.

Dunque, intendiamo sostenere, da un lato, che alle spalle del Socrate di Ermia riposino i modelli del Socrate dell'*Apologia* di Platone e del Pitagora de *La vita pitagorica* di Giamblico e, dall'altro, che Ermia legga i tre personaggi animanti il dialogo platonico (Socrate, Fedro, Lisia) alla luce della tripartizione spirituale giamblichea (*De an.* 29, *De myst.* 5, 18).

Iniziamo, innanzitutto, col riportare alla memoria l'*incipit* del *Commento*<sup>1</sup> e, subito dopo, col rilevare l'esistenza di un passo platonico che rendeva in qualche modo lecita la riformulazione ermiana dell'invio di Socrate sulla Terra, la quale – questo rimane pacifico – è teoreticamente fondata sulle parole socratiche della

---

<sup>48</sup> Cfr., ad esempio, Herm., *In Phaedr.* 13, 29 – 14, 1: ὁ δὲ Σωκράτης ὁ κηδεμὼν τῶν νέων καὶ προνοῶν τοῦ Φαίδρου καὶ ἐπανάγων αὐτὸν ἀπὸ τοῦ φαινομένου καὶ ἐκτὸς καλοῦ τοῦ ἐν τοῖς λόγοις ἐπὶ τὸ ψυχικὸν καὶ τὸ νοερὸν καλόν.

<sup>1</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 1, 5-6: «Socrate fu inviato nel mondo del divenire a beneficio del genere umano e delle anime dei giovani [Ὁ Σωκράτης ἐπὶ εὐεργεσίᾳ τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους καὶ τῶν ψυχῶν τῶν νέων κατεπέμφθη εἰς γένεσιν]».

palinodia del *Fedro*<sup>2</sup>. Si tratta di un celebre luogo dell'*Apologia di Socrate*, in cui il filosofo ateniese arringa l'uditorio nella maniera seguente:

«Un altro simile a me non sarà facile che nasca, cittadini. Perciò, se mi date retta, dovete assolvermi. Ma voi, forse, incolleriti con me, come quelli che vengono svegliati mentre stanno dormendo, datomi un grosso colpo, ascoltando Anito, mi condannerete facilmente a morte e poi continuerete a dormire per tutto il resto della vita, se il dio, in pensiero per voi, non vi mandasse qualcun altro [εἰ μή τινα ἄλλον ὁ θεὸς ὑμῖν ἐπιπέμψειεν κηδόμενος ὑμῶν]»<sup>3</sup>.

Questo passo è interessante per almeno tre aspetti. In primo luogo, il verbo impiegato da Socrate, ἐπιπέμπω, giustifica la *variatio* ermiana, καταπέμπω, fornendo un autorevole precedente da sfruttare nella battaglia sul campo minato dell'autodeterminazione delle anime: nella misura in cui, infatti, l'anima sceglie liberamente la propria sorte, non sarebbe ammissibile presentarne la presenza nel sensibile come un "invio" eterodiretto, come la dichiarazione ermiana lascerebbe intendere. In secondo luogo, il passo dell'*Apologia* consente di colmare la misteriosa lacuna del *Commento*, generata dall'ombratile assenza di un complemento d'agente al verbo κατεπέμφθη: fu un dio a inviare Socrate nel mondo del divenire. D'altronde, se nell'*Apologia* il dio in questione è Apollo, sarà lecito quantomeno ipotizzare che anche nel *Commento* il dio ignoto sia Apollo. Infine, proprio come nell'*Apologia* il dio è detto essere «in pensiero» (κηδόμενος) per gli uomini, così nel *Commento* Socrate sarà detto κηδεμών dei giovani o, semplicemente, del giovane Fedro<sup>4</sup>; in questo modo, il Neoplatonico trasferisce una qualità del patrono a colui che a esso è soggetto, proprio come, all'inverso, «i miti sono soliti attribuire le affezioni degli enti sottoposti a provvidenza agli enti provvidenti stessi»<sup>5</sup>. Ne consegue che Socrate è ammantato di un attributo insieme

<sup>2</sup> Rimane, comunque, interessante da rilevare, a testimonianza della ricchezza dei dialoghi platonici, che, secondo Szlezák, il mito del *Fedro*, combinato con *Repubblica* 611b-612a, è alla base anche della dottrina dell'anima non discesa di Plotino: cfr. SZLEZÁK 1992, pp. 333-334. La circostanza, a ogni modo, è meno sorprendente di quanto possa apparire, dacché, come abbiamo visto, la dottrina giamblichea fa sua quella plotiniana, limitandola, però, a una classe specifica di anime.

<sup>3</sup> Plat., *Ap.* 31a2-7: Τοιοῦτος οὖν ἄλλος οὐ ῥαδίως ὑμῖν γενήσεται, ὃ ἄνδρες, ἀλλ' ἐὰν ἐμοὶ πειθήσθε, φείσεσθέ μου· ὑμεῖς δ' ἴσως τάχ' ἂν ἀχθόμενοι, ὡσπερ οἱ νυστάζοντες ἐγειρόμενοι, κρούσαντες ἂν με, πειθόμενοι Ἀνύτῳ, ῥαδίως ἂν ἀποκτείναιτε, εἴτα τὸν λοιπὸν βίον καθευδόντες διατελοῖτε ἂν, εἰ μή τινα ἄλλον ὁ θεὸς ὑμῖν ἐπιπέμψειεν κηδόμενος ὑμῶν.

<sup>4</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 13, 30; 15, 24-25; Procl., *In Alc.* I 54, 17-18 W.

<sup>5</sup> Herm., *In Phaedr.* 34, 6-7: εἰώθασι δὲ οἱ μῦθοι τὰ τῶν προνοουμένων πάθη ἐπ' αὐτὰ τὰ προνοοῦντα ἀναπέμπειν.

divino e demonico, in quanto il “darsi pensiero” è, in effetti, proprio già degli dèi omerici<sup>6</sup> e del dèmone ἐφεστώς, la cui κηδεμονία è riconosciuta da Ermia stesso<sup>7</sup>.

Ora, in Età Tardoantica, il legame con il dio Apollo era pacifico nel caso di Pitagora, del quale si tramandava, addirittura, che di Apollo fosse il figlio<sup>8</sup>. Giamblico, che rispinge questa tesi, afferma, comunque, che il nome stesso Πυθαγόρας derivi dal nome Πυθίος, in quanto la sua nascita fu annunciata ai genitori dalla Pizia<sup>9</sup>. In effetti, ne *La vita pitagorica*, primo dei dieci libri costituenti la *Summa pitagorica* (Συναγωγή τῶν Πυθαγορείων δογμάτων)<sup>10</sup>, il filosofo samio è presentato alternativamente come Apollo stesso in forma umana, oppure come un’anima superiore giunta sulla Terra. Discutendo con lo scita Abari, sacerdote di Apollo Iperboreo<sup>11</sup>, Pitagora afferma di essere venuto sulla Terra ἐπὶ θεραπεία καὶ εὐεργεσία τῶν ἀνθρώπων<sup>12</sup>. Inoltre, per confermare l’intuizione di Abari, il quale aveva subito riconosciuto in lui il dio Apollo, Pitagora gli mostra la sua coscia d’oro<sup>13</sup>; prosegue, poi, spiegando che, proprio per adempiere al suo compito e per non intimorire gli esseri umani, egli ha assunto forma umana (ἀνθρωπόμορφος),

---

<sup>6</sup> Cfr. *Il.* 1, 196 *et al.*

<sup>7</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 70, 27-29; Procl., *In Alc.* 1 41, 5-6 W.

<sup>8</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 2, 7, 4-8 K.

<sup>9</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 2, 7, 1-4 K., su cui cfr. DALSGAARD LARSEN 1972, p. 86. Del resto, anche di Platone si diceva che fosse figlio di Apollo: cfr. D. L. 3, 2; Apul., *Plat.* 1, 1; Orig., *Cels.* 6, 8; Hieron., *Adv. Iovin.* 1, 42. Tuttavia, proprio come Giamblico nel caso di Pitagora, anche l’anonimo autore dei *Prolegomeni alla filosofia di Platone* «non si sofferma in dettagli che potrebbero indicare un concepimento straordinario attraverso Apollo, ma rileva semplicemente un legame tra Platone e la sua divinità protettrice attraverso il riferimento ad alcuni presagi e a numerosi segni» (MOTTA 2013, p. 54): cfr. MOTTA 2014, pp. 55-63. In effetti, l’Anonimo non distingue Socrate da Platone, come dimostra, in particolare, la sua esegesi del sintagma ὁμόδουλος τῶν κύκνων (*Phaed.* 85b5), che nel dialogo platonico è riferito a Socrate, mentre nell’Anonimo a Platone: cfr. MOTTA 2014, p. 56 e GRIFFIN 2015, p. 163, n. 20, i quali notano come tale esegesi ricorra unicamente in Olimpiodoro (cfr. *In Alc.* 1, 2, 30-31 W.) e nell’Anonimo, mentre Proclo lo riferisce correttamente a Socrate: cfr. Procl., *In Alc.* 1 5, 16-17 W. Sull’attitudine di Proclo a distinguere Socrate da Platone cfr. TAKI 2012, p. 182. La nascita e la rapida crescita di Pitagora e di Platone sono accompagnate da prodigi e segni divini, come sempre accade nel caso di uomini straordinari e, soprattutto, di eroi: cfr. BOWRA 1952, pp. 94-97. Per una ricostruzione storica del rapporto Pitagora/Platone cfr. DALSGAARD LARSEN 1972, pp. 73-80.

<sup>10</sup> Di quest’opera restano soltanto i primi quattro libri (*Vita pitagorica, Protreptico, Scienza matematica comune, Introduzione all’aritmetica di Nicomaco*), più degli estratti dai libri V-VII a opera di Michele Psello (XI d. C.). La *Summa* rappresentò una delle opere più importanti di Giamblico, nella quale il filosofo siro mise in atto il suo programma di pitagorizzazione del Platonismo, segnando, così, una svolta nella storia della filosofia tardoantica: per un’analisi accurata della *Summa* cfr. DALSGAARD LARSEN 1972, pp. 66-146; O’MEARA 1989. Sull’accoglimento da parte di Siriano del contenuto della *Summa* cfr. CARDULLO 1993 e, più in generale, dell’eredità giamblichea cfr. SAFFREY 1984, p. 169. Sulla *Vita pitagorica*, in particolare, cfr. DALSGAARD LARSEN 1972, pp. 80-100.

<sup>11</sup> Questo personaggio leggendario fu così celebre nell’antichità che Eraclide Pontico gli dedicò un’opera apposita: l’*Abari*, appunto, su cui cfr. BOYANCÉ 1934.

<sup>12</sup> Iambl., *Vit. Pit.* 19, 92, 16-17 K.

<sup>13</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 19, 92, 11-14 K.: ἰδίᾳ καὶ αὐτὸς ἀποσπᾶσας τὸν Ἄβαριν τὸν τε μῆρὸν τὸν ἑαυτοῦ ἐπέδειξε χρύσειον, γνώρισμα παρέχων τοῦ μὴ διεψεῦσθαι.

anziché presentarsi a essi per quale egli era, vale a dire, il dio Apollo<sup>14</sup>. Questa tradizione, nondimeno, non pare essere accolta da Giamblico, il quale, piuttosto, precisa la condizione dell'anima di Pitagora nei seguenti termini:

«Tuttavia, nessuno potrebbe contestare che l'anima di Pitagora sia stata inviata agli uomini [καταπεπέμφθαι εἰς ἀνθρώπους] muovendo dal seguito di Apollo – vuoi quale compagna del dio, vuoi a questi unita da un più stretto rapporto –; lo si può argomentare proprio da una nascita siffatta, nonché dalla multiforme sapienza che informava il suo spirito»<sup>15</sup>.

Il verbo impiegato da Giamblico per designare l'invio sulla Terra dell'anima di Pitagora è proprio quel καταπέμπω col quale Ermia designa l'invio nel mondo del divenire dell'anima di Socrate<sup>16</sup>. E come Pitagora dice ad Abari di essere giunto ἐπὶ θεραπείᾳ καὶ εὐεργεσίᾳ τῶν ἀνθρώπων, così Ermia afferma che Socrate è stato inviato ἐπὶ εὐεργεσίᾳ τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους. Non sarà, allora, sorprendente ritrovare nel *Commento* anche un riferimento al θεραπεία socratica, emula di quella pitagorica:

«[...] dal momento che a Socrate stava a cuore preoccuparsi dei giovani, e chi ha intenzione di curare qualcosa deve prima esaminarne l'intera condizione e solo dopo intraprendere la terapia, per questo anche Socrate chiede da quali frequentazioni [Fedro] provenga e da quali si sia sentito attratto, nel caso in cui avesse ricevuto danno da qualche contatto»<sup>17</sup>.

Nel *Commento*, inoltre, potrebbe essere riecheggiato l'episodio del disvelamento della coscia d'oro con la seguente esegesi:

---

<sup>14</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 19, 92, 17-20 K.: καὶ διὰ τοῦτο ἀνθρώπομορφος, ἵνα μὴ ξενιζόμενοι πρὸς τὸ ὑπερέχον ταρασσῶνται καὶ τὴν παρ' αὐτῷ μάθησιν ἀποφεύγωσιν; 28, 135, 1-15.

<sup>15</sup> Iambl., *Vit. Pit.* 2, 8, 1-7 K. (le traduzioni della *Vita pitagorica* appartengono a GIANGIULIO 2018): τὸ μέντοι τὴν Πυθαγόρου ψυχὴν ἀπὸ τῆς Απόλλωνος ἡγεμονίας, εἴτε συνοπαδὸν οὖσαν εἴτε καὶ ἄλλως οἰκειότερον εἶτι πρὸς τὸν θεὸν τοῦτον συντεταγμένην, καταπεπέμφθαι εἰς ἀνθρώπους οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσῃ τεκμαιρόμενος αὐτῇ τῇ γενέσει ταύτῃ καὶ τῇ σοφίᾳ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ τῇ παντοδαπῇ.

<sup>16</sup> Cfr. MOTTA 2013, p. 55.

<sup>17</sup> Herm., *In Phaedr.* 14, 20 – 15, 2: [...] ἐπειδὴ τῷ Σωκράτει ἐπιμελὲς ἦν τῶν νέων φροντίζειν, δεῖ δὲ τὸν μέλλοντά τι ἰᾶσθαι πρότερον ἐπισκέπτεσθαι αὐτοῦ πᾶσαν τὴν κατάστασιν, εἴθ' οὕτως ἐγχειρεῖν τῇ θεραπείᾳ, διὰ τοῦτο δὴ καὶ ὁ Σωκράτης ἀνερωτᾷ ἀπὸ ποίων τε συνουσιῶν ἔρχεται καὶ ἐπὶ ποίας ἐπτόχῃ, μὴ ἄρα καὶ διέφθαρται ὑπὸ τινῶν συνουσιῶν. Su questo passo si tornerà in seguito, *infra* § 2.1.5.

«Adesso, invece, dice: «la tua vera anima (cioè, il vero Socrate: [egli] indica l'intera essenza dell'anima con l'immagine della statua σφουρήλατος, in quanto completamente d'oro) dedicherò e invierò quale dono votivo a Zeus, *eparchos* del cosmo intellegibile e della creazione demiurgica invisibile»<sup>18</sup>.

Per quanto l'influenza giamblichea sul *Commento* sia evidentemente preponderante, come ben si vedrà ancora in seguito, non bisogna, tuttavia, trascurare un dato importante: la fonte ultima delle formulazioni neoplatoniche resta sempre il testo di Platone stesso. Nel caso in questione, tale considerazione è valida non solo per il tema dell'«invio» sulla Terra, per cui il καταπέμπεσθαι neoplatonico ha le sue radici nell'ἐπιπέμπειν platonico, ma anche per il tema dell'εὐεργεσία, che pure ha le sue radici nell'*Apologia di Socrate*:

«[...] sono andato invece a elargire in privato, di individuo in individuo, quello che ritengo il massimo beneficio [ἕκαστον ἰὼν εὐεργετεῖν τὴν μεγίστην εὐεργεσίαν]: ho cercato di persuadere ognuno di voi di non curarsi di alcuna delle proprie cose prima che della propria persona, del modo di diventare il più possibile buono e saggio [...]»<sup>19</sup>.

Varrà sottolineare, per conseguenza, la seguente circostanza: benché la fonte diretta di Ermia sia, senz'altro, Giamblico, in quanto il Socrate di Ermia è esemplato sul Pitagora di Giamblico, nondimeno, considerato che è il Socrate di Platone ad aver informato il Pitagora di Giamblico, in ultima analisi Ermia si serve di una rielaborazione giamblichea del Socrate platonico<sup>20</sup>. Si assiste, insomma, a un curioso fenomeno: Pitagora, più lontano nel tempo di Socrate, è dipinto da Giamblico con i caratteri di Socrate, mentre Ermia dipinge Socrate, più vicino nel tempo rispetto a Pitagora, con i caratteri di quest'ultimo, che pure visse quasi un secolo prima di Socrate. Si tratta di una conseguenza diretta del Platonismo di Giamblico, il quale considerava Platone a tutti gli effetti un Pitagorico; piuttosto

---

<sup>18</sup> Herm., *In Phaedr.* 48, 26-30: νυνὶ δὲ ὅτι «καὶ αὐτὴν σου τὴν ψυχὴν (ὃ ἐστὶν ὁ ἀληθὴς Σωκράτης; σημαίνει δὲ ἅπασαν τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς διὰ τοῦ σφουρηλάτου ἀνδριάντος, ὡς δι' ὄλου ὄντος χρυσοῦ) ἀναθήσω καὶ ἀναπέμψω εἰς τὸν Δία τὸν ἐπάρχοντα τοῦ νοητοῦ κόσμου καὶ τῆς ἀφανοῦς δημιουργίας».

<sup>19</sup> Plat., *Ap.* 36c3-7: [...] ἐπὶ δὲ τὸ ἴδιον ἕκαστον ἰὼν εὐεργετεῖν τὴν μεγίστην εὐεργεσίαν, ὡς ἐγὼ φημι, ἐνταῦθα ἦα, ἐπιχειρῶν ἕκαστον ὑμῶν πείθειν μὴ πρότερον μῆτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθεῖν ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος ἔσοιτο [...].

<sup>20</sup> Evidentemente, non intendiamo sostenere che il Pitagora giamblicheo sia esemplato *unicamente* sul Socrate platonico, non fosse altro perché Giamblico aveva a sua disposizione un'immensa tradizione di scritti pitagorici, falsi, certo, ma all'epoca ritenuti autentici e fededegni.

che scorgere la filosofia di Platone in tutti i grandi pensatori dell'Antichità, alla maniera di Porfirio, Giamblico riteneva che Pitagora fosse la fonte ultima «of all true (Platonic) philosophy»<sup>21</sup>.

Dunque, Ermia, per il tramite della *Vita pitagorica* di Giamblico, fa un uso dell'*Apologia di Socrate* di gran lunga più pregnante di, ad esempio, un Olimpiodoro, derivandone almeno tre temi fondamentali per colorare il suo Socrate: i) l'invio sulla Terra da parte della divinità; ii) la funzione evergetica e terapeutica; iii) la natura κηδεμονική<sup>22</sup>. Si tratta di un aspetto importante nella misura in cui l'*Apologia di Socrate* non ha altrimenti giocato un ruolo centrale nei commentari neoplatonici<sup>23</sup>.

Accanto a questo aspetto, va subito menzionato il secondo nodo teorico cui abbiamo fatto cenno. Il *Commento* di Ermia, cioè, riflette e attualizza, a nostro avviso, nelle figure di Socrate, Fedro e Lisia la teorizzazione giamblichea di *De an.* 29: Socrate è immagine della classe di anime pure e immacolate, le quali, discese per la salvezza, la purificazione e la perfezione altrui, preservano intatto il legame con l'intelligibile, dando, così, l'impressione di non essere mai discese nel sensibile; Fedro è immagine della classe di anime che discendono per migliorarsi e che, come insegna *Myst.* 5, 18, hanno, a tal fine, bisogno di una guida (Socrate); Lisia è immagine della classe di anime totalmente invischiata nel sensibile, ingrossando il gregge (ἀγέλη) di *Myst.* 5, 18 a cui Ermia fa puntuale allusione<sup>24</sup>. Ci sembra di poter, inoltre, avanzare l'ipotesi che questa circostanza sia non ultima causa del nobile piazzamento del *Fedro* platonico all'interno del *curriculum studiorum* giamblicheo, ovvero «the Scriptures of Hellenism»<sup>25</sup>: tale dialogo,

<sup>21</sup> O'MEARA 1989, p. 27: è questa la differenza fra «a universalizing Platonist» e «a Pythagoreanizing Platonist». Sulla pitagorizzazione del Platonismo, facilitata dall'esistenza degli scritti (pseudo)pitagorici, cfr. anche HADOT 2015, p. 66.

<sup>22</sup> Tale circostanza non implica affatto che Ermia abbia trattato con fedeltà l'*Apologia* platonica, come dimostra, ad esempio, la sua volontà di presentare Socrate quale un vero e proprio διδάσκαλος: cfr. ROSKAM 2014, p. 34. È altresì vero, tuttavia, che in Plat., *Apol.* 33a5 Socrate nega di essere διδάσκαλος *così come tale ruolo era inteso nell'Atene di V secolo a. C.*, sicché «Perhaps Socrates would accept that he is an educator if one means something quite different than would have been connoted by the term *didaskalos*» (SCOTT 2000, p. 16). TARRANT – BALTZLY 2018, p. 491 fanno, del resto, notare che l'*Apologia* non rientrava ufficialmente nel *curriculum studiorum* neoplatonico, onde Ermia non era necessariamente costretto a misurarsi con essa.

<sup>23</sup> Cfr. LAYNE – TARRANT 2014, p. 10.

<sup>24</sup> Cfr. Iambl., *Myst.* 5, 18, p. 223, 18-19 S.-S.-L.: ἡ πολλή μὲν ἀγέλη τῶν ἀνθρώπων; Herm., *In Phaedr.* 71, 23-24: Οἱ δὲ πολλοὶ βοσκημάτων βίον ζῶσιν. Ci sembra che la tripartizione giamblichea sia accolta e comunicata anche da Procl., *TP.* 1, 10, p. 22, 1-3 S.-W. nella distinzione tra anime ἐγγυτέρω τῆς ἑαυτῶν ὀλότητος, anime πορρωτέρω e, infine, anime τὴν μεσότητα τῶν ἄκρων συμπεληρώκασιν.

<sup>25</sup> ATHANASSIADI 1995, p. 249. Sul gesto metodologico epocale compiuto da Giamblico al fine di dotare l'Ellenismo di un *corpus* scritturistico sacro cfr. ATHANASSIADI 2015, pp. 129-142.

infatti, oltre a rivelare, per mezzo della palinodia di Socrate, le più sublimi nozioni teologiche<sup>26</sup>, rappresenta plasticamente, con i tre personaggi che lo animano, la dimostrazione pratica della concettualizzazione teorica della psicologia giamblichea, erede, per ciò che concerne la prima classe di anime, della speculazione plotiniana. Del resto, la circostanza per cui il lessico giamblicheo di *De an.* 29-30 sia profondamente debitore della palinodia socratica ci induce a ipotizzare che Giamblico avesse scorto nel *Fedro* non solo, e non tanto, un serbatoio lessicale utile alla sua teorizzazione, ma anche, e soprattutto, la messa in scena di essa. Come è stato giustamente notato di André Motte, nel *Fedro* Platone espone delle teorie (sull'amore, sull'anima, sulla retorica etc.) e, insieme, le mette in scena<sup>27</sup>: a nostro avviso, Giamblico, ed Ermia con lui, era altrettanto ben conscio di questo aspetto, salvo, poi, proiettare sul testo platonico la *sua* psicologia, che egli, però, doveva certamente riconoscere a Platone stesso. Si tratta di una lettura, d'altronde, che è pienamente nelle corde della filosofia neoplatonica, secondo cui il dialogo platonico, proprio come il cosmo, è simile a un giardino, ospitante una varietà di viventi<sup>28</sup>. In particolare, è a nostro avviso illuminante porre l'uno accanto all'altro l'esegesi giamblichea di *In Phaedr.* fr. 5 Dillon e l'esegesi ermiana di *In Phaedr.* 35, 1-4:

«How does Iamblichus say the opposite of those who have been restored to a state of perfection? Shall we say just the converse about them, that they never descend [...] by reason of the form of their life which creates a descent which does not involve generation and which never breaks its connexion [ἀδιάκοπον] with the higher realm»<sup>29</sup>.

«Quanto, poi, all'*asty* e all'abitudine di Socrate di non uscire mai da essa, ciò mostra che egli è costantemente legato [ἀεὶ ἔχθεσθαι] ai principî e alle cause appropriati e agli intellegibili e agli dèi ai quali appartiene»<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Questo punto è comunemente riconosciuto da tempo: cfr., ad esempio, DALSGAARD LARSEN 1972, p. 363.

<sup>27</sup> Cfr. MOTTE 1995, p. 46 e, più recentemente, WERNER 2007; VASILIU 2018, p. 11 ritiene, inoltre, che Platone abbia fatto del prologo del dialogo una messa in scena del metodo dialettico, applicato all'anima.

<sup>28</sup> Cfr. Olymp., *In Alc.* 1 56, 14-18 W.

<sup>29</sup> Iambl., *In Phaedr.* fr. 5b Dillon: Πῶς ὁ Ἰάμβλιχος τὸ ἐναντίον φησὶ περὶ τῶν τελέως ἀποκαθισταμένων; Ἡ τὰ ἀντίστροφα πάντα ἐροῦμεν, οὐδέποτε κατιέναι αὐτάς [...] κατὰ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς ἀγένητον ποιουμένης τὴν κάθοδον καὶ πρὸς τὰ ἐκεῖ ἀδιάκοπον. Cfr. TAORMINA – PICCIONE – CIPOLLA 2010, pp. 177-179; FINAMORE 2018, pp. 369-373.

<sup>30</sup> Herm., *In Phaedr.* 35, 1-4: Τὸ δὲ ἄστῦ καὶ τὸ μηδέποτε ἐξίεναι τοῦ ἄστεος τὸν Σωκράτη δηλοῖ τὸ ἀεὶ τῶν οἰκειῶν ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν, καὶ τῶν νοητῶν καὶ οἰκειῶν ἑαυτοῦ θεῶν ἔχθεσθαι αὐτόν; 15, 19-23: ἐπὶ δὲ Σωκράτους σημαίνει



Il legame ἀδιάκοπον con l'intelligibile, formalizzato da Giamblico in risposta a un passo ambiguo del *Fedone* e proprio del *Fedro*<sup>31</sup>, è simbolizzato da Ermia per mezzo dell'uso socratico di non allontanarsi mai dalla città, figura dell'intelligibile. La συνάρφεια plotiniana con l'intelligibile, garantita, secondo Proclo, dalla dottrina dell'anima non discesa, si risolve precisamente nel legame ἀδιάκοπον postulato da Giamblico e riconosciuto da Ermia a Socrate, rappresentante del «tipo antropologico più elevato»<sup>32</sup>. Inoltre, è interessante notare la circostanza per cui, nel momento in cui discorre con Fedro, Socrate si trovi *al di fuori* delle mura cittadine, nella misura in cui le anime pure, secondo la concettualizzazione di Giamblico, sono inviate dall'intelligibile (la città di Atene, con Ermia) al sensibile (al di fuori delle mura di Atene, ancora con Ermia) per salvare, purificare e rendere perfette le anime di seconda classe, simbolizzate da Fedro, le quali si trovano nel sensibile (ancora, al di fuori delle mura di Atene) per migliorare e correggere se stesse (Fedro va fuori delle mura per passeggiare e rinfrancarsi)<sup>33</sup>. Alla luce di questa lettura, è possibile comprendere la ragion d'essere del carattere iniziatico dell'esegesi ermiana, la quale riconosce nel dialogo platonico, in ultima analisi, il manuale di un'iniziazione, incentrata sulla purificazione e il progresso spirituali: Socrate, anima pura, è inviato dal divino fuori dalle mura per strappare Fedro, anima intermedia, dell'influenza deleteria di Lisia, anima vile.

#### 2.1.4. *Socrate e Fedro: ovvero il professore di filosofia e il suo allievo.*

L'attività socratica è, in quanto evergetica, di tipo relazionale, precisamente un'attività salvifica e perfettiva di natura provvidenziale<sup>1</sup>.

Innanzitutto, vale la pena dare salienza al riferimento incipitario alle anime dei giovani<sup>2</sup>. Benché, infatti, Socrate tenga una conversazione col solo Fedro, ebbene, è proprio grazie a quest'unica conversazione, fatta paradigma, che egli può

---

τὸ ἄστυ (λέγει γὰρ ἐξῆς ὅτι «ἀτεχνῶς σὺ ζεναγουμένῳ εἰοικας, καὶ οὐκ ἐθέλεις ἀποδημεῖν οὐδὲ ἐξίεναι τοῦ ἄστεος») τὸ αἰεὶ τὸν Σωκράτην καὶ τὸν ἐπιστήμονα τῶν οἰκείων ἀρχῶν ἔχουσαι καὶ τῶν νοητῶν, καὶ μὴ ἐξίστασθαι ἑαυτοῦ.

<sup>31</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 248c3-5: ἦτις ἂν ψυχὴ θεῶν συνοπαδὸς γενομένη κατῖδη τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε τῆς ἐτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κἂν αἰεὶ τοῦτο δύνηται ποιεῖν, αἰεὶ ἀβλαβῆ εἶναι. Sull'interpretazione giamblichea dell'apparente contraddizione platonica tra *Phaedr.* 248c3-5 e *Phaed.* 114c26 cfr. FINAMORE 2010, pp. 130-131.

<sup>32</sup> TAORMINA – PICCIONE – CIPOLLA 2010, p. 172.

<sup>33</sup> Su questo punto cfr. § 5.

<sup>1</sup> Cfr. Procl., *In Alc.* I 38, 14; 54, 11 W.

<sup>2</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 1, 5-6; 20, 12 et al.

portare a perfezione l'intera νεολαία<sup>3</sup>. Il beneficio socratico è, quindi, potenziato nel tempo e nello spazio, dacché un'unica conversazione tenuta con un determinato giovane, in un determinato tempo e in un luogo altrettanto ben determinato, diviene un dono all'umanità, κτῆμα εἰς ἀεί<sup>4</sup>. In altre parole, l'opera di Socrate non è limitata alla curva temporale del suo vissuto sulla Terra, ma si estende nel tempo<sup>5</sup>. È possibile che qui Ermia stia alludendo a una concezione, presente già in Giamblico, secondo cui alcuni uomini, come Pitagora, hanno non soltanto beneficiato l'umanità durante la loro esistenza, ma hanno anche lasciato in eredità delle esortazioni e degli insegnamenti ai posteri, affinché sia sempre possibile realizzare la θεοκρασία<sup>6</sup>: la sapienza di cui questi uomini sono dotati è connessa alla loro condizione di anime non cadute, bensì inviate dall'intelligibile nel sensibile<sup>7</sup>. L'evergesia socratica è stata, del resto, definita da Rudebusch come una forma di amore, precisamente *giving love*, nella misura in cui è indirizzata al beneficio degli altri: «a religious benevolence towards other human beings»<sup>8</sup>. In effetti, Ermia presenta Fedro come bisognoso (ένδεής) dell'aiuto di Socrate<sup>9</sup>, desideroso di essere aiutato (βουλόμενος ώφεληθῆναι)<sup>10</sup>; nel loro rapporto, Socrate rappresenta l'elemento attivo, mentre Fedro quello passivo, ma, perché unione vi fosse fra i due, era necessario che quello attivo “afferrasse” quello passivo, proprio come accade nel rapporto tra il fuoco e il ferro<sup>11</sup>. E tuttavia, potrà forse stupire che Fedro non è soltanto oggetto di

---

<sup>3</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 85, 11-12: Ὁ δὲ Σωκράτης πρὸς ἀπλῶς παῖδα διαλέγεται πᾶσαν διὰ τούτου τὴν νεολαίαν τελειῶν. Sull'attività perfettiva di Socrate cfr. Procl., *In Alc.* 1 29, 5-7 W.

<sup>4</sup> Cfr. Iul., *Ep. ad Themist.* 10, 49-50: Ὅσοι δὲ σώζονται νῦν ἐκ φιλοσοφίας, διὰ τὸν Σωκράτη σώζονται.

<sup>5</sup> Si tratta di una consapevolezza antica, se già Epitteto si esprimeva in questi termini: καὶ νῦν Σωκράτους ἀποθανόντος οὐθὲν ἦττον ἢ καὶ πλεῖον ώφέλιμός ἐστιν ἀνθρώποις ἢ μνήμη<η> ὧν ἔτι ζῶν ἔπραξεν ἢ εἶπεν (*Diss.* 4, 1, 169, 1-4).

<sup>6</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 33, 240, 6-9 K.

<sup>7</sup> Cfr. O'MEARA 1989, pp. 115-116; CARDULLO 1993, p. 172. È questo il motivo per il quale Platone stesso merita di essere annoverato, grazie al suo lascito, tra le anime superiori e privilegiate. Su questo punto cfr. MOTTA 2014, pp. 34-37; MOTTA 2013, pp. 53-54: «Il βίος contenuto nei *Prolegomena* sostiene la posizione giamblichea fornendo agli studenti l'esempio di vita di un'anima alata, e quindi superiore, inviata nel sensibile a salvare le anime cadute: Platone è il medico delle anime (ιατρὸς ψυχῶν) che cura con scritti dalla finalità 'epistrotica' i quali sono in grado di insegnare purificando e allontanando da un materialistico modo di vita». Anzi, Damascio racconta che il suo maestro, Isidoro, annoverava Platone e Pitagora, non Socrate, tra le anime divine: cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 34 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 337b20-27.

<sup>8</sup> RUDEBUSCH 2006, p. 187.

<sup>9</sup> Cfr. Procl., *In Alc.* 1, 7, 7 W.: τῆς αὐτῆς δεόμεθα βοηθείας.

<sup>10</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 50, 17.

<sup>11</sup> Cfr. Herm. *In Phaedr.* 15, 30 – 16, 3: ἔνωσις δὲ διεστώτων οὐκ ἂν ἄλλως γένοιτο εἰ μὴ πρότερον τοῦ ἐτέρου θάτερον ἐπιδράζεται τὸ δραστικώτερον τοῦ ἐνδεοῦς (δηλαδὴ ὅσα καὶ πῦρ τοῦ σιδήρου): οὕτω καὶ ἐνταῦθα ὁ Σωκράτης φίλον τὸν Φαῖδρον καλέσας διὰ τῆς προσήσεως ἐπιδράττεται τούτου, ὡς ἂν τῆς οἰκειᾶς αὐτὸν ποιήσῃ συνουσίας ἄξιον.

salvazione, ma anche strumento di salvazione altrui<sup>12</sup>. Quando Fedro afferma, a conclusione del dialogo, che cercherà di convincere Lisia a scrivere l'elogio di chi è innamorato, egli dimostra che si farà strumento di elevazione spirituale per il retore, essendo stato egli stesso primariamente purificato da Socrate<sup>13</sup>. Con questa esegesi<sup>14</sup>, Ermia ha mutato in strumento ermeneutico il principio ontologico per cui nella struttura del reale v'è sempre necessità di mediazioni: δεῖται τῶν μέσων<sup>15</sup>. Inoltre, in questo modo egli chiarisce un'affermazione fatta all'inizio del *Commento*, vale a dire che Socrate, considerata la varietà dei caratteri e delle abitudini di vita delle anime, beneficia ciascuno in modo diverso, in uno, ad esempio, i giovani, in un altro i retori, con l'unico fine di esortare alla filosofia. Ecco che l'evergesia socratica rivolta all'intero γένος umano si specifica e, per così dire, si personalizza a seconda del carattere del beneficiato.

Fedro, dopo la sua conversazione con Socrate, ha in effetti le carte in regola per assolvere a questo ruolo, dacché trascorrere il tempo con Socrate è stato per lui una reale purificazione, una conversione a una vita migliore. Il Fedro uditor della palinodia è una persona diversa dal Fedro uditor del primo discorso di Socrate – e, ovviamente, di quello lisiano. Su questo punto, Ermia si esprime in modo categorico: il primo discorso di Socrate e la successiva palinodia sono diversi nella misura in cui Fedro non è più lo stesso<sup>16</sup>. Si tratta di un'affermazione di puro valore iniziatico, dacché «all initiations involve the death of a former life and rebirth to a new one»<sup>17</sup>. Se questa metamorfosi non fosse avvenuta, infatti, il giovane non

<sup>12</sup> Questo aspetto non è stato rilevato da O'Meara, il quale si limita a riscontrare che «Socrates [...] provides a protreptic to philosophy tailored to the particular character and needs of the soul to be saved, in this case Phaedrus» (O'MEARA 1989, p. 125).

<sup>13</sup> Anche la potente finalità didattica del διαλέγεσθαι socratico potrebbe rimontare alla *Vita pitagorica*, in cui Giamblico esalta la δύναμις παιδευτική di Pitagora, la quale, διὰ λόγον, si estende persino alle bestie e agli esseri irrazionali: cfr. Iambl., *Vit. Pit. Index* 13, 1-3 K. Allo stesso modo, infatti, il Socrate ermiano, per mezzo del suo διάλογος con Fedro, estende la sua attività salvifica alla gioventù tutta e anche all'irrazionale Lisia.

<sup>14</sup> Non va, del resto, esclusa una derivazione da Plat., *Ion*. 533d3-e3, in cui Socrate parla del potere del magnete, capace non solo di attirare altro a sé, ma di rendere in grado anche altre pietre di attirare a loro volta a sé.

<sup>15</sup> Herm., *In Phaedr.* 84, 31 – 85, 5: Ὁ δὲ Φαῖδρος ἐπαγγέλλεται πείσειν τὸν Λυσίαν γράψαι καὶ τὸν τοῦ ἐραστοῦ ἔπαινον· συνάγει γὰρ ἑαυτῷ πανταχοῦ τὸν Λυσίαν· ὁ μὲν γὰρ Σωκράτης τὸν Φαῖδρον ἀνάγει, ὁ δὲ Φαῖδρος τὸν Λυσίαν· οὐκ ἀμέσως γὰρ τὰ τελευταῖα πρὸς τὰ πρῶτα ἐπιστρέφει, ἀλλὰ δεῖται τῶν μέσων, εἰ καὶ τὰ ὑπέρτερα πᾶσιν ἀμέσως πάρεστιν, ὅσον ἐπὶ τῇ ἑαυτῶν δυνάμει. Tale principio riaffiora nel libro I in un altro passo interessante (70, 11-26). In questo luogo, Ermia afferma che gli uomini non sono padroni di tutto ciò che li circonda né della loro stessa natura; di conseguenza, deve esistere qualcosa che governi il tutto. Tuttavia, si sbaglierebbe a identificare questo τι col dio, il quale è trascendente, bensì bisogna ricercare qualcosa di più prossimo a noi (τι προσεχές ἡμῶν): vale a dire, il nostro dèmone personale.

<sup>16</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 85, 30-31: καθὼ δὲ οὐχ ὁ αὐτός ἐστι καὶ ὁμοῖος Φαῖδρος ὁ πάλαι καὶ νῦν, ταύτη διαφέρουσιν. Cfr. ROSKAM 2014, p. 25.

<sup>17</sup> BRISSON 2004, p. 70.

avrebbe potuto nemmeno ascoltare la palinodia: prima, infatti, egli non era stato ancora purificato (οὐπω κεκαθαρμένος), mentre, dopo il primo discorso di Socrate, egli lo è divenuto (ἤδη κεκαθαρμένος)<sup>18</sup>. Giamblico, infatti, riteneva che cogliere l'essenza, ad esempio, dei dèmoni e, in generale, delle realtà a noi superiori fosse troppo difficile per chi non avesse purificato in maniera perfetta l'intelletto della propria anima (οἱ μὴ τελέως ἐκκεκαθαρμένοι τὸν τῆς ψυχῆς νοῦν)<sup>19</sup>. Le parole di Ermia, allora, ci aiutano a fare luce su un aspetto importante: la purificazione di Fedro per mezzo del primo discorso di Socrate, necessaria per l'iniziazione teologica della palinodia, chiarisce ulteriormente allo studente platonico il senso del *cursus studiorum* da lui percorso fino a quel momento. In altre parole, come Fedro ha avuto bisogno di passare attraverso la purificazione spirituale del primo discorso di Socrate per poter accedere all'iniziazione teologica della palinodia, così egli ha avuto bisogno di passare attraverso la purificazione spirituale dell'*Alcibiade I*, del *Gorgia* e del *Fedone*, del *Cratilo* e del *Teeteto*, del *Sofista* e del *Politico* per poter accedere alla sapienza teologica del *Fedro* e del *Simposio*<sup>20</sup>: il *Fedro*, anzi, era ritenuto dialogo teologico precisamente per la presenza in esso della palinodia, cui il giovane Fedro e, con lui, tutti i giovani ancora lontani dalla verità delle cose<sup>21</sup> non avrebbero potuto accedere fintantoché non fossero stati purificati. Proclo assomiglia la κάθαρσις alla purificazione dei riti iniziatici, la quale, *precedendo* le attività sacre (πρὸ τῶν ἔργων τῶν ἱερῶν), libera gli adepti delle storture e li prepara alla congiunzione col divino<sup>22</sup>: secondo il condiscipolo di Ermia, poi, contenuto

<sup>18</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 85, 31 – 86, 2: ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ λόγῳ Σωκράτους οὐπω ἦν κεκαθαρμένος ὁ Φαῖδρος (ἐβούλετο γὰρ ἐκεῖ αὐτὸν καθῆραι καὶ εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέψαι), ἐνταῦθα δὲ ὡς ἤδη κεκαθαρμένος καὶ ἑαυτὸν θεωρήσας καὶ τὸ ἐν ψυχῇ κάλλος οὕτω παραλαμβάνεται ὁ Φαῖδρος. Similmente, Sosipatra, teste Eunap., *VS.* 6, 7, 1, 1 – 3, 2 G., dopo essere stata iniziata dai suoi due misteriosi maestri caldei, sembrava al suo stesso padre essere diventata un'altra persona (ἄλλη τις). Ricordiamo, tra l'altro, che Antonino, il Platonico eremita di Canopo, era appunto figlio di Sosipatra. L'impostazione iniziatica di Ermia non caratterizzava solamente la didattica filosofica e, segnatamente, quella platonica, ma anche quella cristiana, come dimostra, nel IV secolo d. C., Eus., *Demon. Evang.* 2, 3, 178, 1-4 Heikel: τούτων δ' ἡμῖν προηγουμένων, ἤδη ποτὲ καιρὸς ἀπορρητοτέρων ἄψασθαι λόγων, τῶν περὶ τῆς κατὰ τὸν σωτήρα καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ μυστικῆς οἰκονομίας [...].

<sup>19</sup> Cfr. Procl., *In Alc. I* 83, 20 – 84, 3 W.

<sup>20</sup> Sul *curriculum* giambliceo cfr. Procl., *In Alc. I* 11, 11-15 W.; Anon., *Proll.* 26, 12-34 Westerink; FESTUGIÈRE 1969; CARDULLO 1995, pp. 29-31; HOFFMANN 1997, pp. 75-77; HOFFMANN 2006, pp. 605-617; TARRANT 2014; ATHANASSIADI 2015, pp. 129-142; D'HOINE 2016, p. 376. Il *cursus studiorum* di un giovane aspirante platonico constava, in sintesi, delle seguenti tappe: testi di etica "semplificata" (*Manuale* di Epitteto, *Versi aurei* di Pitagora), *corpus* aristotelico (dalla logica alla teologia, vale a dire, la *Metafisica*), *corpus* platonico (dall'*Alcibiade I* al *Filebo*, per concludere con il *Timeo*, *summa* di fisica, e con il *Parmenide*, *summa* di teologia), testi orfici e caldaici.

<sup>21</sup> Cfr. Plat., *Soph.* 234c4-5.

<sup>22</sup> Cfr. Procl., *In Alc. I*, 175, 15-19 W.: ἡ μὲν οὖν κάθαρσις ἢ προηγουμένη τῶν λόγων πάντων διὰ ταῦτα παραλαμβάνεται καὶ ἔοικε ταῖς τελεστικαῖς καθάρσεσι ταῖς πρὸ τῶν ἔργων τῶν ἱερῶν ἀπολούουσαις ἡμᾶς τῶν μισμάτων πάντων ὧν ἐκ τῆς γενέσεως ἐπισυρόμεθα καὶ παρασκευαζούσαις πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ μετουσίαν.

della palinodia socratica sono μυστικὰ πράγματα<sup>23</sup>. Ancora nella sua *Teologia platonica*, egli avverte che sarà degno di accogliere la teologia di Platone soltanto colui che è adornato di virtù morali, libero dei movimenti vili e indegni dell'anima, virtuoso e temperante<sup>24</sup>. Si tratta esattamente di quanto viene messo in scena nel *Fedro* secondo Ermia ed è esattamente con questo paradigma concettuale alle spalle che Ermia scopre ed enfatizza il valore e la necessità del primo discorso di Socrate:

«Gli stessi personaggi del discorso di Lisia sono presenti anche qui: anche Socrate, infatti, è intenzionato a sostenere la tesi per cui bisogna compiacere chi non è innamorato piuttosto che chi lo è. Nondimeno, lo spirito del discorso è diverso. Lisia, infatti, dacché ama di un amore intemperante, sosteneva che non bisogna compiacere gli altri innamorati, quali che siano, bensì chi non è innamorato, sarebbe a dire, lui stesso, l'amante intemperante; Socrate, invece, che è animato da un amore sublimante e soteriologico nei confronti di Fedro, dirà che non bisogna compiacere gli amanti intemperanti che vogliono abbandonarsi agli eccessi, bensì l'amante temperante che non è mosso da amore intemperante. Abbiamo, dunque, in questo discorso un'accusa contro l'amore intemperante, da un lato, una lode e un elogio dell'amore temperante e ordinato – che, a sua volta, rende ordinata l'anima intera e moderata, nobile e ordinata tutta la vita dell'uomo –, dall'altro»<sup>25</sup>.

Socrate, dunque, tiene a Fedro un discorso catartico sull'amore temperante affinché il giovane sia messo in grado di accogliere la verità teologica della palinodia: nel mito dell'anima alata, tra gli ὄντα presenti nella Pianura della Verità figurerà precisamente la Temperanza in sé<sup>26</sup>. Come potrebbe Fedro riuscire a καθορᾶν la Temperanza in sé se, preliminarmente, non fosse stato purificato da un discorso sull'amore temperante?<sup>27</sup> Socrate, infatti, non intende dilungarsi in spiegazioni su

<sup>23</sup> Cfr. Procl., *TP*. 4, 5, p. 186, 23-25 S.-W.

<sup>24</sup> Cfr. Procl., *TP*. 1, 2, p. 3, 11-16 S.-W. Ammonio, figlio di Ermia, prescrive educazione morale e purificazione spirituale a chi intende accostarsi ai trattati aristotelici: cfr. Ammon., *In Categ.* 6, 21-24 Busse.

<sup>25</sup> Herm., *In Phaedr.* 53, 24 – 54, 3: Τὰ δὲ αὐτὰ πρόσωπα τὰ ἐπὶ τοῦ Λυσίου λόγου καὶ ἐνταῦθ' ἔστιν· καὶ γὰρ ὁ Σωκράτης βούλεται εἰπεῖν ὡς χαριστεῖον μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι· ἀλλ' οὐχ ὁμοία ἡ διάθεσις· ὁ μὲν γὰρ Λυσίας ἐρῶν τὸν ἀκόλαστον ἔρωτα ἔλεγε μὴ δεῖν χαρίζεσθαι τοῖς ἄλλοις ἐρασταῖς ὅποιοι ποτ' ἂν ᾖσιν, ἀλλὰ τῷ μὴ ἐρῶντι, τουτέστιν αὐτῷ τῷ ἀκολάστῳ ἐραστῇ· ὁ δὲ Σωκράτης τὸν ἀναγωγὸν καὶ σωστικὸν ἔρωτα ἐρῶν τοῦ Φαίδρου ἐρεῖ μὴ δεῖν χαρίζεσθαι τοῖς ἀκόλαστοις ἐρασταῖς καὶ ὕβρει βουλομένοις προσομιλεῖν, ἀλλὰ τῷ σώφρονι ἐραστῇ καὶ μὴ ἐρῶντι τὸν ἀκόλαστον ἔρωτα. Ἔστιν οὖν ἐν τῷ λόγῳ κατηγορία μὲν κατὰ τοῦ ἀκολάστου ἔρωτος, ἔπαινος δὲ καὶ ἐγκώμιον τοῦ σώφρονος καὶ κοσμίου ἔρωτος τοῦ πᾶσαν τὴν ψυχὴν κατακοσμοῦντος καὶ πᾶσαν τὴν ζωὴν τοῦ ἀνθρώπου εὐτακτον καὶ σεμνὴν καὶ κοσμίαν ποιοῦντος. Ermia formula una simile interpretazione del discorso di Socrate perché lo intende alla luce del discorso erotico del Pausania del *Simposio*: su questo punto cfr. *infra* § 2.7.

<sup>26</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 247d6.

<sup>27</sup> Proprio come l'amore temperante, elogiato da Socrate, permette a Fedro di rivolgersi a sé, teste Ermia, così, secondo Proclo, la Temperanza in sé è causa per tutti gli dèi del rivolgersi a se stessi: cfr. Procl., *TP*. 4, 14, p. 201,

Orizia e Borea, Tifoni e Centauri perché il suo reale proponimento consiste nel condurre Fedro alle porte dell'iniziazione: τὰ τῆς τελετῆς πρόθυρα<sup>28</sup>. Come l'iniziazione eleusina si componeva di due fasi, i piccoli misteri e i grandi misteri, così nel *Commento* l'iniziazione di Fedro si compie attraverso due discorsi, il λόγος καθαρτικός e il λόγος θεολογικός: d'altronde, i piccoli misteri avevano luogo ad Atene proprio nei pressi dell'Ilisso, ad Agra<sup>29</sup>. Ci sembra, allora, che soltanto accogliendo l'interpretazione neoplatonica del primo discorso di Socrate è possibile davvero sostenere una ricostruzione come quella di André Motte, il quale riconosceva nel testo stesso di Platone il cammino iniziatico di Eleusi:

«Il est aisé de discerner ici trois stades, caractérisés chacun par trois lieux, trois personnages et trois discours différents. Premier stade (Athènes) : la cité des “profanes” qui voit Lysias prononcer un discours quasiment impie. Deuxième stade (Agra), celui des “petits” mystères : le pèlerinage “hors-les-murs” que Phèdre est censé guider et, sur le pré intermédiaire des Nymphes et de Pan [...], le discours “honteux” de Socrate, aussitôt imputé par lui à son ami. Troisième stade (Eleusis), celui des “grandes” mystères : le pèlerinage spirituel qu’accomplit le second *mýthos* de Socrate et qui, grâce à Eros, conduit à la contemplation béatifique du sanctuaire “hors-le-Ciel”»<sup>30</sup>.

È, inoltre, possibile constatare con facilità un ulteriore aspetto: la teoria didattica e, precisamente, isagogica neoplatonica è penetrata nell'esegesi testuale, così permettendo al commentatore di intendere il primo discorso di Socrate come una sorta di εἰσαγωγή, necessaria all'ἐποπτεία teologica<sup>31</sup>. Altrimenti detto, il metodo d'insegnamento valica i confini della didattica per scoprirsi vivo e attivo

---

23-24 S.-W. Su Plat. *Phaedr.* 247d5-7 Plotino si era già espresso in questi termini: «In verità, non è correndo chissà dove fuori di sé che l'Anima «vede la temperanza e la giustizia», bensì nella spontanea riflessione su se stessa e su quello che era originariamente» (Plot., *Enn.* 4, 7 [2], 10, 42-45 H.-S.: le traduzioni delle *Enneadi* appartengono a REALE 2008). Aggiungiamo un dettaglio. Secondo un contemporaneo e avversario di Cirillo di Alessandria, Teodoro di Cirro, l'agnocasto, di cui si fa parola nel *Levitico*, è prescritto da Mosè in quanto è simbolo della temperanza (ὡς σωφροσύνης δηλωτικόν): cfr. Theod., *In Octat.* 184, 4-9. Come noto, la συνουσία fra Socrate e Fedro ha luogo nei pressi di un agnocasto. Sull'ἄγνος del *Fedro* cfr. VASILIU 2018, p. 17, n. 13, dove abbiamo fortunatamente rinvenuto il riferimento a Teodoro.

<sup>28</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 31, 15-18.

<sup>29</sup> Sui misteri eleusini cfr. NOCK 1952, pp. 178-181; BRISSON 2004, pp. 59-61; MOTTE 1995, p. 36 parlava già di una «aventure initiatique».

<sup>30</sup> MOTTE 1995, p. 37.

<sup>31</sup> Il carattere isagogico è proprio di numerose opere neoplatoniche, nella misura in cui, per questi tardi Platonic, la filosofia era inscindibilmente legata a un'attività di insegnamento, la quale richiedeva, ora come allora, una *démarche* progressiva: sulla natura isagogica di un'opera come la *Summa* di Giamblico, testo fondamentale per Ermia, cfr. DALSGAARD LARSEN 1972, pp. 71-73.

all'interno delle pagine stesse al cui chiarimento esso è funzionale. Il primo discorso di Socrate è, allora, un *προτέλειον*, un rito preparatorio, necessario all'ascolto della perfetta palinodia: τὰ προτέλεια, è importare sottolinearlo, è il termine che sarà impiegato da Marino nella *Vita di Proclo* per qualificare lo studio delle opere di Aristotele, precedenti a quelle di Platone<sup>32</sup>, e dall'anonimo autore dei *Prolegomeni alla filosofia di Platone* per designare precisamente le sue lezioni introduttive alla mistagogia platonica<sup>33</sup>. In più, nella *Teologia Platonica*, Proclo definisce esplicitamente se stesso e i suoi condiscipoli (fra cui Ermia) μύσται di Siriano<sup>34</sup>: non vi è, dunque, da stupirsi se, una volta iniziato, Ermia abbia presentato ai suoi μύσται quel medesimo cammino iniziatico che egli stesso aveva percorso, figurato magistralmente da Platone nel rapporto fra il maestro, Socrate, e il discepolo, Fedro. Sospettiamo, inoltre, che su tale approccio ermeneutico forte sia l'influenza della dottrina ermetica. Nell'*Asclepio*, discorso segreto di Hermes Trismegisto al figlio Tat/Asclepio sulla palingenesi e sulla regola del silenzio, Hermes, soltanto *dopo* aver disvelato al giovane discepolo il mistero della palingenesi, morte dei sensi e successiva κατὰ θεῖον γένεσις, può affermare che Asclepio è ormai pronto per ascoltare l'Inno divino: κεκαθαρμένος γάρ («car maintenant, tu es entièrement pur»)<sup>35</sup>. Così, lo invita a prepararsi all'ascolto dei segreti di Poimandro, mettendosi in piedi in un luogo a cielo aperto, volgendo lo sguardo, al tramonto, verso Noto, vento del sud, all'alba, verso il vento dell'est<sup>36</sup>. Le strutture si ripetono: il giovane Fedro è detto κεκαθαρμένος *dopo* aver udito un *primo discorso* del *maestro* Socrate; il secondo discorso, al cui ascolto è ormai pronto, è divino ed è un inno; i due personaggi si trovano in un luogo all'aperto battuto dal vento. Se, come pare evidente, il *Commento* di Ermia è debitore di quello di Giamblico, è assai probabile che il filosofo siro, imbevuto di quell'Ermetismo che egli potrebbe aver conosciuto

<sup>32</sup> Cfr. Marin., *Vit. Procl.* 13: [...] ὡσπερ διά τινων προτελείων κτλ. Già Themist., *Or.* 20, 235d3-6 S.-D.-N. definiva la filosofia aristotelica un *προτέλειον* alla βακχεία platonica. Sulla funzione iniziatica dello studio dei testi aristotelici cfr. ROMANO 1983, p. 43; ATHANASSIADI 2015, pp. 134-135.

<sup>33</sup> Cfr. Anon., *Proll.* 28, 1-2 W.: Καὶ μέχρι μὲν τούτων ἔστω τὰ προτέλεια τῆς συναναγνώσεως τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας ἐν ἔνδεκα κεφαλαίοις περικλεισθέντα. Il legame tra φιλοσοφία e μύησις/μυστήρια è già nel II secolo d. C. in Theon., *Exp.* 14, 18-20.

<sup>34</sup> Cfr. Procl., *TP.* 4, 23, p. 216, 8-11 S.-W.

<sup>35</sup> *CH.* 15, 4 Nock-Festugière (le traduzioni del *Corpus Hermeticum* appartengono a NOCK – FESTUGIÈRE 1945).

<sup>36</sup> Cfr. *CH.* 16, 1-7 N.-F.

proprio in Egitto<sup>37</sup>, non fosse rimasto insensibile all'*allure* ermetica della scena del *Fedro*<sup>38</sup>.

L'insegnamento socratico assume in Ermia, dunque, un carattere progressivo e rispettoso del tempo psicologico e pedagogico richiesto dall'apprendimento. Da questo punto di vista, è possibile constatare che è proprio sulle modalità dell'insegnamento socratico – o, quantomeno, sul concetto che ne avevano i Neoplatonici – che il *curriculum* di studî neoplatonico è stato esemplato: in altre parole, il professore di filosofia platonica, ossia il sacerdote ἐξηγητής<sup>39</sup>, è esemplato sulla figura di Socrate, come lo studente di filosofia platonica è esemplato sulla figura di Fedro oppure di Alcibiade<sup>40</sup>. In Età Tardoantica, la lezione di filosofia non si teneva esclusivamente in un luogo pubblico oppure nella casa del maestro, ma, spesso, essa si prolungava in ambienti e occasioni più informali, come una bevuta comune oppure una passeggiata (περίπατος)<sup>41</sup>: a nostro avviso, il modello di questa forma di insegnamento potrebbe derivare, *entre autres*, proprio dal περίπατος di Socrate e Fedro nei pressi dell'Ilisso – o, quantomeno, avrebbe potuto trovare la sua legittimazione in esso. Se così fosse, non sarebbe, allora, forse un caso che Giamblico, primo commentatore neoplatonico del *Fedro*, avesse costituito ad Apamea in Siria una scuola tutt'altro che istituzionalizzata e rigida, «with its drinking-parties, religious promenades to holy sites in the Syrian countryside, and more secular excursions to bathing-stations»<sup>42</sup>.

Alla luce delle considerazioni ermiane sull'insegnamento socratico, allora, è illuminante leggere le seguenti parole di Pierre Hadot:

---

<sup>37</sup> Cfr. ATHANASSIADI 1995.

<sup>38</sup> Va da sé che, con ogni probabilità, è l'autore dell'*Asclepio* ad aver in mente il *Fedro*, considerate le coordinate cronologiche della composizione delle due opere; nondimeno, ai fini del nostro discorso, questa circostanza non è rilevante, ché è la *struttura di pensiero* a starci a cuore. Un riferimento, ad esempio, a *Phaedr.* 246c1-7 nell'*Asclepio* ci sembra *CH.* 6, 1-4 N.-F.: «Ce qui n'est pas pollué, mon enfant, ce qui n'a point de limite, point de couleur, point de figure, ce qui est immuable, nu, brillant, ce qui ne peut être appréhendé que par soi seul, le Bien inaltérable, l'Incorporel». Similmente, è possibile che l'elenco delle dodici punizione della materia sia un riflesso in negativo dei δώδεκα θεοί del mito palinodico, tanto più che, dopo averle elencare, Hermes aggiunge: «Ces punitions-ci sont douze en nombre ; mais, sous elles, d'autre plus nombreuses, mon enfant, par l'intermédiaire de la prison du corps, forcent l'homme intérieur à souffrir par le canal des sens» (*CH.* 7, 11-15 N.-F.).

<sup>39</sup> Cfr. Procl., *TP.* 1, 1, p. 1, 10-16 S.-W.

<sup>40</sup> Del resto, come notava RUDEBUSCH 1999, p. 13, «in each dialogue there is a teacher and a student»; cfr. GRIFFIN 2015, pp. 42-43.

<sup>41</sup> Cfr. GOULET 2014, pp. 289-292.

<sup>42</sup> ATHANASSIADI 1995, p. 248, la quale attribuisce all'influsso dell'Ermetismo questo tipo di impostazione didattica. Ricordiamo, inoltre, i περίπατοι σχολαῖοι del filosofo Crisanzio, passeggiate *studieuses* così lunghe e, insieme, interessanti che ci si dimenticava del dolore ai piedi: cfr. Eunap., *VS.* 23, 3, 12, 1 – 13, 3 G. Sull'argomento cfr. *infra* § 2.1.7.



## CAPITOLO II: *Il libro I del Commento al Fedro*

«La philosophie n'est pas donnée une fois pour toutes. Elle se réalise dans la communication, c'est-à-dire dans l'explicitation, dans le « discours » qui l'expose et la transmet au disciple. Ce « discours » philosophique introduit ainsi une dimension temporelle qui a deux composantes : le temps « logique » du discours lui-même (pour reprendre une expression de V. Goldschmidt) et le temps psychologique que requiert la formation, la παιδεία, du disciple. Le temps logique correspond en effet aux exigences internes de l'expression, de l'explication : pour être communiquée aux disciples la philosophie doit être présentée d'une manière discursive, donc grâce à une succession d'arguments qui impose un certain ordre : il faut dire telle chose avant telle autre. Cet ordre, c'est le temps « logique ». Mais l'exposé s'adresse à un auditeur et cet auditeur introduit une autre composante, à savoir les phases, les étapes de son progrès spirituel : il s'agit cette fois d'un temps proprement psychologique ou, tout au moins, pédagogique [...]. Tant que le disciple n'a pas assimilé telle ou telle doctrine, il est inutile ou impossible de lui parler de quelque chose d'autre»<sup>43</sup>.

Anche secondo Ermia sarebbe stato impossibile *parler de quelque chose d'autre* a Fedro, se questi non fosse stato preliminarmente purificato dall'ascolto del primo discorso e dall'apprendimento dei suoi contenuti<sup>44</sup>; del resto, secondo i Pitagorici, la τελείωσις richiedeva preliminarmente la κάθαρσις<sup>45</sup>. La filosofia, anzi, corrisponde precisamente, secondo Ierocle, alla successione di κάθαρσις e τελειότης<sup>46</sup>: a quest'ultima non si può accedere se l'occhio cisposo dell'anima non è stato ancora purificato<sup>47</sup>. Per conseguenza, se Socrate purifica, prima, e rende perfetto, poi, Fedro, ebbene egli fa davvero φιλοσοφία<sup>48</sup>. Lo scopo precipuo del *curriculum studiorum* neoplatonico era esattamente quello di trasformare, migliorare l'allievo, permettendogli di raggiungere gradualmente la perfezione, procedendo a piccoli passi sulla scala delle virtù. La catarsi di Fedro, tuttavia, non va intesa alla maniera aristotelica, dacché essa presenta un carattere puramente intellettuale, non emozionale<sup>49</sup> e mira alla *purgatio immensurationis passionum*<sup>50</sup>,

---

<sup>43</sup> HADOT 1979, pp. 213-214.

<sup>44</sup> Cfr. Procl., *In Alc. I* 161, 7-9 W.: ἀλλ' οὐκ ἦν τῷ νεανίσκῳ δυνατὸν ἅμα ταῦτα πάντα συνιδεῖν· διὸ κατὰ μέρος αὐτὰ προέφηεν ὁ Σωκράτης; 174, 19-21: ὁ Σωκράτης οὐδὲν πω λέγει τῶν ἀληθῶν, πρὶν ἂν ἀφέλῃ τὰς ἐμποδίου τῆ ψυχῆ δόξας πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας κατάληψιν.

<sup>45</sup> Cfr. Olymp., *In Gorg.* 46, 1, 2-12 Westerink; Procl., *In Alc. I* 175, 5-8 W.

<sup>46</sup> Cfr. Hierocl., *In CA.* 1, 1 K.: Ἡ φιλοσοφία ἐστὶ ζωῆς ἀνθρωπίνης κάθαρσις καὶ τελειότης.

<sup>47</sup> Cfr. Hierocl., *In CA.* 1, 1 – 3, 8 K. Sull'impiego ermiano dell'immagine degli occhi cisposi cfr. *infra* § 2.6.

<sup>48</sup> Sulla necessità dell'ordine e del metodo secondo Ierocle per raggiungere il τέλος filosofico cfr. Hierocl., *In CA.* 2, 4 K.: ἐν τάξει καὶ εὐμεθόδως.

<sup>49</sup> Sul carattere emozionale e non puramente intellettuale della κάθαρσις aristotelica cfr. LAUTNER 2000, p. 266.

<sup>50</sup> Procl., *De prov.* 8, 27, 9-10 Boese: si tratta della traduzione del greco κάθαρσις ἀμετρίας παθῶν, la quale è da Proclo definita una vera e propria παιδεία, il che ci consente di confermare la rilevanza pedagogica dell'incontro

vale a dire, nel nostro caso, della *πτοίησις* (“turbamento, agitazione”) del giovane rispetto alla retorica<sup>51</sup>: lo dimostra anche l’analisi lessicale, dacché, delle otto occorrenze del verbo *πτοέω*, sette si trovano nel libro I del *Commento*, mentre il verbo è completamente assente dal libro II, dove si discute della palinodia, nella misura in cui Fedro è oramai purificato. Né bisogna trascurare la circostanza per cui la costruzione ermiana del verbo *πτοέω*, il cui oggetto indiretto può avere sia valore causale (*ἐπί* + dat.)<sup>52</sup> sia valore relazionale (*περί* + acc.)<sup>53</sup>, esprima tacitamente e con grande profondità una caratteristica specifica dell’emozione riconosciuta *ex professo* da Ricœur, vale a dire che l’oggetto verso cui (*περί* + acc.) si indirizza un’emozione è contemporaneamente la causa di essa (*ἐπί* + dat.)<sup>54</sup>. Proclo, inoltre, riconosce che l’allontanamento dagli amanti vili e l’eccitazione verso la filosofia sono due movimenti coincidenti: *συντρέχει πῶς ἀλλήλοις ἢ τε τῶν φορτικῶν ἀπαλλαγὴ καὶ ἡ περὶ φιλοσοφίαν πτοία*<sup>55</sup>. La *purgatio* di Fedro, quindi, è segnata dal passaggio da *πτοίησις περὶ ῥητορικὴν* a *πτοία περὶ φιλοσοφίαν*, dove, evidentemente, la nuova eccitazione cui il giovane perviene è di segno opposto rispetto a quella dalla quale proviene<sup>56</sup>.

Ermia ci restituisce l’immagine, pertanto, di un Socrate camaleontico, il cui insegnamento, oltre che rispettoso del tempo psicologico nei confronti di uno stesso allievo, è tagliato su misura dei diversi soggetti: si tratta, pertanto, di un insegnamento personalizzato. Anche questo tratto era caratteristico del Pitagora giambliceo: «Ma ora conviene tornare allo scopo di questa trattazione, vale a dire mostrare come Pitagora si sforzava di migliorare gli altri, in modo diverso per ognuno, conforme all’indole e alle capacità individuali»<sup>57</sup>. In effetti, che l’*incipit* ermiano sia dipendente dalla *Vita pitagorica* è reso evidente, oltre che dal comune

---

fra Socrate e Fedro. Ermia impiega il verbo *ὑπερθαυμάζειν* per descrivere la reazione di Fedro al discorso di Lisia: cfr. Herm., *In Phaedr.* 1, 22; 2, 2.

<sup>51</sup> Cfr. Iambl., *Myst.* 3, 24, p. 156, 17-20 S.-S.-L.: *τί γὰρ δήποτε καὶ ἔχει τὸ πάθος οἰκεῖον εἰς τὴν θεωρίαν τῶν ὄντων; τί δ’οὐ μᾶλλον ἐμποδίζει πρὸς ἀληθεστέραν κατανόησιν;*

<sup>52</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 1, 9-10 *et al.*

<sup>53</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 19, 24 *et al.*

<sup>54</sup> Cfr. RICŒUR 1990, p. 84.

<sup>55</sup> Procl., *In Alc.* 1 43, 1-2 W.

<sup>56</sup> Sul trattamento stoico del concetto di *πτοία* cfr. DONINI 2007, pp. 443-448 e, in particolare, p. 447: «[...] la *πτοία* come carattere generale della passione [...] è l’agitazione scomposta e incontrollata (*ensesobemenon, pheresthai eike*) dell’anima della vittima della passione che non domina più lo strumento logico della razionalità [...]».

<sup>57</sup> Iambl., *Vit. Pit.* 19, 93, 8-11 K.

impiego del verbo καταπέμπω, dal parallelo tra il costrutto anaforico ermiano ἄλλως ... ἄλλως e il testé citato poliptoto giamblicheo ἄλλους ἄλλως:

Herm., *In Phaedr.* 1, 7-8: διαφόρως ἕκαστον εὐεργετῆι, ἄλλως τοὺς νέους, ἄλλως τοὺς σοφιστάς.

Iambl., *Vit. Pit.* 19, 93, 8-11 K.: ἀλλ'οὐδὲ δὴ ἔνεκα ὁ παρὼν λόγος, ἐπ'ἐκεῖνο πάλιν ἐπανέλθωμεν, ὡς ἄρα ἄλλους ἄλλως, ὡς ἔχει ἕκαστος φύσεως καὶ δυνάμεως, ἐπανορθοῦν ἐπειράτο.

Nel caso particolare di Fedro, Socrate si serve della passione per la retorica per condurre il giovane alla vera retorica, la filosofia<sup>58</sup>; nondimeno, egli beneficia ugualmente Lisia dacché, purificando Fedro, per mezzo del giovane sarà, forse, possibile purificare anche il retore.

Non v'è dubbio che le parole di Ermia rendano un'evidente salienza al primo discorso socratico, il quale, con Proclo, può ben essere definito una κάθαρσις ἢ προηγουμένη τῶν λόγων πάντων<sup>59</sup>. Al contrario, esso non gode di grande pregio agli occhi dei moderni, nella misura in cui viene usualmente presentato come il discorso in cui Socrate sostiene la stessa tesi del discorso di Lisia – bisogna concedere i proprî favori a chi non è innamorato, piuttosto che a chi è innamorato –, migliorandone unicamente la forma: il Neoplatonico non avrebbe affatto accettato questa descrizione. Il primo discorso di Socrate è, infatti, ai suoi occhi un λόγος καθαρτικός nella forma di una confutazione, volto a far volgere Fedro verso se stesso e a fargli contemplare la bellezza ἐν ψυχῇ. Può una confutazione essere una forma di catarsi? Senz'altro. Anzi, la confutazione è la catarsi nel caso in cui la contaminazione abbia macchiato l'anima razionale<sup>60</sup>. Per questa ragione, il dialogo è detto essere per la presenza di Fedro etico, catartico, elenctico e protreptico alla

<sup>58</sup> Cfr. *infra* § 2.2.2.

<sup>59</sup> Procl., *In Alc.* I 175, 15 W. Seppur da un punto di visto diverso da quello di Ermia, anche GRISWOLD 1996, p. 65 definiva il primo discorso di Socrate «a step in the ascent to the palinode».

<sup>60</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 79, 4-8: Ἔστι δὲ καὶ τῆς λογικῆς ψυχῆς μολυσμὸς ὅταν ἐκ ψευδῶν δοξασμάτων ψευδῆ παρ'ἑαυτῆ συναγάγη καὶ ὕθλους ἀποτίκτη καὶ ψευδοδοξίας, ὧν ὁ ἔλεγχος καθαρμὸς ἐστὶ καὶ ἡ φιλοσοφία μὲν ἀπελατικὴ αὐτῶν, μάλιστα δὲ ἡ παρὰ τῶν θεῶν βοήθεια τελειοῦσα τὴν ψυχὴν καὶ εἰς τὸ ἀληθὲς ἄγουσα. Cfr. Procl., *In Alc.* I 170, 18-20 W.: ὁ γὰρ ἔλεγχος συλλογισμὸς ἐστὶν ἀντιφάσεως· τοῦτο δὲ τῶν ψευδῶν ἐστὶ δοξασμάτων ἀποκάθαρσις. La credenza rimanda, senz'altro, a Plat., *Soph.* 226b1-231e7 (230d7-8: τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστὶ), su cui cfr. MOVIA 1994, pp. 141-179.

filosofia<sup>61</sup>, una formulazione importante non solo in se stessa, ma anche perché – soprattutto una volta identificato l'aspetto catartico con quello elenctico – sembra richiamare in filigrana il programma della *Summa* di Giamblico, i cui libri iniziali (*Vita pitagorica* e *Protreptico*) erano dedicati appunto all'etica, alla catarsi e all'esortazione alla filosofia<sup>62</sup>.

E nello stesso modo in cui Pitagora, non appena arrivato a Crotone, esortava alla temperanza (σωφροσύνη) i παῖδες crotoniati<sup>63</sup>, così Socrate col suo primo discorso esorta il παῖς Fedro all'amore temperante (ἔρως σώφρων)<sup>64</sup>. La presenza di un passo del *Commento* sembra avvalorare questo accostamento. Ermia spiega che il giovane Fedro ha deciso di incamminarsi fuori dalle mura perché ha scelto di essere sano (ὕγιαίνειν) sia nel corpo sia nell'anima (καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν)<sup>65</sup>; incontrerà, poi, Socrate che col primo discorso lo ammaestrerà sull'amore temperante. Ebbene, ai giovani di Crotone Pitagora raccomandava la temperanza in quanto essa è l'unica virtù capace di procurare i beni sia del corpo sia dell'anima (τὰ τοῦ σώματος ἀγαθὰ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς) e di preservare la salute (τὴν ὑγείαν): la temperanza, inoltre, è la virtù più adatta ai giovani (μάλιστα τοῖς νεωτέροις)<sup>66</sup>. Siamo consapevoli del fatto che Ermia non citi letteralmente Giamblico, e, nondimeno, crediamo che si possa individuare, in questo caso, qualcosa di simile a quelle che Pierre Hadot ha definito *structures conceptuelles* comuni, le quali costituiscono spesso, in assenza di citazioni letterali, l'unica *méthode* valida a riconoscere legami e dipendenze fra due autori antichi<sup>67</sup>.

Il dato più sorprendente non è, tuttavia, che Socrate, κηδεμὼν τῶν νέων, tenga un discorso sull'amore temperante alla maniera di Pitagora, bensì che il discorso in

---

<sup>61</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 11, 21-22: Ἔστι δὲ ὁ διάλογος διὰ μὲν τὸν Φαῖδρον ἠθικὸς καὶ καθαρτικὸς, ἐλεγκτικὸς, προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν. La frase prosegue specificando che il dialogo è anche φυσικὸς e θεολογικὸς, in virtù dei discorsi su Eros, e λογικὸς, in virtù dei discorsi sulla retorica.

<sup>62</sup> Sulla necessità di considerare ciascun libro della *Summa* come parte di un progetto generale, più ampio cfr. DALSGAARD LARSEN 1972, p. 66.

<sup>63</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 8, 41, 1 – 42, 11 K. L'intera sezione 31, 187 – 213 è, poi, dedicata alla σωφροσύνη pitagorica.

<sup>64</sup> Come Ermia sottolinea in innumerevoli luoghi, l'amore ἀκόλαστος di Lisia si trova agli antipodi dell'amore σώφρων del primo discorso di Socrate. Ebbene, Giamblico conferma che l'anima σώφρων e ἀγαθή ha quale suo opposto l'anima ἄφρων e ἀκόλαστος; cfr. Iambl., *Protr.* 88, 25 – 89, 3; 89, 20-27 Pistelli.

<sup>65</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 18, 8-9: σεμνονομένου οἴον τοῦ Φαίδρου τῷ περιπάτῳ ὡς ἀνθρώπῳ ἡρημένῳ ὕγιαίνειν καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν πρέποντι.

<sup>66</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 8, 41, 4 – 42, 1 K.: εἶτα προετρέπετο θεωρεῖν [ἄξιον], ὅτι μόνης τῶν ἀρετῶν ταύτης καὶ παιδὶ καὶ παρθένῳ καὶ γυναικὶ καὶ τῇ τῶν πρεσβυτέρων τάξει ἀντιποιεῖσθαι προσήκει, καὶ μάλιστα τοῖς νεωτέροις. Ἔτι δὲ μόνην αὐτὴν ἀποφαίνειν περιελιφέναι καὶ τὰ τοῦ σώματος ἀγαθὰ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς, διατηροῦσαν τὴν ὑγείαν καὶ τὴν τῶν βελτίστων ἐπιτηδευμάτων ἐπιθυμίαν.

<sup>67</sup> Cfr. HADOT 1999, pp. 14-15.

questione vera davvero, secondo Ermia, sull'amore temperante. Certo, Pitagora esortava alla temperanza, Socrate, più precisamente, all'amore temperante: la differenza non è, tuttavia, rilevante, dacché l'amore temperante è solo una declinazione particolare della temperanza – una variazione richiesta dall'argomento del *Fedro* e, in particolare, dall'argomento del discorso di Lisia. Nella *Lettera ad Arete sulla temperanza*, riportata da Stobeo all'interno di quella stessa dialettica σωφροσύνη/ἀκολασία personificata da Ermia nelle persone di Socrate e Lisia, del resto, Giamblico afferma che la temperanza è πολυειδής<sup>68</sup>: una di tali declinazioni è, appunto, quella amorosa, discussa da Socrate nel *Fedro*<sup>69</sup>. Un ruolo importante in questa congiunzione va inoltre assegnato, ci sembra, al *Fedone* di Platone, laddove Socrate contrappone la vera temperanza alla sciocca temperanza ossia intemperanza<sup>70</sup>. In questo luogo, Socrate dà, infatti, una precisa definizione della temperanza: τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπτοῆσθαι ἀλλ'ὀλιγώρως ἔχειν καὶ κοσμίως<sup>71</sup>. Com'è evidente, il motivo ermiano del μὴ ἐπτοῆσθαι, esito benefico per Fedro, sulle prime, al contrario, ἐπτοημένον, della purificazione del primo discorso, corrisponde palesemente all'ideale di temperanza delineato da Socrate nel *Fedone*, massimamente proprio, ancora secondo Socrate, di coloro che vivono nella filosofia. Ora, come prima ricordavamo, il discorso di Socrate non è, tutt'ora, considerato altro che un discorso diverso da quello di Lisia soltanto nella forma, non nel contenuto:

«Dal punto di vista filosofico, il primo discorso di Socrate indica quale dovrebbe essere il metodo della «vera arte di fare discorsi» sul piano «formale». Se Platone

---

<sup>68</sup> Cfr. Stob., *Anth.* 3, 5, 9, 6-8: καὶ τούτων ἢ τοῦ ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἐν δέοντι γιγνομένη διανομῇ σωφροσύνη ἂν εἴη πολυειδής. Sulle *Lettere* di Giamblico cfr. TAORMINA – PICCIONE – CIPOLLA 2010. DILLON 2012 ritiene che Arete, dedicataria dell'epistola giamblichea Περὶ σωφροσύνης, potrebbe corrispondere alla nobile (θαυμάσια) Arete, protetta dell'imperatore Giuliano. Sulla σωφροσύνη nella *Lettera ad Arete* cfr. TAORMINA – PICCIONE – CIPOLLA 2010, pp. 442-451. Cfr., in particolare, TAORMINA – PICCIONE – CIPOLLA 2010, pp. 445-446: «Nella prospettiva di un conflitto interno dell'anima, infatti, alla σωφροσύνη intesa come ordine Giamblico contrappone il prevalere delle passioni, la rottura di un equilibrio psichico, che trascina verso l'ἀλόγιστος φύσις, allontanando dall'umano verso il ferino (III 5. 46)». Secondo Ermia, non a caso, l'amante intemperante è trascinato ἐπὶ τὸ ἀλόγιστον καὶ ἄνουν τῆς ὕλης: cfr. Herm., *In Phaedr.* 6, 13-15. Ancora nella *Lettera ad Arete*, del resto, Giamblico ricorda come Platone nel *Fedro* ponesse la temperanza ἐν ἀγνοίᾳ βάρθοις: cfr. Stob., *Anth.* 3, 5, 45, 4-7, con riferimento a Plat., *Phaedr.* 254b7. Infine, come dimostrato da TAORMINA – PICCIONE – CIPOLLA 2010, pp. 531-538, le *Lettere* di Giamblico dovettero essere note in ambiente alessandrino, come si evincerebbe dalle testimonianze di Damascio e Olimpiodoro.

<sup>69</sup> Sul concetto di σωφροσύνη in Giamblico, strettamente legato a quello di μετριοπάθεια, cfr. LAUTNER 2000, p. 275.

<sup>70</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 68c8-69a4.

<sup>71</sup> Plat., *Phaedr.* 68c9-10.

#### 2.1.4. *Socrate e Fedro: ovvero il professore di filosofia e il suo allievo*

avesse presentato subito dopo il discorso di Lisia il grande discorso di Socrate in netta contrapposizione, avrebbe fatto passare il lettore *ex abrupto* da una posizione a quella radicalmente opposta, con vertiginosi mutamenti di contenuto e di forma, senza metterlo nelle condizioni di poter comprendere tutte le novità che vuol presentare. Così Platone, con il primo discorso di Socrate, fa vedere il modo con cui il filosofo può portare soccorso allo stesso Lisia, presentando le errate tesi che questi sostiene con un metodo assai più appropriato e con arte»<sup>72</sup>.

Al contrario, Ermia sostiene che Socrate non era interessato soltanto alle parole in quanto referenti una tesi particolare, ma, soprattutto, era interessato a esse dal punto di vista simbolico, in quanto, cioè, veicolanti una proposta di mondo: in altre parole, l'aspetto semantico-referenziale (λέξις) è valorizzato soltanto nella misura in cui esso esprime in modo simbolico l'universo concettuale di Fedro (διανόημα)<sup>73</sup>. In effetti, leggendo le prime pagine del *Fedro*, risulta evidente come l'intenzione di Fedro fosse, semplicemente e apparentemente, quella di esercitarsi nell'arte dei discorsi; il giovane si era, cioè, risolto a fare una passeggiata fuori le mura cittadine perché aveva trascorso l'intera giornata seduto ad ascoltare Lisia. Volendo, adesso, riposarsi, si dispone a imparare a memoria il pezzo magistrale del suo retore. Il giovane, per conseguenza, non era interessato al contenuto del discorso, alla verità dell'oggetto, bensì alla maestria retorica<sup>74</sup>. Ma Socrate, potremmo dire con Ermia, conosceva l'animo umano: egli si rese conto che quei significanti provenivano dall'ἐπιθυμητικόν e colse in essi il desiderio di Fedro verso il sensibile, all'insaputa di Fedro stesso, il quale credeva di essere semplicemente interessato a esercitare la sua abilità retorica: in altre parole, Socrate colse nel significante (il discorso di Lisia amato da Fedro) il significato occulto e, per così dire, inconscio (l'amore e l'attaccamento di Fedro al sensibile). Si tratta di una lettura in tutto rispettosa del pensiero platonico, secondo cui, con Monique Dixsaut, «le corps parlant est

---

<sup>72</sup> REALE 1998, p. XXXVI; cfr. LEFKA 2001, p. 131. *Contra* CALVO 1992, il quale ritiene che il discorso di Socrate non sostenga la medesima tesi di Lisia: tuttavia, gli argomenti di Calvo, che pur non cita affatto l'interpretazione di Ermia, non ci sembrano interamente persuasivi.

<sup>73</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 11, 1-10: ὁ φιλόσοφος ὁρῶν τὸν Φαῖδρον ἐπιτηδείως μὲν ἔχοντα πρὸς φιλοσοφίαν, βλαπτόμενον δὲ ὑπὸ τῆς συνουσίας τοῦ ῥήτορος καὶ εἰς τὰ τίμια βλαπτόμενον (αἰσχυρῶς γὰρ αὐτοῦ ἐρῶν συνέθηκε τὸν λόγον ὁ Λυσίας, ἵνα αὐτὸν χειρώσηται), τούτου χάριν τὸ κακοῦργον αὐτοῦ τῆς ψυχῆς καὶ ἀπατηλὸν τὸ τε ἄθεον καὶ τὸ σκοτεινὸν ἐλέγχων ἠναγκάσθη εἰς τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν τῷ Λυσία καθεῖναι, ἵνα δείξῃ τὴν ἐμφωλεύουσαν ἀτοπίαν τῷ Λυσίου λόγῳ κατὰ τε τὰς λέξεις, ἃς ἐκπέπληκτο ὁ Φαῖδρος, καὶ κατὰ τὰ διανοήματα, ἐπανάγων αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ἐκτὸς καὶ φαινομένου κάλλους ἐν λόγοις ψιλοῖς καὶ ἀθέοις ἐπὶ τὸ ψυχικὸν καὶ νοερὸν καλόν.

<sup>74</sup> Cfr. FERRARI 1987, p. 7; GRISWOLD 1996, pp. 21-24.

épiphane de l'âme»<sup>75</sup>. In questo senso, è lecito parlare di un disvelamento dello psichico da parte di Socrate, nella misura in cui questi ribalta «la supremazia del significante», dando, al contrario, salienza agli «affetti inconsci come significati». Continuando a prendere in prestito, risignificandole, le formulazioni di Fornari sulla semiosi affettiva, potremmo spingerci a dire che il desiderio di Fedro per il sensibile «in sé e per sé non è direttamente attingibile perché è inconscio: ma è inferibile nella sua specificità, proprio ad opera dei significanti che genera»<sup>76</sup>. Lungi dal voler attribuire categorie di pensiero moderne a un commentatore platonico di V d. C., ci sembra, solo, molto interessante l'insistenza di Ermia sul fatto che i λόγοι siano immagini dei concetti custoditi nell'anima<sup>77</sup> e di questa rappresentino il nutrimento<sup>78</sup>; ed è esattamente nella misura in cui i λόγοι sono εἰκόνες di una categorizzazione del mondo che Socrate a essi si interessa<sup>79</sup>. La successiva confutazione socratica, come si è detto, assume i connotati di una vera e propria purificazione, ancora una volta confermando che le parole da confutare (aspetto semantico-referenziale) sono importanti in quanto riflettono una visione particolare, negativa, del mondo (aspetto simbolico ossia, con Ermia, iconico): è questo il motivo per cui Ermia riconosce già al primo discorso di Socrate una grande rilevanza<sup>80</sup>. Cogliere la differenza tra valenza semantica e valenza iconica è, allora, un'operazione ermeneutica fondamentale, dacché ci permettere di comprendere il motivo per cui l'ἔλεγχος si fa κάθαρσις: discutere su Eros non è semplicemente discutere su un πρᾶγμα qualsiasi, bensì è combattere una battaglia di senso, di visione dell'esistenza. Il passaggio dall'accettazione della tesi di Lisia a quella di Socrate si configura, infatti, come il passaggio da un modo di vita a un altro – una

<sup>75</sup> DIXSAUT 2013, p. 13. Sul rapporto anima-corpo in Platone cfr. ancora DIXSAUT 2018, pp. 186-189.

<sup>76</sup> FORNARI 1979, p. 39. Del resto, secondo RENAUD 2014, p. 120, il Socrate dell'*Alcibiade* «reveals himself as a psychologist with penetrating intuition. He recognizes the secret (and unmeasured) desires of the youthful Alcibiades, which has been silently observing “night and day” over a long period».

<sup>77</sup> Herm., *In Phaedr.* 14, 18: τῶν γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ διανοημάτων εἰκόνες οἱ λόγοι. È questo l'insegnamento del *De interpretatione* di Aristotele, oggetto di commento da parte di Ammonio, figlio di Ermia.

<sup>78</sup> Herm., *In Phaedr.* 23, 20: τροφή γὰρ τῆς ψυχῆς οἱ λόγοι.

<sup>79</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 3, 12-16: Συγκαταθεμένου οὖν τοῦ Φαίδρου (μέτρια γὰρ ἦν τὰ λεγόμενα), λέγει ὁ Σωκράτης τὸν δεύτερον λόγον, εἰς τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν τῷ Λυσία καθείς, ἐγκαλυψάμενος μέντοι τὴν κεφαλὴν, διὰ τὸ ὅπως ποτὲ κατ'Ἐρωτος μέλλειν λέγειν, ὡς οὐχ ἐκὼν ἀπτόμενος τῆς ὑποθέσεως, ἀλλ' ὑπὲρ ὠφελείας τοῦ νέου.

<sup>80</sup> Secondo MOTTA 2012, p. 77 il tentativo ermiano non è, comunque, «senza forzature rispetto al testo platonico». Nondimeno, bisogna convenire che la lettura ermiana risolve un aspetto decisamente paradossale, come ricorda LEFKA 2001, del primo discorso di Socrate, vale a dire: se tale discorso è stato ispirato da divinità (Ninfe e Muse), come potrebbe esso dire il falso ed essere empio? Secondo Ermia, il discorso di Socrate non è affatto falso o empio, semplicemente, esso è inferiore al discorso successivo e, soprattutto, propedeutico a esso.

scelta di πολιτεία: in questo senso, appare legittimo, ancora da parte di interpreti moderni, leggere la confutazione socratica nei termini di una catarsi spirituale<sup>81</sup>.

La linea ermeneutica del Neoplatonico è, in effetti, meno arbitraria di quanto possa sembrare. Bussanich ha recentemente argomentato con persuasione che la confutazione socratica fosse di natura catartica già in Platone, nella misura in cui «the purpose of dialectic is to purify the mind of false beliefs and guide reflection towards the divine»<sup>82</sup>. Il dato rilevante, allora, per ritornare all'attività di Socrate, è il seguente: per pronunciare il primo discorso, Socrate discende dalla sua attività più propria, di natura divina, all'attività mediana dell'anima. Per quanto il primo discorso, sull'amore temperante, sia di valore *qua* catartico, esso richiede a Socrate un abbassamento, per così dire, una diminuzione della sua attività<sup>83</sup>. Egli abbandona per un istante la sua contemplazione intellettuale (ἡ νοερά θεωρία) per occuparsi del discorso di Lisia<sup>84</sup>, e le cose che dice a proposito dell'amore temperante sono, in qualche modo, acquisite (ἐπίκτητα) e a lui propriamente estranee (ἀλλότρια): la sua autentica attività, infatti, è di natura anagogica e ispirata, e ha luogo nella parte più profonda della sua anima<sup>85</sup>. Socrate vive il suo discorso come un gioco, proprio come per gli dèi il cosmo sensibile non è altro che un gioco; e come il gioco degli dèi possiede, purtuttavia, un certo grado di serietà (σπουδή) in quanto è, comunque, il migliore possibile, così Socrate mantiene la sua serietà (σπουδάζειν) in quanto con quel discorso egli salva e corregge (σώζει καὶ διορθοῦται) il giovane Fedro<sup>86</sup>. Anche in questo atteggiamento, Socrate richiama alla mente Pitagora. Quest'ultimo, infatti, chiese ad Abari di fermarsi presso di lui e di collaborare con

---

<sup>81</sup> Nel libro II, Ermia spiega che il corpo non fa che fornire all'anima τὰ φαινόμενα e οὐκ ὄντα, oggetti che richiedono, quindi, una purificazione (καθάρσεως [...] δεῖται): cfr. Herm., *In Phaedr.* 137, 10-13. Alla luce di questo schema concettuale, è facile comprendere come Ermia interpreti il rapporto fra Lisia, Fedro e Socrate: il primo riempie il secondo di amore per la bellezza apparente/fenomenica, onde a Socrate è demandata la catarsi che possa consentire a Fedro di cogliere la bellezza-che-davvero-è, passando da τὰ φαινόμενα a τὰ ὄντα.

<sup>82</sup> Cfr. BUSSANICH 2006, p. 200.

<sup>83</sup> Ermia paragona questa discesa a quella compiuta dal filosofo contemplativo, il quale ὑπὲρ ὠφελείας τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους accetta di farsi politico e giudice della città: Πρὸς δὲ τὸ δεύτερον, τὸ ἀντιγράφειν Λυσία, ῥητέον ὅτι, ὥσπερ ὁ θεωρητικὸς φιλόσοφος ὑπὲρ ὠφελείας τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους κατατάττει ἑαυτὸν εἰς διακόσμησιν πόλεως καὶ γίνεται πολιτικὸς καὶ δικαστὴς, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ κ.τ.λ. (*In Phaedr.* 10, 29 – 11, 1).

<sup>84</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 43, 2-9: Τὸ δὲ παίζειν δηλοῖ μὲν καὶ τὴν Σωκράτους περὶ τὸν λόγον ἐνέργειαν· καὶ γὰρ παιδιὰ θεῶν ὁ αἰσθητὸς κόσμος εἴρηται, διότι ὡς πρὸς τὰς προηγουμένας αὐτῶν ἐνεργείας τὰς πρὸς τὰ οἰκεῖα αἴτια παιδιὰ ἐστὶν ὁ αἰσθητὸς κόσμος, σπουδῆς μέντοι ἐχόμενος, καθότι ὡς οἷόν τε ἄριστα ἔχειν οὕτως ἔχει. Τὸ δ' αὐτὸ καὶ περὶ τὴν θεωρίαν τοῦ Λυσίου λόγου πάσχει ὁ Σωκράτης· κάτεισι γὰρ ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ νοερᾶς θεωρίας εἰς τὴν τοῦ λόγου ἐξέτασιν, καθὼ καὶ δοκεῖ παίζειν· καὶ μέντοι καὶ σπουδάζειν καθὼ σώζει καὶ διορθοῦται τὸν νέον. Cfr. Herm., *In Phaedr.* 3, 13-16; 20, 5-15.

<sup>85</sup> Come notato da ROSKAM 2014, p. 28, Ermia risolve il problema del primo discorso, apparentemente in contrasto con l'immagine di Socrate da lui forgiata, «in a particularly ingenious way».

<sup>86</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 43, 2-9; 274, 1-8.



lui a correggere (συνδιορθοῦν) chi loro si rivolgesse<sup>87</sup>. Anche Pitagora, poi, si abbassava a comporre melodie adeguate a lenire le passioni degli uomini, benché lui, e lui solo, fosse abituato a «tendere l'orecchio e fissare la mente alla sublime musica celeste»<sup>88</sup>. Socrate, in effetti, non può esimersi dal compito di salvare Fedro, in quanto egli detiene – ancora come Pitagora – una potenza catartica (ἡ δύναμις καθαρτική), e, nella misura in cui egli è un inviato degli dèi, non può che rendere atto tale potenza: Socrate, infatti, assolve a una funzione subordinata e strumentale per conto degli dèi<sup>89</sup>. L'atto della sua potenza è, per conseguenza, informato al divino (κατὰ τὸ θεῖον εἶδος)<sup>90</sup> e ispirato dall'amore (ἐρωτικῶς ἔχει θεοειδῶς ἐνεργῆσαι)<sup>91</sup>, di modo che l'amore stesso che pervade Socrate è qualificabile nei termini di un sentimento salvifico (σωστικόν)<sup>92</sup>. E, tuttavia, come si esplica nei fatti una simile attività?

#### 2.1.5. *Socrate medico provvidenziale e iniziatore delle anime.*

Per comprendere in che modo Ermia concepisse l'esercizio dell'attività socratica, è necessario introdurre nella discussione il concetto di λόγος.

Ermia spiega che la λογική ἀκοή – l'ascolto di tutto ciò che sia espresso in parole – si addice in modo particolare a Socrate perché egli è un medico dell'anima: e così come il medico si occupa degli alimenti per valutarne la salubrità fisica, allo stesso modo Socrate si occupa dei discorsi per valutarne la “salubrità spirituale”, discernendo tra quelli catagogici e quelli anagogici<sup>1</sup>.

La funzione terapeutica del λόγος era propria della teorizzazione ellenistica sia epicurea sia stoica, come dimostra l'abbondanza di analogie mediche

<sup>87</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 19, 92, 20-21 K.: ἐκέλευσέ τε μένειν αὐτοῦ καὶ συνδιορθοῦν τοὺς ἐντυγχάνοντας.

<sup>88</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 15, 65, 12-13 K.: ἐνητένιζε τὰς ἀκοὰς καὶ τὸν νοῦν ἐνήρειδε ταῖς μεταρσίαις τοῦ κόσμου συμφωνίαις.

<sup>89</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 52, 4-7: ὅτι ἐπειδὴ πρόκειται αὐτῷ ἀνάγειν τὸν νέον, τῆς δὲ ἀναγωγῆς πρῶτοι αἴτιοι καὶ μόνοι οἱ θεοὶ (τὰ γὰρ ἄλλα, οἷον καὶ δαίμονες καὶ ὁ Σωκράτης, ὑπουργικὴν καὶ ὀργανικὴν τοῖς θεοῖς ἀποπληροῦσι χρεῖαν), διὰ τοῦτο τοὺς θεοὺς ἐπεκαλέσατο.

<sup>90</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 51, 4-8: Ἀντὶ τοῦ «πῶς γὰρ δύναμαι μὴ εὐεργετεῖν τὰς ψυχὰς καὶ ἐνεργεῖν κατὰ τὴν ἐμὴν καθαρτικὴν δύναμιν;». Καὶ ἡ θοῖνη δὲ τὴν πολλὴν αὐτοῦ πρόνοιαν καὶ προθυμίαν ἐνδείκνυται τοῦ τὸν ἐπιτήδειον ἀνάγειν νέον· τὸ γὰρ πλήρες αὐτοῦ τῆς δυνάμεως τῆς προνοητικῆς καὶ τῆς κατὰ τὸ θεῖον εἶδος ἐνεργείας καὶ ὁμοιον τοῖς θεοῖς ἐνδείκνυται ἡ θοῖνη.

<sup>91</sup> Herm., *In Phaedr.* 26, 15-16: Ἐπιθυμεῖ Σωκράτης ἀκοῦσαι, ὅτι σφόδρα ἐρωτικῶς ἔχει θεοειδῶς ἐνεργῆσαι καὶ σῶσαι τὸν νέον.

<sup>92</sup> Herm., *In Phaedr.* 53, 29: τὸν ἀναγωγὸν καὶ σωστικὸν ἔρωτα. Cfr. Procl., *In Crat.* 18, 4-5 P.: τὸ δὲ <Σωκράτης> παρὰ τὸ σωτῆρα εἶναι τοῦ κράτους τῆς ψυχῆς, τουτέστι τοῦ λόγου. In Procl., *In Alc.* 1 55, 13 W. προνοητικός e σωστικός viene definito l'amore divino. Sulla presentazione ermiana dell'amore sublimante e salvifico di Socrate cfr. MOTTA 2012.

<sup>1</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 23, 18-23.

### 2.1.5. *Socrate medico provvidenziale e iniziatore delle anime*

riscontrabili nella letteratura dell'epoca<sup>2</sup>. E, in effetti, Ermia, in questa stessa congiunzione, menziona un'altra dottrina stoica assai nota, quella del λόγος ἐνδιάθετος e del λόγος προφορικός<sup>3</sup>. Seguiamo il ragionamento del Neoplatonico.

Il problema con i λόγοι, lascia intendere Ermia, è che essi sono uno strumento ineludibile per gli uomini affinché vi sia trasmissione del λόγος ἐνδιάθετος, vale a dire, del discorso interiore. E nella misura in cui i λόγοι sono, quindi, necessari, si fa altrettanto necessaria una tutela su di essi, di modo che quelli nocivi siano emendati e quelli elevati siano comunicati: Socrate assolve precisamente a questa necessaria tutela. Nel caso degli animali irrazionali, infatti, l'utile è percepito in maniera del tutto istintiva e naturale (ὁρμη φυσικὴ ἄλογος), sicché non vi è alcuna necessità di valutare e scegliere verso quale oggetto indirizzarsi. Nel caso degli esseri umani, al contrario, vi sono tanto la valutazione raziocinante (λόγος) che la successiva scelta discriminante (κρίσις)<sup>4</sup>: quest'ultima, tuttavia, porta con sé, potenzialmente, l'inganno (ἀπάτη) e l'errore (διαμαρτία) rispetto a ciò che è davvero utile (τὸ ὠφέλιμον). Chi, allora, è stato ingannato non può essere riportato sulla retta via se non da coloro che, trovandosi in una condizione adeguata, detengono scienza di tali cose. Nell'impossibilità, allora, di comunicare l'intimo pensiero (λόγος ἐνδιάθετος) da anima ad anima, a causa della "densità" (παχύτης) esistente tra di esse, all'uomo è stato donato il discorso espresso<sup>5</sup>. Quest'ultima considerazione è certamente dipendente dalla riflessione plotiniana. Plotino, infatti, descrive nella maniera seguente la condizione delle anime nell'intellegibile, in assenza, cioè, della παχύτης ermiana propria del sensibile:

«là [*scil.* nell'intellegibile] viene a mancare tutto ciò di cui nel nostro mondo si parla, spinti dal bisogno o dall'incertezza. E, poi, le anime agiscono secondo un piano ordinato e in conformità alla loro natura specifica, sicché non hanno neppur bisogno di scambiarsi ordini o consigli, ma colgono le loro reciproche intenzioni direttamente con un atto di conoscenza intuitiva. Del resto, anche fra noi uomini molti stati d'animo si avvertono anche se uno tace, dalla sola espressione degli occhi; figurarsi allora lassù, dove il corpo gode di una particolare purezza, e anzi ciascuno è simile a un occhio, e non c'è finzione né occultamento; ma, prima ancora che uno dica qualcosa

---

<sup>2</sup> Cfr. LAUTNER 2000, p. 264. Sull'analogia medica nella filosofia epicurea e stoica cfr. NUSSBAUM 1994, pp. 116-139, pp. 359-401.

<sup>3</sup> Su tale dottrina stoica cfr. GOURINAT 2017, pp. 138-143.

<sup>4</sup> Sul significato di κρίσις cfr. EBERT 1983.

<sup>5</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 23, 23 – 24, 5.

a un altro, questi con uno sguardo già l'avverte. Però, per quanto concerne i dèmoni e le anime che si trovano nell'aria, non è irragionevole credere che si servano della voce: dopotutto, sono esseri viventi di un genere speciale»<sup>6</sup>.

Riteniamo che Ermia abbia senz'altro in mente questo celeberrimo trattato enneadico (4, 3 [27] *Sulle aporie*)<sup>7</sup>, in quanto egli rimanda, con precise citazioni testuali, proprio alle parole conclusive del passo riportato nella sua digressione sulla demonologia, circa il problema della voce dèmonica: «Dunque, Plotino nel primo libro de *Sulle aporie* afferma che non c'è nulla di *irragionevole* nel fatto che i dèmoni che vivono *nell'aria* emettano una voce»<sup>8</sup>.

Con questa premessa teorica, plotiniana, alle spalle, dunque, Ermia presenta Socrate come un medico, il cui oggetto di cura è l'anima, e il cui farmaco è il λόγος, ovvero, con maggiore esattezza, il λόγος προφορικός, il discorso espresso per mezzo di parole; ecco perché a Socrate si addice la λογική ἀκοή<sup>9</sup>. La teoria dei due λόγοι, ἐνδιάθετος (*ratio*)<sup>10</sup> e προφορικός (*oratio*)<sup>11</sup>, è di probabile origine stoica<sup>12</sup>,

<sup>6</sup> Plot., *Enn.* 4, 3 [27], 18, 15-24 H.-S.: Ὅσα μὲν διὰ χρείας ἢ δι' ἀμφισβητήσεις διαλέγονται ἐνταῦθα, ἐκεῖ οὐκ ἂν εἶη ποιοῦσαι δὲ ἐν τάξει καὶ κατὰ φύσιν ἕκαστα οὐδ' ἂν ἐπιτάττειεν οὐδ' ἂν συμβουλεύειεν, γινώσκουσιν δ' ἂν καὶ τὰ παρ' ἀλλήλων ἐν συνέσει. Ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα πολλὰ σιωπῶντων γινώσκουσιν δι' ὀμμάτων· ἐκεῖ δὲ καθαρὸν πᾶν τὸ σῶμα καὶ οἷον ὀφθαλμὸς ἕκαστος καὶ οὐδὲν δὲ κρυπτὸν οὐδὲ πεπλασμένον, ἀλλὰ πρὶν εἰπεῖν ἄλλω ἰδὼν ἐκεῖνος ἔγνω. Περὶ δὲ δαιμόνων καὶ ψυχῶν ἐν ἀέρι φωνῇ χρῆσθαι οὐκ ἄτοπον· ζῶα γὰρ τοιάδε.

<sup>7</sup> D'altronde, come nota a ragione WERNER 2010, p. 33, nella palinodia stessa tra le diverse attività dell'anima (conduzione del carro, visione delle Forme) non compaiono la parola e, con essa, discussione o dialogo: «Knowledge of the Forms, then, is acquired through a direct noetic cognition and not through a discursive or propositional account». Si tratta di un aspetto singolare e significativo che, in fondo, non è sfuggito agli Antichi, se Herm., *In Phaedr.* 154, 18-20 notava, e faceva notare a Siriano, che le anime non erano dette da Socrate in contatto con le realtà sopracelesti, bensì guardarle soltanto (ὄρᾶν μόνον).

<sup>8</sup> Herm., *In Phaedr.* 72, 16-18: Ὁ μὲν οὖν Πλωτῖνος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Περὶ ἀποριῶν οὐδὲν ἄτοπον φησι φωνὴν ἀφιέναι τοὺς δαίμονας ἐν ἀέρι διατωμένους.

<sup>9</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 23, 18 – 24, 5.

<sup>10</sup> Guglielmo di Moerbeke avrebbe tradotto il termine, nel quale si imbatté attraverso il commento di Ammonio al *De interpretatione* di Aristotele, con *oratio mentalis*: cfr. CHIESA 1992, p. 29.

<sup>11</sup> Cfr. CHIESA 1992, p. 18. L'aggettivo ἐνδιάθετος viene sciolto da Porfirio con la formula (λόγος) ἐν τῇ διαθέσει, vale a dire, il discorso nascosto nella nostra intima disposizione d'animo, mentre προφορικός con la formula (λόγος) ἐν τῇ προφορᾷ, vale a dire, il discorso che si manifesta in una dichiarazione: cfr. Porph., *Abst.* 3, 3, 2 Nauck. Era una intima disposizione d'animo (διάθεσις), il senso di vergogna, cioè, per essere in un corpo, a spingere Plotino a tacere circa la sua famiglia, i suoi genitori, la sua patria: cfr. Porph., *Vit. Plot.* 1, 1-4 H.-S. Sul legame tra λόγος ἐνδιάθετος e preghiera in Porfirio cfr. TIMOTIN 2016, p. 205.

<sup>12</sup> Cfr. KAMESAR 2004; più cauto CHIESA 1992, p. 23: «En réalité, la question de l'origine exacte de ces deux termes est indécidable dans l'état actuel de nos connaissances. Ce qui est certain, c'est que les Stoïciens l'ont utilisée, mais il s'agit en quelque sorte d'une pièce rapportée sans connexions systématiques avec leurs théories standard du langage et de la connaissance».

sviluppata a partire da suggestioni platoniche<sup>13</sup> e aristoteliche<sup>14</sup>, e viene codificata nell'ambito della discussione del rapporto e delle differenze fra uomini e animali<sup>15</sup>; Filone di Alessandria è, comunque, il primo autore a darne un resoconto preciso<sup>16</sup>. La dottrina era divenuta già popolare – se non addirittura banale, secondo Chiesa<sup>17</sup> – al tempo della stesura de *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*<sup>18</sup>, ragion per cui non stupisce che Ermia non spenda molte parole per darne conto. Del resto, come dimostra Porfirio, si tratta di una dottrina propria di nessuna scuola (ἀίρεσις) in particolare, ma piuttosto di una considerazione che discende dalla semplice valutazione della parola λόγος<sup>19</sup> e facente parte, di fatto, oramai della «koinè conceptuelle»<sup>20</sup>. Ciò che, a giudicare dalle nostre fonti, sembra notevole del discorso di Ermia è la succitata menzione di una densità (παχύτης) sensibile che rende necessaria la mediazione del λόγος προφορικός: in altre parole, l'Alessandrino ritiene rilevante sottolineare il *quia* del λόγος in questione, piuttosto che il *quomodo*.

La fonte diretta del *Commento* è, comunque, ancora una volta, da rintracciarsi nella *Vita pitagorica*, più precisamente, nel luogo in cui Pitagora, insieme ad Abari, ammaestra lo spietato tiranno Falaride<sup>21</sup>, come induce a ipotizzare la successione

<sup>13</sup> Cfr. Plat., *Soph.* 263e3-8; *Theaet.* 189e4-190a6; 206d1-5; *Phil.* 38c, su cui cfr. CHIESA 1991, pp. 301-304; 1992, pp. 18-22. Come nota con acume Chiesa, l'identità posta da Platone tra pensiero e discorso non è che un'identità relativa, non assoluta, dacché essi sono identici in quanto sono entrambi dei discorsi, ma non lo sono per le loro rispettive modalità di realizzazione: cfr. CHIESA 1991, p. 302.

<sup>14</sup> Cfr. Aristot., *Cat.* 4b34-35; *APo.* 76b24-27; *Int.* 23a33-37.

<sup>15</sup> Cfr. CHIESA 1991, p. 304.

<sup>16</sup> Benché Filone ritrovi la dottrina in numerosi luoghi della Bibbia, sono i fratelli Mosè e Aronne a rappresentare, per lo più, i due λόγοι: Mosè simbolizza il λόγος ἐνδιάθετος e Aronne il λόγος προφορικός, anche se, talora, Filone usa i termini διάνοια o νοῦς per il primo – e, in effetti, anche Ermia parla di contatto tra νοῦς e νοῦς ο λόγος ἐνδιάθετος e λόγος ἐνδιάθετος. La dottrina era utile a Filone, in particolare, perché egli non credeva che Dio avesse parlato davvero a Mosè, servendosi, cioè, delle parole: Dio non ha parlato *a* Mosè, ma *in* Mosè. Nella misura in cui la rivelazione non è avvenuta a mezzo di parole, la funzione di Aronne è quella di comunicarla all'esterno per mezzo delle parole. Su Filone e la dottrina dei λόγοι cfr. CHIESA 1991, pp. 313-314 e, soprattutto, KAMESAR 2004, secondo cui l'allegoria filonea è forgiata su quella di Oto ed Efialte, gli Aloadi, di *Iliade* 5; i D-Sholia, infatti, simbolizzano Efialte con il λόγος ἐνδιάθετος, Oto con il λόγος προφορικός e tali *scholia* dovrebbero risalire ad ambienti stoici d'Età Ellenistica.

<sup>17</sup> Cfr. CHIESA 1992, p. 17; MANETTI 2012, p. 84.

<sup>18</sup> Cfr. Plut., *Max.* 777b6-e3, il quale definisce ἔωλον (“trita e ritrita”) l'affermazione che esistano λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός (777b6-c1).

<sup>19</sup> Cfr. Porph., *Abst.* 3, 3, 6-7 N.: κοινοτάτη γὰρ ἡ ἀπόδοσις αὕτη καὶ αἰρέσεως οὐδέπω ἐχομένη, ἀλλὰ μόνον τῆς τοῦ λόγου ἐννοίας.

<sup>20</sup> CHIESA 1992, p. 29.

<sup>21</sup> Proclo dimostra di conoscere l'insegnamento di Pitagora ἐν τῷ πρὸς Ἄβαριν λόγῳ: cfr. Procl., *In Tim.* 2, 8, 9-11 D.

tematica ἄλλα ζῶα/ἄνθρωπος – λόγος ἐνδιάθετος/λόγος ἔξω προϊόν<sup>22</sup>, che, a ogni modo, rappresenta, come si è detto, un tema tradizionale:

«Illustrò distintamente la differenza intercorrente tra gli uomini e gli altri animali; trattò con perfetta conoscenza della Ragione che è insita nell'uomo e di quella che si manifesta all'esterno; fornì compiute spiegazioni a riguardo della mente e della conoscenza che da questa precede»<sup>23</sup>.

È in questi termini che va sciolta ed esplicitata la perifrasi ἱατρὸς περὶ ψυχῆν che Ermia impiega per designare Socrate, paragonandolo al medico Acumeno, nella misura in cui sono entrambi ἱατρικοί καὶ καθαρτικοί; Acumeno, infatti, esercita la sua attività rispetto al corpo, Socrate, invece, rispetto all'anima<sup>24</sup>. Acumeno, per conseguenza, benché condivida la funzione catartica di Socrate, è, nondimeno, simile a Fedro, in quanto, come il giovane, si rivolge al fenomenico, nella forma del corporeo<sup>25</sup>. La purificazione socratica è indirizzata, più precisamente, a liberare dalle cipse (λήματα) l'occhio dell'anima, di modo che essa possa recuperare e contemplare in se stessa la verità. Questa concezione si basa sulla teoria per cui gli apprendimenti sono, in realtà, reminiscenze, ragion per cui Socrate si limita a

<sup>22</sup> Cfr. Aristot., *APo.* 76b26-27 (ὁ ἔξω λόγος/ὁ ἔσω λόγος), su cui cfr. CHIESA 1992, p. 23: «on ignore s'il s'agit d'une référence implicite à Platon ou bien d'une précision sémantique, philosophiquement neutre». Cfr. Porph., *Abst.* 3, 2, 6-7 N.: λόγος ἔξω προϊόν. Ermia stesso conosce la variante ὁ ἔξω ῥέων λόγος: cfr. Herm., *In Phaedr.* 19, 24.

<sup>23</sup> Iambl., *Vit. Pit.* 32, 218, 23-26 K.: περὶ τε τῆς διαφορᾶς ἀνθρώπων πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα παρέδειξε περιφανῶς, περὶ τε τοῦ ἐνδιαθέτου λόγου καὶ τοῦ ἔξω προϊόντος ἐπιστημονικῶς διεξῆλθε, περὶ τε νοῦ καὶ τῆς ἀπ' αὐτοῦ κατιούσης γνώσεως ἀπέδειξε τελείως. Poco prima (31, 204, 13-16), infatti, Giamblico aveva riferito l'esortazione pitagorica a comportarsi avendo di mira ciò che è nobile e onesto e, soltanto dopo, ciò che è comodo e utile (τὸ ὠφέλιμον), «il che richiede una non comune facoltà di giudizio» (κρίσις): ἄλλα μάλιστα μὲν πρὸς τὸ καλὸν τε καὶ εὖσχημον βλέποντας πράττειν ὃ ἂν ἦ πρακτέον, δεύτερον δὲ πρὸς τὸ συμφέρον τε καὶ ὠφέλιμον, δεῖσθαι τε ταῦτα κρίσεως οὐ τῆς τυχούσης. Parte del pensiero antico poneva quale discrimine tra gli uomini e gli animali proprio il fatto che questi ultimi posseggono soltanto il λόγος προφορικός: cfr. Sext., *Adv. Math.* 8, 275, 3 – 276, 2. Altri autori, invece, come Filone di Alessandria, Sesto Empirico e Porfirio, ritenevano che anche gli animali fossero dotati di λόγος ἐνδιάθετος, seppur più debole di quello umano: cfr. AUJOULAT 1986, p. 219; CHIESA 1991, 1992; MANETTI 2012. Sulla posizione stoica cfr. CHIESA 1992, p. 24: «Les animaux ont un « quasi-langage » provoqué par l'impulsion, qui résulte d'une certaine capacité mimétique (et qui correspond peut-être à une forme de proto-rationalité) ; mais ce langage ne provient pas de la pensée proprement dite, qui n'appartient qu'aux êtres rationnels». Sul ruolo determinante giocato dal libro III del *De abstinentia* di Porfirio cfr. CHIESA 1992, pp. 27-28.

<sup>24</sup> La stessa palinodia è stata recitata da Socrate in base alla teoria medica per cui τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ἰάματα, «a clear reference to homoeopathy» (MANOLEA 2014, p. 78): avendo Socrate peccato contro Eros per mezzo delle parole, era per mezzo delle parole che doveva assolvere al suo peccato (cfr. Herm., *In Phaedr.* 79, 17-23). In maniera simile a Ermia si esprimeranno Olimpiodoro nel *Commento all'Alcibiade I* e l'Anonimo dei *Prolegomeni*, con l'unica differenza della sostituzione di Socrate con Platone e di Acumeno con Asclepio: cfr. Olymp., *In Alc. I* 2, 166-167 W.; Anon., *Proll.* 6, 17-19 W. Ancora Olimpiodoro spiegherà che gli ammonimenti di Socrate sono simili a purificazioni indolori e a farmaci addolciti col miele: cfr. Olymp., *In Alc. I* 6, 6-7 W.

<sup>25</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 19, 2-9.

liberare il terreno dagli ostacoli, lasciando al paziente di riscoprire in sé la verità. Socrate, quindi, non è un insegnante, bensì un medico, dal momento che, una volta purificata un'anima, è quest'ultima, da sé (ἀφ'ἑαυτῆς) e in virtù della sua autodeterminazione (κατὰ τὴν αὐτοκίνητον), ad afferrare la verità, che le appartiene per essenza in quanto donatale dal Demiurgo<sup>26</sup>. Gli strumenti di cui il filosofo si serve per liberare l'occhio dell'anima dalle cipse sono precisamente tre: l'erotica, la maieutica e la dialettica. Esse rappresentano, cioè, le tre ἐπιστήμαι per mezzo delle quali (δι'ᾧ) Socrate beneficia i giovani e, d'altronde, sono le uniche scienze che Socrate ammetta di conoscere<sup>27</sup>. Neanche in questo rispetto Socrate si distingue da Pitagora.

Il filosofo samio, infatti, è colui che ha introdotto e radicato nell'Ellade μαθήματα, θεωρία e τὰ ἐπιστημονικὰ πάντα, vale a dire, quanto è capace di rendere la vista all'anima (ὀμματοποιὰ τῆς ψυχῆς ὡς ἀληθῶς) e purificarne la cecità dell'intelletto (καθαρικὰ τῆς τοῦ νοῦ τυφλώσεως)<sup>28</sup>. Questo passo permette di confermare il valore epesegetico di καί nel sintagma ermiano ἰατρικοὶ καὶ καθαρτικοί, dacché Socrate, medico dell'anima, è equivalente a Socrate, purificatore dell'anima. Sulla falsariga di Giamblico, dunque, la verità (τάληθές), nella misura in cui non è una scoperta (μαθήματα), bensì una riscoperta (ἀνάμνησις), è l'oggetto di una contemplazione interiore (θεωρία), innescata dal contatto con le scienze (τὰ ἐπιστημονικὰ)<sup>29</sup>: il λόγος προφορικός di Socrate è, allora, un discorso καθαρτικός del λόγος ἐνδιάθετος di Fedro, che era stato, invece, corrotto dal λόγος lisiano. Lisia è, infatti, un amante vile, nella misura in cui, con

<sup>26</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 67, 13-26: φημί δὴ ὅτι καὶ τοῦτο σύμφωνον τῇ πανταχοῦ τοῦ Πλάτωνος διδασκαλία· ἐπειδὴ γὰρ τὰς μαθήσεις ἀναμνήσεις βούλεται εἶναι, οἷον δὲ ὑπὸ τινων λημ[μ]ῶν ἐπεσκιάσθαι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα ὑπὸ τῆς γενέσεως, τούτου χάριν τὰ ἐμπόδια μόνον ὑπεξαιρεῖ, ἵνα αὐτὸς ἀφ'ἑαυτοῦ προβάλλῃ τάληθές ὁ νέος [...]. Οὐδενὸς γὰρ διὰ τοῦτο φησὶν εἶναι διδάσκαλος, ὅτι δὴ αὐτὸς μὲν μόνον ὡσπερ ἰατρὸς τὰ ἐμπόδια καὶ τὰς λήμ[μ]ας τῶν ὀφθαλμῶν ἐξαιρεῖ, λοιπὸν δὲ ἀφ'ἑαυτῆς ἢ ψυχῆ κατὰ τὴν αὐτοκίνητον ἑαυτῆς δύναμιν προβάλλει τάληθές, ὃ κατ'οὐσίαν εἶχε παρὰ τοῦ δημιουργοῦ. A questo argomento specifico è dedicato il § 2.6. È interessante notare come ὁ νέος della prima proposizione sia sostituito da ἡ ψυχὴ nella seconda, a conferma dell'idea per cui l'uomo è, propriamente, la sua anima; Ermia, in effetti, indicherà il vero Socrate (ὁ ἀληθὴς Σωκράτης) nella αὐτῆ σου ἢ ψυχῆ: cfr. Herm., *In Phaedr.* 48, 26-30. La verità di cui l'anima è dotata corrisponde a quanto l'anima non discesa plotiniana contempla eternamente, benché il «noi» non ne sia consapevole: cfr. STEEL 2006, p. 53.

<sup>27</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 22, 23-28. Ermia non precisa a quali aspetti o sezioni del *Fedro* corrispondano le tre scienze, ragion per cui è necessario ricostruire il pensiero del filosofo analizzando e combinando tra loro diversi luoghi del *Commento*: per il trattamento della medesima questione da parte di Proclo cfr. nota *ad loc.*

<sup>28</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 6, 31, 15 – 32, 1 K.: μαθήματα δὲ καὶ θεωρία καὶ τὰ ἐπιστημονικὰ πάντα, ὅσαπερ ὀμματοποιὰ τῆς ψυχῆς ὡς ἀληθῶς καὶ καθαρικὰ τῆς ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων τοῦ νοῦ τυφλώσεως, πρὸς τὸ κατιδεῖν δυνήθηναί τας ὄντως τῶν ὄλων ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐνφάκισθη τοῖς Ἑλλησι. Cfr. Iambl., *Protr.* 82, 22-26 P.

<sup>29</sup> Cfr. Procl., *In Alc. I* 281, 13-14 W.: μόνου δεῖσθαι τοῦ διεγείροντος αὐτὴν [*scil.* τὴν ψυχὴν] ἔξωθεν ὑπὸ τῶν ἐπιστημονικῶν ἐρωτήσεων.

Giamblico, è sottomesso alla natura (ὑποτέτακται ὑπὸ τὴν φύσιν)<sup>30</sup>: l'ascolto del suo discorso, non a caso, sarà detto da Socrate una ἀλμυρὰ ἀκοή, un ascolto impregnato di salsedine<sup>31</sup>. È per questa ragione che troviamo superficiale il giudizio di Kamesar, secondo cui in Ermia la tutela del λόγος προφορικός sia demandata alla retorica<sup>32</sup>. L'Autore fa riferimento a *In Phaedr.* 264, 25 – 265, 2, in cui, come vedremo<sup>33</sup>, l'Alessandrino afferma che i retori praticano la loro arte in funzione del λόγος προφορικός; tuttavia, agli occhi di Ermia, quel tipo di λόγος προφορικός è vile e senza dio<sup>34</sup>. Il vero discorso proferito è quello anagogico e appartiene a Socrate, nella misura in cui a Socrate, salvatore delle anime, si confanno la λογικὴ ἀκοή e il vaglio dei discorsi. Insomma, come esistono una retorica popolare e una retorica compagna della filosofia, così esistono anche due forme di λόγος προφορικός, alternativamente vile e sublime a seconda della retorica alla quale appartengono. Del resto, se la filosofia, come vuole Kamesar, corrispondesse unicamente al λόγος ἐνδιάθετος, come si potrebbe mai educare un giovane unicamente con questo tipo di λόγος, se, come afferma Ermia, è impossibile, nel sensibile, comunicazione diretta tra λόγος ἐνδιάθετος e λόγος ἐνδιάθετος? Deve esistere necessariamente, allora, una forma filosofica di λόγος προφορικός: si tratta del discorso catartico di Socrate, il quale, specchio del λόγος ἐνδιάθετος, da esso deriva il suo valore<sup>35</sup>.

L'attività di Socrate, κατὰ τὸ καθαρτικὸν εἶδος, mira a liberare Fedro dai legami del sensibile per avvicinarlo – innalzarlo – alla verità; ma tale verità è l'intelligibile, cioè, il divino. È questo il motivo per cui un'attività che, altrimenti, parrebbe assolutamente logica e razionale prende le forme, invece, di un'attività iniziatica. Il rapporto fra Socrate e Fedro corrisponde, infatti, a quello fra ὁ τελῶν e ὁ τελούμενος<sup>36</sup> e Socrate arriva persino a esprimersi come i sacerdoti ispirati dei

<sup>30</sup> Iambl., *Myst.* 5, 18, p. 223, 18-19 S.-S.-L.

<sup>31</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 243d4-5. DIXSAUT 2013, p. 34, n. 1 intende in senso metaforico l'aggettivo e lo rende con *âcreté*.

<sup>32</sup> Cfr. KAMESAR 2004, p. 171-172.

<sup>33</sup> Cfr. *infra* § 2.2.

<sup>34</sup> È da questa forma di λόγος degenerare che Fedro era turbato: ἐπτοημένος δὲ περὶ τὸν ἔξω ῥέοντα λόγον (Herm., *In Phaedr.* 19, 24).

<sup>35</sup> Sulla primarietà del non-detto rispetto al detto cfr. Procl., *In Alc.* 1 56, 7-9 W.: τὸ ἄρρητον προηγείται τῶν ῥητῶν ἐν τοῖς θεοῖς καὶ τὸ ἄφθεγκτον τῶν φθεγκτῶν καὶ τὸ σιγώμενον τῶν διὰ λόγου καὶ φωνῶν γινομένων. Proclo prosegue (56, 9-16) spiegando che Socrate, essendosi assimilato perfettamente al divino, proprio come il divino resta accanto all'amato innanzitutto in silenzio, e, solo dopo, quando gli amanti vili si sono dileguati, con le parole.

<sup>36</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 15, 24-26; 29, 24-27.

templi oracolari<sup>37</sup>: «The philosopher who attained the role of a prophet and uttered their own oracles was considered to be the expert prophet, the mystical sage *par excellence*, and consequently the ideal spokesperson for traditional cultic practices»<sup>38</sup>. La sua azione è la manifestazione della provvidenza divina, che, nondimeno, Socrate ha scelto liberamente di esercitare: ὁ προνοεῖν ἡρημένος<sup>39</sup>. Il banchetto di *Fedro* 236e7-8<sup>40</sup> sta, appunto, a significare la pienezza della δύναμις προνοητική di Socrate, la quale, indirizzata al giovane Fedro<sup>41</sup>, si tramuta in una ἐνέργεια κατὰ τὸ θεῖον εἶδος<sup>42</sup>: l'amore provvidente, infatti, rappresenta la forma d'amore di una realtà superiore nei confronti di una realtà inferiore<sup>43</sup>.

A questo punto, però, è importante sottolineare che l'attività provvidente di Socrate, nella forma di una purificazione spirituale<sup>44</sup> che avvicina l'iniziato al divino, trova terreno fertile, per così dire, nell'anima: l'anima, infatti, ama ricordare, in quanto proviene dal divino coro intellegibile. La ἐπαγωγή dialettica (induzione logica) e l'analisi delle singole realtà sensibili (τὰ κατ'ἕκαστα) sono, dunque, funzionali a ἐπάγειν τοὺς νέους, vale a dire, alla risalita dell'anima dei giovani dal sensibile all'intellegibile (διαλεκτική)<sup>45</sup>. Tale processo non può, tuttavia, essere innescato se fra iniziatore e iniziato non v'è un legame di amore, dacché la φιλία è l'unico strumento perché l'ἔνωσις abbia luogo (ἔρωτική)<sup>46</sup>. In

<sup>37</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 66, 12-15.

<sup>38</sup> ADDEY 2014, p. 284.

<sup>39</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 15, 26-27.

<sup>40</sup> Cfr. Pl., *Phaedr.* 236e7-8: «Ormai non ho più niente da dire, dopo che tu hai pronunciato questo giuramento. E come potrei astenermi da un simile banchetto?».

<sup>41</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 13, 29-30.

<sup>42</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 51, 4-8: Ἀντὶ τοῦ: «πῶς γὰρ δύναμαι μὴ εὐεργετεῖν τὰς ψυχὰς καὶ ἐνεργεῖν κατὰ τὴν ἐμὴν καθαρτικὴν δύναμιν;». Καὶ ἡ θοίνη δὲ τὴν πολλὴν αὐτοῦ πρόνοιαν καὶ προθυμίαν ἐνδείκνυται τοῦ τὸν ἐπιτήδειον ἀνάγειν νέον: τὸ γὰρ πλήρες αὐτοῦ τῆς δυνάμεως τῆς προνοητικῆς καὶ τῆς κατὰ τὸ θεῖον εἶδος ἐνεργείας καὶ ὅμοιον τοῖς θεοῖς ἐνδείκνυται ἡ θοίνη. Sull'importanza di questo passo, che, secondo Roskam, contiene «the core of Hermias's picture of Socrates», cfr. ROSKAM 2014, pp. 26-28. Anche questa esegesi richiama la teorizzazione giamblichea, nella misura in cui, in *Myst.* 3, 25, Giamblico pone la distinzione tra due forme di estasi o ispirazione, di cui l'una, inutile, si accorda con la debolezza di spirito (ἀσθένεια), mentre l'altra, davvero divina, si accorda con pienezza di potenza (*Myst.* 3, 25, p. 159, 5-7 S.-S.-L.: πλήρωσις δυνάμεως; cfr. Herm., *In Phaedr.* 51, 7: τὸ πλήρες τῆς δυνάμεως). Su *Myst.* 3, 25 cfr. TAORMINA 1993, pp. 34-36. A Ermia era certamente nota la dottrina giamblichea dell'ἀσθένεια, come dimostra inequivocabilmente l'esegesi del lemma οὐδενεία di *Phaedr.* 235a1: cfr. Herm., *In Phaedr.* 44, 18-24 e nota *ad loc.*

<sup>43</sup> Cfr. Procl., *In Alc.* 1 56, 2-4 W.

<sup>44</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 34, 2.

<sup>45</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 67, 26-31.

<sup>46</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 15, 28-29. Ed è proprio questo il motivo per cui, secondo Ermia, Socrate sin dalle prime battute del dialogo apostrofa Fedro con l'aggettivo φίλος: cfr. Herm., *In Phaedr.* 15, 24-26. In questo modo, l'arte erotica socratica viene privata di qualsiasi legame con il corporeo, configurandosi come uno strumento necessario per l'elevazione spirituale: sul trattamento neoplatonico, ed ermiano, nonché sulle concessioni limitate al corporeo dell'amore socratico cfr. ROSKAM 2014.



questo modo, come si è visto, il giovane iniziato non riceve dall'esterno delle nozioni, bensì, purificato dal sensibile, scopre autonomamente in sé la verità intellegibile (μαευτική).

Osservando i connotati dell'attività socratica da una prospettiva moderna, colpisce, e per questo merita di essere sottolineata, una certa somiglianza teorica tra l'approccio maieutico neoplatonico e la teoria dell'apprendimento stato-dipendente. Per condensare in una definizione la teoria della *state-dependent memory* (o *learning*), è possibile affermare che la memoria dipende dalla relazione tra la condizione fisica – o emotiva (*mood-dependent memory*) – al momento dell'*encoding* e la condizione fisica – o emotiva – al momento del *retrieval*<sup>47</sup>. In altre parole, la condizione del soggetto al momento dell'apprendimento di un oggetto è strettamente legata alla possibilità di recuperarne successivamente il ricordo, nella misura in cui, qualora il soggetto riviva la medesima condizione, esso può recuperare il ricordo dell'apprendimento avvenuto nel momento in cui si trovava in quella condizione. L'operazione socratica consiste appunto in questo: dal momento che la verità è stata appresa dall'anima *incorporea* nella dimensione intellegibile *incorporea*, per ricordarsi di quell'apprendimento è necessario ritornare a una condizione *incorporea*. Socrate, dunque, per mezzo delle sue – *incorporee* – scienze, quasi *memory cues*, tenta di liberare Fedro dal sensibile e dal discorso di Lisia, quasi *memory interferences*, di modo che, una volta liberatosi dal corporeo, Fedro possa ricordare, per quanto possibile, la verità intellegibile e divina, appresa quand'egli non era altro che *αὐτοψυχή*. In effetti, si è visto che Fedro è detto da Ermia bisognoso (ένδειής) dell'aiuto di Socrate: ebbene, Plotino sosteneva che i corpi fossero bisognosi e, per questa ragione, necessitanti di un aiuto<sup>48</sup>. È possibile, quindi, arguire che Fedro, nella misura in cui, a causa di Lisia, si è ridotto all'elemento corporeo<sup>49</sup>, non sia in grado di ricordare l'incorporeo (oggetto) appreso nel tempo in cui egli stesso era incorporeo (soggetto), per cui è bisognoso dell'aiuto di Socrate, grazie alla cui guida egli tornerà, nei limiti del possibile, di nuovo incorporeo e potrà ricordare l'incorporeo.

<sup>47</sup> Cfr. BADDELEY 1999; NEATH – SURPRENANT 2003; WESSEL – WRIGHT 2004.

<sup>48</sup> Cfr. Plot., *Enn.* 4, 8 [6], 2, 12-14 H.-S.: ἄτε πολλῶν τῶν ἀλλοτρίων αὐτοῖς προσπιπτόντων ἀεί τε ένδειά συνεχομένων καί πάσης βοηθείας ὡς έν πολλῇ δυσχερεΐα δεομένων. Come spiega con grande efficacia Proclo, l'inclinazione verso il corpo (ή πρὸς τὸ σῶμα ῥοπή) induce persino a giudicare il bene dal punto di vista del corpo (σωματικῶς): cfr. Procl., *In Alc.* I 106, 13-14 W.

<sup>49</sup> Cfr. Olymp., *In Alc.* I 5, 14 W.: ἐμποδῶν τῷ καθαρτικῷ καὶ θεωρητικῷ γίνεται τὸ σῶμα.

Inoltre, è interessante notare che l'attività purificatrice di Socrate si esplica in due modalità (dialettica, maieutica) che non contengono alcuna forma di misticismo. È un dato importante da rilevare. Socrate, anima superiore, ha la funzione di guidare Fedro, anima intermedia, ed esplica la sua attività per mezzo di dialettica e maieutica: si tratta di un'ulteriore conferma all'orientamento della più recente storiografia, secondo la quale il Platonismo post-plotiniano non ha affatto abdicato al λόγος classico per rifugiarsi in un irrazionale misticismo<sup>50</sup>. In altre parole, sembra di poter cogliere nel Socrate ermiano l'essenza della dicotomia in perenne tensione nella filosofia giamblichea tra l'immagine del filosofo, da un lato, e quella del teurgo, dall'altro – due figure che, come abbiamo visto, si contendono il titolo di anima pura e incontaminata. Questa tensione si riflette anche sul concetto di κάθαρσις, come dimostrato da Lautner. Da un lato, infatti, abbiamo una concezione, di derivazione stoica e medioplatonica, di κάθαρσις intesa quale processo razionale e intellettuale demandato al filosofo, riflessa nel *Commento* dal binomio dialettica-maieutica. Dall'altro, tuttavia, questa concezione sembra convivere con una diversa, di ascendenza aristotelica e riflessa nel *Commento* dalla coloritura iniziatica dell'attività socratica e dall'apporto necessario dell'erotica, che intende la κάθαρσις come un processo emozionale esplicantesi nella tragedia, nella commedia e, innovazione giamblichea, nei riti teurgici:

«Les puissances des affects humains qui sont en nous, si elles sont totalement contenues, deviennent plus violentes ; mais si elles sont poussées à une action brève et jusqu'à un degré mesuré, elles trouvent leur plaisir et leur satisfaction avec mesure, et une fois purifiées à fond, elles sont apaisées par persuasion et sans violence. C'est la raison pour laquelle, dans la comédie et la tragédie, en voyant les passions d'autrui, nous freinons nos propres passions, nous les modérons et les purifions à fond ; et dans les rites sacrés, c'est par des spectacles et des auditions de choses laides que nous sommes délivrés du dommage qui résulte de la pratique de ces choses laides»<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Cfr. LONGO 2010, pp. 219-220. Già Fowden riconosceva che l'elevazione spirituale poteva essere raggiunta attraverso «abstract philosophical contemplation», benché fosse, comunque, ritenuta più tipicamente propria dell'attività teurgica: cfr. FOWDEN 1982, pp. 36-37.

<sup>51</sup> Iambl., *Myst.* 1, 11, p. 39, 4 – p. 40, 15 S.-S.-L.: Αἱ δυνάμεις τῶν ἀνθρωπίνων παθημάτων τῶν ἐν ἡμῖν πάντη μὲν εἰργόμεναι καθίστανται σφοδρότεραι· εἰς ἐνέργειαν δὲ βραχεῖς καὶ ἄχρι τοῦ συμμετροῦ προαγόμεναι χαίρουσι μετρίως καὶ ἀποπληροῦνται, καὶ ἐντεῦθεν ἀποκαθαίρονται πειθοῖ καὶ οὐ πρὸς βίαν ἀποπαύονται. Διὰ δὲ τοῦτο ἐν τε κωμῳδίᾳ καὶ τραγῳδίᾳ ἀλλότρια πάθη θεωροῦντες ἴσταμεν τὰ οἰκεία πάθη καὶ μετρίωτερα ἀπεργαζόμεθα καὶ ἀποκαθαίρομεν· ἐν τε τοῖς ἱεροῖς θεάμασι τισι καὶ ἀκούσμασι τῶν αἰσχυρῶν ἀπολυόμεθα τῆς ἐπὶ τῶν ἔργων ἀπ' αὐτῶν συμπιπτούσης βλάβης (il corsivo è nostro). Su questo passo cfr. LAUTNER 2000, pp. 273-274.

I paragrafi 11 e 12 del libro I del *De mysteriis* possono aiutare a fare chiarezza su questo punto. Giamblico vi precisa, in effetti, che le passioni non hanno parte alcuna nell'invocazione delle divinità, in sé del tutto immuni da passioni<sup>52</sup>. L'illuminazione divina si manifesta, piuttosto, da sé e in piena libertà, e il suo effetto è, potremmo dire, quello di “disincarnare” l'anima del teurgo, riconducendola presso la divinità. Ora, in che modo può avvenire il contatto tra il dio, ἀπαθής, e l'uomo, ἐμπαθής? La risposta di Giamblico è la seguente: θεία φιλία. È l'amore divino a procurare l'unione (ἔνωσις) e l'indissolubile legame (ἀδιαλύτος συμπλοκή), perfettivo e salvifico<sup>53</sup>. Allo stesso modo, è la φιλία<sup>54</sup> a connettere Socrate, l'elemento attivo (τὸ δραστικώτερον), a Fedro, l'elemento passivo (τὸ ἐνδεές), forgiando un legame per Fedro perfettivo e salvifico<sup>55</sup>. Ecco, allora, che lo spiritualismo giambliceo trova espressione in un laccio amoroso<sup>56</sup> che permette, a mezzo della ἔνωσις da esso prodotto, alla razionalità dialettica e maieutica di espletarsi, per la salvezza, la perfezione e la purificazione del giovane<sup>57</sup>. In questo senso, sposiamo in pieno le considerazioni di Addey circa il ritratto, solo apparentemente ambiguo, del Socrate neoplatonico:

«[...] the late Neoplatonist view of Socrates as sage and mystic does not contradict or conflict in any way with the view of Socrates as a rationalist or as the philosopher par excellence. Both roles are attributed to Socrates by Neoplatonists and are seen as vital to the role of philosophy as a way of life leading toward self-knowledge and, consequently, toward knowledge of the cosmos. This mutual inclusivity derives from their metaphysical system and epistemology, whereby rationality is not in opposition to religious states of inspiration but operates on a continuum with suprarationality and divine inspiration. Thus, rationality and reason are themselves seen as *ultimately* gifts of the gods, which, when used in the appropriate manner, can lead to suprarational, mystic states of being, thought, and action. Within Neoplatonism, the dialectician must be a mystic, and the mystic must be a dialectician. In this sense, Socrates

<sup>52</sup> Cfr. Iambl., *Myst.* 1, 11, p. 37, 23 – p. 38, 8 S.-S.-L.

<sup>53</sup> Cfr. Iambl., *Myst.* 1, 12, p. 42, 3-15 S.-S.-L.

<sup>54</sup> Cfr. Procl., *In Alc.* 1 233, 2-3 W.: πόθεν οὖν ταῦτα παραγίνεται ταῖς ψυχαῖς, φιλία καὶ ἔνωσις; ἀπὸ τῶν θεῶν κ.τ.λ.

<sup>55</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 15, 24 – 16, 3. Sul legame tra κηδεμονία e φιλία cfr. già Plat., *Rep.* 412d2-3.

<sup>56</sup> Cfr. Procl., *In Alc.* 1 64, 5-6 W.: τοῦτον γὰρ δὴ τὸν θεὸν [*scil.* ἔρωσ] <συνδαιτικὸν πάντων ἐπιβήτορα> καὶ τὰ λόγια καλεῖ; 233, 12-14 con citazione di *Fedro* 265c2-3: ἔξεστι δὲ καὶ τὸν ἔρωτα φίλιον λέγειν θεόν· τῆς γὰρ φιλίας αἴτιος ὁ ἔρωσ, <παιδῶν καλῶν ἔφορος> ὢν, ὡς αὐτὸς ἐν τῷ *Φαίδρω* λέγει.

<sup>57</sup> Sulla “razionalità” neoplatonica, affatto diversa dalla nostra, cfr. SHAW 2013.

### 2.1.5. Socrate medico provvidenziale e iniziatore delle anime

exemplifies the culmination of the philosophical life – the enlightened mystic who lives and acts in assimilation to the divine»<sup>58</sup>.

### 2.1.6. Dove vai e da dove vieni? Socrate pitagorico e la sua funzione demiurgica.

Il *Fedro* di Platone si apre con due interrogazioni apparentemente banali e anodine: dove vai e da dove vieni?<sup>1</sup> Socrate, cioè, chiede a Fedro da quale luogo provenga e verso quale sia diretto e, tuttavia, sin dall'Antichità queste due semplici domande, ellittiche verbali e accompagnate dall'affettuosa apostrofe ὦ φίλε Φαῖδρε, sono state caricate, e non a torto, di un profondo e sublime significato esistenziale: il vecchio e navigato maestro chiede con amore al perduto discepolo dall'indole nobile quale sia la sua anima, quale uomo egli sia, quale sia il suo passato e qual futuro abbia in mente di forgiarsi<sup>2</sup>.

Nel *Commento* di Ermia, la duplice interrogazione socratica riceve un'ampia esegesi, dacché, secondo il commentatore, essa può essere interpretata da diversi punti di vista, complementari tra loro. In particolare, essa riceve:

- i) una prima, breve, esegesi con riferimento allo σκοπός del dialogo (*In Phaedr.* 14, 14-19);
- ii) una seconda esegesi di carattere etico (*In Phaedr.* 16, 24 – 17, 1);
- iii) una terza esegesi di carattere fisico (*In Phaedr.* 17, 1-15), alla quale va aggiunto un precedente, breve commento (*In Phaedr.* 14, 20 – 15, 2)<sup>3</sup>.

---

<sup>58</sup> ADDEY 2014b, p. 52.

<sup>1</sup> Plat., *Phaedr.* 227a1: ὦ φίλε Φαῖδρε, ποῦ δὴ καὶ πόθεν;

<sup>2</sup> In effetti, secondo Herm., *In Phaedr.* 28, 13-17, Socrate conosce indefettibilmente lo ὅστις ἐστὶ di Fedro. Similmente, secondo Olimpiodoro, Socrate apostrofa Alcibiade col patronimico per fargli comprendere chi egli sia (οἷός ἐστι), da quali cause sia disceso (ἐκ τίνων) e per farlo rivolgere verso il bello (προτρέπων ἐπὶ τὸ καλόν): cfr. Olymp., *In Alc.* I 24, 6-10 W. Proclo, fonte di Olimpiodoro, afferma che, in quella circostanza, Socrate si sia servito del patronimico come di un simbolo, alla maniera pitagorica, per alludere al “vero padre” dell'anima di Alcibiade, in particolare, e di tutte le anime, in generale (ὁ ἀληθινὸς πατήρ τῶν ψυχῶν), vale a dire, l'intelligibile: cfr. Procl., *In Alc.* I 25, 3-18 W. Tra le diverse letture moderne di *Phaedr.* 227a1 cfr., ad esempio, GRISWOLD 1996, pp. 24-25; in particolare, cfr. VASILIU 2014, pp. 53-54: «Le *Phèdre* s'ouvre sur la question simple et massive de la source et du devenir qui spatialisent d'emblée le fil tendu de la pensée. Question de généalogie et de finalité, comme on dit de nos jours. Mais question de la rencontre aussi, et donc de mise en condition spatiale du langage, car il faut une rencontre pour que la question de Socrate puisse surgir et faire son chemin de paroles entre le silence de la pensée et le visible muet qui se laisse voir sans faire montre de ce qui apparaît. Le dialogue se glisse donc entre ces deux silences, du ruminant noétique et du visible obscur puisqu'indéterminé, silences qui sont aussi deux formes d'être aveugles, fermées sur elles-mêmes. La question sonne donc comme un réveil ; elle joue par son irruption inaugurale le rôle de l'événement qui surgit et introduit la distance dans le lien entre la cause et la finalité de l'existant». Ancora, cfr. MOTTE 1995, p. 34: «Où vont les paroles: quelles âmes se destinent-elles à mouvoir et quels y seront leurs effets, puisqu'aussi bien l'art de parler n'est rien d'autre qu'une *psychagogia*? Et d'où viennent les paroles : quel est le mouvement psychique qui les inspire et qu'est-ce qui, en définitive, anime celui-ci ?»

<sup>3</sup> La teoria esegetica neoplatonica contemplava, infatti, la possibilità di una molteplice interpretazione di un medesimo passo platonico. Olimpiodoro, ad esempio, spiega pacatamente che le parole di Platone possono essere oggetto contemporaneamente di una interpretazione etica, naturale, teologica e, insomma, di molteplici letture

In questo paragrafo verranno prese in considerazione queste ultime due esegesi (etica e fisica), nella misura in cui esse forniscono ulteriori, preziose informazioni sull'attività socratica.

Da un punto di vista etico (ἠθικῶς)<sup>4</sup>, l'interrogazione di Socrate ha autentico carattere esistenziale, in quanto, se si volesse esplicitarne per esteso il significato, bisognerebbe immaginare, secondo Ermia, qualcosa del genere:

«*dove vai? Da dove sei venuto? Hai trascurato la vera bellezza, quella negli esseri divini, e hai ammirato quella nei discorsi; guarda dove sei andato a finire e così comprenderai da dove sei venuto. Come, infatti, supponiamo, nel caso delle strade o di altri luoghi noi non ricerchiamo quelli precedenti se non quando ci rendiamo conto che i successivi sono più penosi, così anche adesso non puoi comprendere, Fedro, ciò da cui sei stato allontanato in altro modo se non comprendi quanto lontano e dove sei stato trascinato; il [tuo] grave errore attuale, infatti, proprio perché [ancora] recente, è sufficiente a condurre, secondo una sorta di ritorno all'indietro, verso la vera condizione adatta all'anima*»<sup>5</sup>.

L'Alessandrino mette in bocca a Socrate una esortazione spirituale al ravvedimento che, per il tramite di un'introspezione psicologica, possa disvelare al giovane la sua anima e favorire il ritorno all'intelligibile (ἐπιστροφή). Il πόθεν ἐξῆλθες è esattamente l'intelligibile divino, dove risiede, insieme alle altre realtà, la Bellezza in sé, da una estrinsecazione sensibile della quale Fedro è stato traviato, macchiandosi di una διαμαρτία. La fonte di quel πόθεν va rintracciata nel *Fedro* stesso, precisamente nel seguente luogo della palinodia: «[...] ogni anima non ritorna là da dove [ἔθεν] è venuta per un periodo di diecimila anni [...]»<sup>6</sup>. In questo modo, il πόθεν incipitario – da dove vieni? – viene spiegato con le parole stesse di Platone, alludendo a un luogo del medesimo dialogo<sup>7</sup>. Socrate esorta, quindi, Fedro

diverse: καὶ φυσικῶς καὶ ἠθικῶς καὶ θεολογικῶς καὶ ἀπλῶς πολλαχῶς (Olymp., *In Alc.* I 2, 161 W.). Nel nostro caso, Ermia si limita alle interpretazioni ἠθικῶς e φυσικῶς.

<sup>4</sup> Su questa esegesi cfr. BALTZLY 2020, pp. 9-10.

<sup>5</sup> Herm., *In Phaedr.* 16, 25 – 17, 1: «*ποῖ πορεύῃ; πόθεν ἐξῆλθες; ἀφῆκας τὸ ὄντως κάλλος, τὸ ἐν τοῖς θεοῖς, καὶ τὸ ἐν λόγοις τεθαύμακας· ὄρα δὴ ποῖ κατήντηκας καὶ οὕτως γνώσῃ πόθεν ἐξῆλθες· ὡς γὰρ, φέρε εἰπεῖν, ἐπὶ τῶν ὁδῶν ἢ ἐπὶ τῶν ἐτέρων τ[ρ]όπων οὐκ ἄλλως τὰ πρότερα ζητοῦμεν, εἰ μὴ τῶν δευτέρων δυσχερεστέρων ὄντων ἐν γνώσει γενώμεθα, οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα οὐκ ἄλλως ἔχεις μαθεῖν, ὦ Φαῖδρε, ἐξ οὗ συνηπάγης, εἰ μὴ γνώσῃ ἐφ' ὅσον καὶ οὗ συνηλάθης· ἢ γὰρ παροῦσα διαμαρτία ὑπόγυος οὕσα ἰκανὴ ἐστὶν ἀνάξαι κατὰ τινα ἀναποδισμόν πρὸς τὴν ὄντως ψυχῇ πρέπουσαν κατάστασιν*».

<sup>6</sup> Plat., *Phaedr.* 248e5-6: εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὄθεν ἦκει ἢ ψυχῇ ἐκάστη οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων.

<sup>7</sup> Lo stesso processo di ritorno (dialettica πόθεν/ποῖ) si ritrova anche in geometria nel rapporto tra il centro e la circonferenza. Quest'ultima, infatti, è una sorta di centro distanziato e ambisce a ricongiungersi al centro dal quale è principiato il suo allontanamento (dialettica ἀφ' οὗ/πρὸς ὃ): cfr. Procl., *In Eucl.* 154, 20 – 155, 9 Friedlein. Come

a scoprire l'identità della sua anima, a raggiungere di essa, cioè, la stessa consapevolezza che ne aveva Socrate<sup>8</sup> e, aggiungiamo adesso, Pitagora: «conosceva [*scil.* Pitagora] l'identità della sua anima, sapeva da dove [πόθεν] era venuta per unirsi al corpo e quali erano state le sue precedenti esistenze»<sup>9</sup>. Ermia, come si è visto, paragona la vita terrena a un tortuoso percorso, in cui il soggetto imbocca strade (όδοί) e attraversa luoghi (τόποι) potenzialmente penosi (δυσχερεστέροι) prima di rendersi conto della sua divina origine – forse, al lettore moderno tornerà alla memoria una terzina dantesca<sup>10</sup>. La metafora non è, certamente, originale<sup>11</sup>, ma val la pena notare che essa ricorre in un altro luogo interessante del libro I. Quando Fedro dice a Socrate di voler fare una passeggiata fuori dalle mura, Ermia spiega che il giovane vuole procedere ἐκτὸς τῶν πολλῶν καὶ τῆς λεωφόρου («lontano dai più e dalla strada maestra»): in altre parole, il giovane afferma che ἐπὶ ὑπερτέραν καὶ κρείττονα ζωὴν μέλλω[ν] ἰέναι («ho intenzione di andare verso una vita superiore e migliore»)<sup>12</sup>. Con quest'ultima chiarificazione, Ermia offre qui, di fatto, la spiegazione di un ἄκουσμα pitagorico, appartenente alla categoria τί πρακτέον ἢ οὐ πρακτέον, il quale recita οὐ δεῖ τὰς λεωφόρους βαδίζειν ὁδοὺς oppure τὰς λεωφόρους ὁδοὺς ἐκκλίνων διὰ τῶν ἀτραπῶν βάδιζε<sup>13</sup>. La coloritura pitagorica della συνουσία fra Socrate e Fedro è, a dir poco, evidente, legittimandoci a vedere nel primo Pitagora stesso e nel secondo un giovane aspirante Pitagorico. E proprio come tutti gli aspiranti Pitagorici, anche Fedro deve superare la δοκιμασία, l'esame

---

si vedrà in seguito, gli elementi matematici sono espressione dei modelli intellegibili, ai quali sono equiparabili per analogia.

La questione del luogo d'origine delle anime, nondimeno, era tutt'altro che pacifica. Giamblico, ad esempio, tramanda la posizione di alcuni Platonici (Eratostene, Tolomeo il Platonico e altri) secondo i quali l'anima si trova ἀεὶ ἐν σώματι, passando, cioè, da corpi più sottili a corpi più solidi, giungendo ora da un luogo ora da un altro dell'universo (ἄλλοτε ἀπ' ἄλλων τοῦ παντός τόπων). Eraclide Pontico situava questi luoghi nella Galassia, ma altri pensavano alla Luna o alla regione sublunare: cfr. Iambl., *De an.* 26 M. A ogni modo, *Phaedr.* 248e5-6 godette di immensa fortuna nell'Antichità, al punto che è possibile reperire allusioni ad esso in innumerevoli opere, platoniche e non. Ci limitiamo a ricordare, qui, che il ritorno al luogo dal quale si è giunti è concepito come una vera e propria salvezza per l'anima umana: cfr., ad esempio, Iambl., *Protr.* 60, 13-15 P.

<sup>8</sup> Proclo, in riferimento ad Alcibiade, parla di un movimento εἰς τὴν τῆς Σωκρατικῆς ἐπιστήμης περιοπὴν: cfr. Procl., *In Alc.* I 19, 15-18 W.

<sup>9</sup> Iambl., *Vit. Pit.* 28, 134, 9-10 K.: ἐγίνωσκε τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, τίς ἦν καὶ πόθεν εἰς τὸ σῶμα εἰσεληλύθει, τοὺς τε προτέρους αὐτῆς βίους.

<sup>10</sup> Cfr. Dant., *Purg.* I 118-120: «Noi andavam per lo solingo piano / com'om che torna a la perdita strada, / che 'nfino ad essa li pare ire in vano».

<sup>11</sup> Cfr., ad esempio, Plat., *Phaed.* 82d1-7, ripreso *verbatim* da Iambl., *Protr.* 67, 27 – 68, 5 P.

<sup>12</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 15, 15-19.

<sup>13</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 18, 83, 14-15; 23, 105, 15-16 K.; *Protr.* 107, 1-2; 18, 19; 72, 9-14 P.: «Bisogna poi fare esortazione anche partendo dalla vita degli uomini che in filosofia sono i corifei, e seguire appunto le regole dei Pitagorici, perché questi fin da giovani, in qualche modo, non conoscono anzitutto la strada che porta in piazza, né dove sia il tribunale o l'assemblea o altro pubblico consesso della città [...]».

al quale Pitagora sottoponeva chi ambiva a divenire un suo discepolo. Siamo all'esegesi φυσικῶς di *Fedro* 227a1:

«[...] dal momento che la natura [è] la seconda causa efficiente dopo il demiurgo – posto per assunto che anche della natura stessa [causa efficiente] è il demiurgo divino – [la natura] dando forma a tutto a partire dalla materia, essa non ricerca prima quali origini la materia abbia avuto e da che tipo di movimenti [si sia originata], bensì verso quale fine essa abbia attitudine; infatti, quand'essa [*scil.* la materia] è giudicata idonea da questo punto di vista, in base ai principî razionali di essa [*scil.* della natura] e ai numeri formatori l'opera è portata a compimento. Che, dunque, se il seme [provieni] da origini e fonti buone, ma non è incline al fine, in quanto, in qualche modo, è danneggiato? Poiché, allora, Socrate ha la funzione della causa efficiente, mentre Fedro di quella materiale, a ragione per prima cosa [Socrate] ha cercato l'affinità al fine, come se non volesse affaticarsi inutilmente se mai [Fedro] fosse impedito da qualcosa. Senonché, in un secondo tempo, indaga anche il *da dove*: nemmeno questa, infatti, è cosa da poco. In effetti, né potrebbe germogliare da nocciolo d'oliva una vite, né, certo, da vinacciolo dell'alloro, ma ciascuna cosa dai propri principî secondo la legge della natura»<sup>14</sup>.

Come la materia deve essere preliminarmente giudicata idonea (οὕτω γὰρ δοκιμαζομένης) dalla natura perché la creazione possa aver luogo, allo stesso modo Fedro, causa materiale, deve essere preliminarmente giudicato idoneo da Socrate, causa efficiente, perché la sua formazione possa aver luogo. Giamblico tramanda che gli aspiranti Pitagorici erano sottoposti a una serie di valutazioni (δοκιμασία), prima di essere eventualmente ammessi nella cerchia pitagorica. Pitagora, infatti, non li accoglieva immediatamente (οὐκ εὐθὺς συνεχώρει), ma li valutava preliminarmente, informandosi su diversi aspetti della loro vita, nonché osservandone i tratti fisici e caratteriali. Tra le altre cose, Pitagora voleva sapere (i) quali passioni li animassero, (ii) quali amici frequentassero, (iii) quali rapporti intrattenessero con questi, (iv) a che cosa dedicassero la maggior parte della loro

<sup>14</sup> Herm., *In Phaedr.* 17, 1-15: [...] <ἐπειδὴ> τὸ μετὰ τὸν δημιουργὸν δεύτερον ποιητικὸν αἴτιον ἢ φύσις, προϋποκειμένου ὅτι καὶ αὐτῆς τῆς φύσεως τὸ θεῖόν ἐστιν δημιουργόν, ἐξ ὕλης ἅπαν εἰδοποιούσα, οὐ ζητεῖ προηγουμένως ποίας ἔσχε τὰς ἀφορμὰς ἢ ὕλη καὶ ἐξ οἴων κινήσεων, ἀλλὰ πρὸς ποῖον τέλος ἐπιτηδειότητα ἔσχηκεν· οὕτω γὰρ δοκιμαζομένης κατὰ τοὺς αὐτῆς λόγους καὶ εἰδοποιούς ἀριθμοὺς τελεσιουργεῖται τὸ ἀποτέλεσμα· τί γὰρ εἰ τὸ σπέρμα ἐξ ἀφορμῶν ἀγαθῶν καὶ γενέσεων, αὐτὸ δὲ οὐκ ἔστιν πρὸς τὸ τέλος εὐδον, κατὰ τινὰ τρόπον πλημμεληθέν; Ἐπει οὖν ὁ μὲν Σωκράτης ποιητικοῦ λόγον ἔχει, ὁ δὲ Φαῖδρος ὕλικου, εἰκότως προηγουμένως ἐζήτησε τὴν εἰς τέλος ἐπιτηδειότητα, ὡς ἂν μὴ ματαιομοχθῆ εἰ που παρά του ἐμποδίζοιτο. Πλὴν καὶ τὸ πόθεν δευτέρως ζητεῖ· οὐδὲ γὰρ τοῦτο μικρόν· οὐδὲ γὰρ <ἄν> ἐκ πυρῆνος ἄμπελος βλαστήσειε πώποτε, οὐδὲ γε ἐκ γιγάρτου δάφνη, ἀλλ' ἕκαστον ἐκ τῶν ἰδίων ἀρχῶν κατὰ τὸν λόγον τῆς φύσεως.

giornata<sup>15</sup>: si tratta degli aspetti di cui Socrate si informa al riguardo di Fedro<sup>16</sup>. A proposito dell'ἐπιθυμία di Fedro (i), conviene leggere il seguente passo del *Commento*, dalla grande valenza gnoseologica:

«[...] considerato che noi possediamo un impulso verso il bene, un forte desiderio e brama di esso, se anche a più riprese commettiamo errori a causa del fenomenico, ma nell'intenzione di apprendere ciò che è, ebbene, non abbiamo difficoltà rispetto a esso perché la nostra anima lo possiede digià, anche se si era ingannata al riguardo: se, infatti, Fedro non avesse avuto desiderio di bellezza, egli non sarebbe pervenuto alla conoscenza della bellezza»<sup>17</sup>.

Il giovane è, dunque, animato dalla giusta forma di ἐπιθυμία, la quale, grazie alla guida di un'anima superiore, gli consentirà di carpire infine l'oggetto verso cui si indirizza: si tratta precisamente della προθυμία τῶν καλῶν che, teste Giamblico, Pitagora raccomandava attraverso i suoi *Versi aurei*<sup>18</sup>. Questo passo, inoltre, permette di parlare, anche nel caso del *Commento al Fedro*, di "purificazione socratica", così come essa è intesa da Proclo e Olimpiodoro: quest'ultimo la distinguerà dalla purificazione pitagorica e dalla purificazione aristotelica o stoica. Socrate, infatti, cura i suoi pazienti conducendo il simile al simile (ἀπὸ τῶν ὁμοίων ἐπὶ τὰ ὅμοια): nel nostro caso, Fedro è innamorato, sì, della bellezza, ma non della forma giusta di bellezza, verso la quale sarà, invece, indirizzato da Socrate. Gli esempi formulati da Olimpiodoro per elucidare la tecnica socratica sono i seguenti: εἰ μὲν τίς ἐστι φιλοχρήματος, λέγων 'μάθε τίς ἢ ὄντως αὐτάρκεια'· εἰ δὲ φιλήδονος, 'τίς ἢ θεία ῥαστώνη', καὶ ἀπλῶς ὅσα προεῖρηται<sup>19</sup>. Ebbene, a questi esempi

---

<sup>15</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 17, 71, 1-13 K.: Παρεσκευασμένῳ δὲ αὐτῷ οὕτως εἰς τὴν παιδείαν τῶν ὁμιλητῶν, προσιόντων τῶν νεωτέρων καὶ βουλομένων συνδιατρίβειν οὐκ εὐθὺς συνεχώρει, μέχρις ἂν αὐτῶν τὴν δοκιμασίαν καὶ τὴν κρίσιν ποιήσῃται, πρῶτον μὲν πυνθανόμενος πῶς τοῖς γονεῦσι καὶ τοῖς οἰκείοις τοῖς λοιποῖς πάρεισιν ὁμιληκότες, ἔπειτα θεωρῶν αὐτῶν τοὺς τε γέλωτας τοὺς ἀκαίρους καὶ τὴν σιωπὴν καὶ τὴν λαλιὰν παρὰ τὸ δέον, ἔτι δὲ τὰς ἐπιθυμίας τίνες εἰσὶ καὶ τοὺς γνωρίμους οἷς ἐχρῶντο καὶ τὴν πρὸς τούτους ὁμιλίαν καὶ πρὸς τίνι μάλιστα τὴν ἡμέραν σχολάζουσι καὶ τὴν χαρὰν καὶ τὴν λύπην ἐπὶ τίσι τυγχάνουσι ποιούμενοι. Il costume pitagorico era ben noto ai tempi di Calveno Tauro (II d. C.), il quale, di fronte alla dissolutezza e al disordine che regnavano ai suoi tempi nei circoli filosofici, lo ricordava con amara nostalgia: cfr. Gell., 1, 9, 1-11.

<sup>16</sup> Proclo richiama esplicitamente τῶν Πυθαγορείων ἔθος, notando come Socrate scorga nelle caratteristiche fisiche di Alcibiade l'affinità del giovane alla virtù: cfr. Procl., *In Alc.* 1 94, 3-15 W.

<sup>17</sup> Herm., *In Phaedr.* 16, 11-15: [...] ὁρμὴν ἔχοντες εἰς τὸ ἀγαθὸν καὶ προθυμίαν καὶ ἔφεσιν, εἰ καὶ σφαλοίμεθα πολλάκις διὰ τὸ φαινόμενον, ἀλλ' οὖν τὸ ὄν διδασκόμενοι, οὐ δυσπετῶς ἔχομεν πρὸς αὐτὸ ἅτε τῆς ψυχῆς ἡμῶν προκατεχούσης αὐτὸ, εἰ καὶ περὶ τὸ πρᾶγμα ἠπάτητο· εἰ γὰρ μὴ ὁ Φαῖδρος κάλλους ἐφίετο, οὐκ ἂν κάλλος ἐμάθανε.

<sup>18</sup> Cfr. Iambl., *Protr.* 10, 14 – 11, 5 P.

<sup>19</sup> Cfr. Olymp., *In Alc.* 1 54, 15 – 55, 14 W.; Procl., *In Alc.* 1 152, 11-20 W. riassume ὁ τρόπος τῆς Σωκρατικῆς διδασκαλίας nella formula ἕκαστον ἀνάγειν εἰς τὸ οἰκεῖον ἐφετόν.



potremmo ben aggiungere il caso di Fedro: εἰ μὲν τίς ἐστὶ φιλόκαλος, λέγων ἄμαθε τί τὸ ὄντως κάλλος<sup>20</sup>. Ermia stesso, infatti, afferma che Fedro è transitato da bellezza a bellezza, vale a dire, dalla bellezza fenomenica a quella spirituale e intellegibile<sup>21</sup>.

Tuttavia, Fedro è manchevole rispetto agli altri tre aspetti cui si accennava. Il suo amico è, infatti, Lisia (ii), al quale è legato da un rapporto perverso e vile – i due sono amanti<sup>22</sup> – (iii), e, infine, trascorre il suo tempo correndo dietro alla bellezza fenomenica (iv)<sup>23</sup>: Ermia, sin dalle prime battute del *Commento*, afferma che Fedro è discepolo e amante di Lisia (μαθητῆς Λυσίου καὶ ἐραστής)<sup>24</sup>. Insomma, l’Alessandrino è ben accorto a sottolineare questi tre aspetti, nella misura in cui essi chiariscono l’origine della suddetta διαμαρτία. Socrate esamina, quindi, Fedro per assicurarsi che non vi sia nulla che impedisca al giovane di innalzarsi spiritualmente (εἴ που παρά του ἐμποδίζοιτο). Si tratta di una questione a cui Ermia, come abbiamo visto, fa riferimento anche in un altro passo del *Commento*:

«[...] dal momento che a Socrate stava a cuore preoccuparsi dei giovani, e chi ha intenzione di curare qualcosa deve prima esaminarne l’intera condizione e solo dopo intraprendere la terapia, per questo anche Socrate chiede da quali frequentazioni [Fedro] provenga e da quali si sia sentito attratto, nel caso in cui abbia ricevuto danno da qualche contatto»<sup>25</sup>.

Anche in questo caso, Ermia allude a un tema, quello dell’“impedimento”, ricorrente nell’opera di Giamblico. Ad esempio, la tirannide di Policrate fu

<sup>20</sup> Annotiamo, comunque, che il Socrate di Ermia applica anche il τρόπος καθάρσεως aristotelico-stoico (τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ἰάματα), allorché intende purificarsi dal peccato del suo primo discorso.

<sup>21</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 16, 9: ἀπὸ κάλλους εἰς κάλλος μετέηλθεν.

<sup>22</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 12, 23; 13, 29.

<sup>23</sup> Tra i tanti possibili riferimenti ermiani, il più icastico è, a nostro avviso, quello espresso dal sintagma τὸ φαινόμενον καλὸν διώκων ὁ Φαῖδρος (Herm., *In Phaedr.* 16, 5), per l’impiego del verbo διώκειν («inseguire»). Questa formulazione richiama alla mente l’immagine dell’*Inno ad Artemide* di Callimaco (189-200), che raffigura la διωκτὺς («inseguimento») della bella ninfa Britomarti, compagna di Artemide, da parte di un innamorato Minosse tra le montagne e le rupi dell’isola di Creta. Si potrebbe dire allo stesso modo che Fedro, prima di imbattersi in Socrate, passava una vita affannosa e vana proprio perché inseguiva un oggetto eternamente sfuggente, bello, sì – come la ninfa Britomarti –, ma solo nella misura in cui derivato dal bello-in-sé. Il parallelismo con l’episodio mitico non sembra, del resto, troppo forzato: in entrambi i casi, un innamorato (Fedro/Minosse) insegue (διώκων/διωκτὺς) invano un oggetto bello (φαινόμενον κάλλος/Βριτόμαρτις) dal quale è turbato (ἐπτοημένος/πτοηθείς), legato alla divinità (αὐτοκάλλος/Ἄρτεμις). Callimaco è, del resto, citato nel *Commento* da Ermia, il quale paragona con sfavore la sua poesia e quella di Corilo a quella divinamente ispirata di Pindaro e Omero: cfr. Herm., *In Phaedr.* 104, 5-6. Fedra, del resto, era il nome della mitica figlia di Minosse, poi regina di Atene. Icasticamente, Ermia attribuisce il τὸ φαινόμενον καλὸν διώκειν sia a Fedro (16, 5) sia a Lisia (20, 18-19).

<sup>24</sup> Herm., *In Phaedr.* 1, 22.

<sup>25</sup> Herm., *In Phaedr.* 14, 20 – 15, 2.

l'ἔμπόδιος alla φιλομάθεια che convinse Pitagora a lasciare notte tempo la sua patria<sup>26</sup>; ancora, Pitagora prescriveva ai discepoli di astenersi dal consumare determinati cibi, i quali sarebbero stati di impedimento (ἔμποδιζόντων) all'attività e alla purezza dell'intelletto<sup>27</sup>. Nel *Protreptico*, poi, il corpo è definito ἔμπόδιον al possesso della φρόνησις<sup>28</sup>, anche perché attira a sé delle malattie che sono di ostacolo alla caccia del vero essere (ἔμποδιζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν)<sup>29</sup>. Ed Ermia, sulle orme del Pitagorismo giambliceo, debitore, a sua volta, del *Fedone* platonico<sup>30</sup>, ha esplicitamente riconosciuto a Socrate la funzione di τὰ ἔμπόδια ὑπεξαίρειν, per consentire al giovane di ricordare la verità<sup>31</sup>. Si tratta, altresì, di un tema proprio dell'allegoresi platonica dei poemi omerici, nella misura in cui Ermia definisce ἔμποδίζοντα πρὸς ἀναγωγὴν ψυχῆς gli impedimenti di Odisseo in viaggio verso la patria: Circe, i Ciclopi, Calipso<sup>32</sup>. Ci sembra importante sottolineare questa medesimezza d'intenti fra Omero, Pitagora e Platone, così evidente ai Platonici tardi come Ermia, intenti a forgiare una filosofia sincretistica e ospitante tutte le *auctoritates* del patrimonio ellenico. D'altronde, nell'interrogativo ermiano per cui v'è rischio che un seme dalle buone origini (ἐξ ἀφορμῶν ἀγαθῶν) non sia adatto allo scopo (οὐκ ἔστι πρὸς τὸ τέλος εὖοδον) è rinvenibile in filigrana anche il principio pitagorico ἀδύνατον ἐκ φαύλος ἀφορμῆς ἐπὶ τὸ τέλος εὖ δραμεῖν<sup>33</sup>. Se questo fosse stato il caso di Fedro, Socrate non si sarebbe impegnato nella composizione dei discorsi, discendendo dalla sua attività contemplativa, ma sarebbe rimasto, come suo solito, presso i suoi principî appropriati<sup>34</sup>. Quando Fedro dice che Socrate è solito restare in città, senza mai uscire dai suoi confini, ebbene, si esprime il fatto che la vera patria dell'anima è il cosmo intellegibile e che, per conseguenza, Socrate si tiene sempre legato agli intellegibili e alle divinità alle quali appartiene, restando sempre presente a se stesso<sup>35</sup>. Si tratta di un'ulteriore conferma del fatto che Socrate appartenga alla classe di anime privilegiate: come abbiamo accennato, infatti, questa esegesi ci sembra figlia dell'allegoresi giamblicea,

<sup>26</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 2, 11, 8 – 12, 4 K.

<sup>27</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 16, 68, 11-14 K.

<sup>28</sup> Cfr. Iambl., *Protr.* 62, 9-11 P.

<sup>29</sup> Cfr. Iambl. *Protr.* 64, 2-3 P.

<sup>30</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 65a9-b1.

<sup>31</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 67, 13-26; *supra* § 2.1.5.

<sup>32</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 224, 27 – 225, 2.

<sup>33</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 10, 51, 8-9 K.

<sup>34</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 15, 19-23.

<sup>35</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 35, 1-4.

secondo cui alcune anime non discendono nel sensibile, nel senso che la loro forma di vita nel sensibile (τὸ εἶδος τῆς ζωῆς) non implica un rapporto col divenire e mantiene ininterrotta la relazione con le realtà di lassù (*In Phaed.*: πρὸς τὰ ἐκεῖ ἀδιάκοπον; *In Phaedr.*: ἀεὶ τῶν οἰκείων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν καὶ τῶν νοητῶν καὶ οἰκείων ἑαυτοῦ θεῶν ἔχεσθαι)<sup>36</sup>. L'anima di Socrate è, sì, discesa nel sensibile, ma preserva intatto il legame con l'intelligibile: la sua presenza nel sensibile è unicamente dovuta alla necessità di espletare la missione salvifica nei confronti delle anime di seconda classe, discese per migliorare se stesse.

Nel caso di Fedro, infatti, la presenza di alcuni impedimenti richiede il primo discorso, catartico, di Socrate, necessario prima della rivelazione delle verità teologiche nella palinodia. Il giovane, infatti, è affine all'innalzamento spirituale e adatto allo scopo, dimostrando a Socrate di essere un seme fertile e non danneggiato. Anche queste considerazioni richiamano alla mente il costume dei Pitagorici:

«Se poi venivano rifiutati [*scil.* gli aspiranti Pitagorici], recuperavano, raddoppiati, i loro averi, mentre gli «uditori in comune» (*homakooi*), come venivano chiamati tutti i seguaci di Pitagora, innalzavano loro un monumento funebre, quasi fossero defunti [...]. Del resto erano convinti che chi aveva difficoltà nell'apprendimento fosse malformato e, per così dire, incompleto e sterile»<sup>37</sup>.

Il motivo dell'ἐπιτηδειότης πρὸς/εἰς τέλος – l'affinità a un fine<sup>38</sup> – è, in effetti, uno dei più ricorrenti nel *Commento*<sup>39</sup> e nella *Vita pitagorica*:

<sup>36</sup> Cfr. Olymp., *In Phaed.* 203, 26 ss. W. = Iambl., *In Phaed.* fr. 5 Dillon: Cfr. VAN DEN BERG 1997, p. 155; FINAMORE – DILLON 2002, p. 162; MOTTA 2013, p. 48; MARTONE 2014, p. 259; cfr. *supra* § 2.1.3.

<sup>37</sup> Iambl., *Vit. Pit.* 17, 73, 1 – 74, 1 K.: εἰ δ' ἀποδοκιμασθεῖσαν, τὴν μὲν οὐσίαν ἐλάμβανον διπλῆν, μῆμα δὲ αὐτοῖς ὡς νεκροῖς ἐχόννυτο ὑπὸ τῶν ὀμακῶν (οὕτω γὰρ ἐκαλοῦντο πάντες οἱ περὶ τὸν ἄνδρα) [...] ἀδιοργανώτους τε καὶ ὡς εἰπεῖν ἀτελεῖς τε καὶ στειρώδεις ᾤοντο τοὺς δυσμαθεστέρους.

<sup>38</sup> In Ermia si ritrova la medesima alternanza πρὸς/εἰς già registrata in Età Classica (Tucidide, Platone, Aristotele): cfr. TODD 1972, pp. 25-26.

<sup>39</sup> Cfr. ROSKAM 2014, pp. 27, 29. Fondamentale è l'analisi di tale concetto da parte di ADDEY 2014b, pp. 65-69: la studiosa sottolinea, in particolare, come l'affinità, l'attitudine, la predisposizione non siano valori statici, bensì suscettibili di cambiamento. È questo il caso di Alcibiade, come nota Addey, e, aggiungiamo noi, di Fedro: come Socrate per lungo tempo si è astenuto dal discorrere con Alcibiade in quanto il giovane non era ancora pronto a ricevere il suo insegnamento, così egli, non ritenendo Fedro ancora pronto alle altezze del discorso sull'amore divino e anagogico, sottopone il giovane preliminarmente al λόγος καθαρτικός, vale a dire, al discorso sull'amore temperante. Sulla centralità del concetto di ἐπιτηδειότης nell'ambito della teurgia cfr. ADDEY 2013, pp. 14-22. Anche in Ermia, l'ἐπιτηδειότης gioca un ruolo importante in questo contesto, al punto Herm., *In Phaedr.* 90, 16-17 afferma che l'anima non è costantemente ispirata perché, per diverse ragioni, essa non è sempre ἐπιτηδεῖα.

## 2.1.6. Dove vai e da dove vieni? Socrate pitagorico e la sua funzione demiurgica

«E credo che dicessero anche di non istruire a pagamento i primi venuti: consideravano quanti facessero ciò peggiori degli artefici di erme e di quegli artigiani che svolgevano un'attività sedentaria. Gli artefici infatti, quando qualcuno abbia loro ordinato un'erma, cercano del legno adatto a quella forma, laddove quelli sono pronti a far sì che tutti pratichino la virtù, quale che sia la loro natura»<sup>40</sup>.

«In che modo, del resto, chi insegna insegnerà a chi non possiede un'anima adatta all'apprendimento?», si domanda, infatti, Ermia<sup>41</sup>. In queste formulazioni trova espressione una visione elitaria della sapienza, la quale può essere comunicata soltanto a chi possiede un'anima adatta a riceverne i frutti divini<sup>42</sup> – strettamente connessa alla concezione per cui la sapienza appartenga, propriamente, soltanto agli dèi, mentre la filosofia, in quanto dono divino, non possa essere colta se non con l'aiuto degli dèi stessi<sup>43</sup>. In questo contesto, l'autorità di Giamblico è decisiva:

«Essa [*scil.* la filosofia] fu in origine trasmessa dagli dèi, e non c'è modo di impadronirsene se non per il tramite di questi ultimi [...]; piuttosto, soltanto se un dio benigno ci faccia da guida sarà possibile pian piano accostarla e gradualmente farne proprio qualche frammento [...]. Dopo gli dèi adotteremo quale guida l'arcegeta e padre della divina filosofia [*scil.* Pitagora] [...].»<sup>44</sup>.

Le indicazioni di Giamblico sono riprodotte con precisione nel *Commento* di Ermia. In effetti, Socrate, anima inviata nel sensibile a beneficio dell'umanità, guida Fedro,

---

<sup>40</sup> Iambl., *Vit. Pit.* 34, 245, 11-17 K.: λέγειν δ' αὐτοὺς οἶμαι καὶ περὶ τοῦ μὴ μισθοῦ διδάσκειν τοὺς προσιόντας, οὓς καὶ χεῖρους τῶν ἐρμολύφων καὶ ἐπιδιφρίων τεχνιτῶν ἀποφαίνουσι· τοὺς μὲν γὰρ ἐκδομένου τινὸς ἐρμῆν ζητεῖν εἰς τὴν διάθεσιν τῆς μορφῆς ζύλον ἐπιτήδειον, τοὺς δὲ προχείρως ἐκ πάσης φύσεως ἐργάζεσθαι τὴν ἀρετῆς ἐπιτήδευσιν.

<sup>41</sup> Herm., *In Phaedr.* 15, 27-28: πῶς δὲ ὁ διδάσκων διδάξει τὸν μὴ ἐπιτηδείως ἔχοντα τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν μάθησιν; Vale, comunque, ricordare che il principio dell'attitudine non è esclusivo del Pitagorismo giambliceo. Plotino, ad esempio, per spiegare in che modo l'anima, in sé inestesa e presente ugualmente in tutte le parti del corpo, "attribuisca" una certa facoltà a una certa parte del corpo, afferma che ogni ὄργανον in base alla propria ἐπιτηδειότης πρὸς ἔργον assume una facoltà particolare: cfr. Plot., *Enn.* 4, 3, [27], 23, 1-9 H.-S., su cui cfr. CHIARADONNA 2012, p. 89. L'affinità naturale alla filosofia compare quale una delle condizioni preliminari all'apprendimento di essa già in Alb., *Intr.* 5.

<sup>42</sup> Sul carattere elitario del Platonismo tardivo cfr. MOTTA 2018, pp. 106-108.

<sup>43</sup> Che l'anima sia un'entità ricettiva è concezione propria di Ermia, il quale la definisce precisamente τὸ ὑποδεχόμενον: cfr. Herm., *In Phaedr.* 94, 18-19. Ancora in Herm., *In Phaedr.* 103, 7, i posseduti dal dio sono definiti δοχεῖς, "recettori". Sul legame tra filosofia e divino in Giamblico cfr. DALSGAARD LARSEN 1972, pp. 84-85.

<sup>44</sup> Iambl., *Vit. Pit.* 1, 1, 4 – 2, 13 K.: ἐκ θεῶν γὰρ αὐτῆς παραδοθείσης τὸ κατ' ἀρχὰς οὐκ ἔνεστιν ἄλλως ἢ διὰ τῶν θεῶν ἀντιλαμβάνεσθαι [...], ἀλλὰ μόνως ἂν τίς του τῶν θεῶν εὐμενοῦς ἐξηγουμένου κατὰ βραχὺ προσιῶν ἡρέμα ἂν αὐτῆς παρασπάσασθαι τι δυναθεῖν [...]. Μετὰ δὲ θεοῦς ἡγεμόνα ἑαυτῶν προστησόμεθα τὸν ἀρχηγὸν καὶ πατέρα τῆς θείας φιλοσοφίας

anima traviata ma adatta alla filosofia, dalla bellezza sensibile alla bellezza intellegibile. Ed Ermia riconosce espressamente, nel libro III del *Commento*, che

«era, infatti, costume degli uomini sapienti, come i Pitagorici, non dire tutto a tutti, ma [soltanto] a chi è necessario, mentre tenevano nascoste agli altri le [loro] dottrine: anche Socrate, in maniera simile, stabiliva rapporti diversi con i [suoi] discepoli, adattandosi all'attitudine particolare di ciascuno di essi»<sup>45</sup>.

L'assunzione di una guida spirituale, «not a mere *érudit*»<sup>46</sup>, da parte dei Pitagorici, da parte di Fedro, non era semplicemente una finzione letteraria di Giamblico ed Ermia, bensì una realtà vivente in Età Tardoantica: Proclo considerava il maestro Siriano guida (ἡγεμών; cfr. *Vit. Pit.*: ἡγεμόνα), dopo gli dèi (μετὰ θεούς; cfr. *Vit. Pit.*: μετὰ δὲ θεούς), di ciò ch'è bello e buono<sup>47</sup>. Da un punto di vista pedagogico, poi, rileviamo la funzione osservatrice di Socrate, quella, cioè, che deve essere del professore, attento a comprendere la ψυχή dell'allievo e la relativa affinità elettiva. Un buon rapporto fra maestro e discepolo era di fondamentale importanza per i filosofi neoplatonici, secondo l'insegnamento pitagorico:

«L'autorità infatti deve essere esercitata nel mutuo consenso, tanto di chi governa, quanto di chi è governato: allo stesso modo, si apprende bene quando c'è un accordo

<sup>45</sup> Herm., *In Phaedr.* 272, 25-28: ἔθος γὰρ ἦν τοῖς ἐπιστήμοσιν ἀνδράσιν, ὡς τοῖς Πυθαγορείοις, οὐ πρὸς πάντα πάντα λέγειν, ἀλλὰ πρὸς οὓς δεῖ, τοὺς δὲ ἀπέκρυπτον τὰ δόγματα· καὶ Σωκράτης ὁμοίως ἄλλους ἄλλοις συνίστα τῶν μαθητῶν, ἀρμοζόμενος πρὸς τὴν ἐκάστου ἐπιτηδειότητα. Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 19, 90, 1-4 K.: εἰδέναι ἄξιον, ὡς πολλὰς ὁδοὺς Πυθαγόρας παιδείας ἀνεῦρε καὶ κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ἐκάστου καὶ δύναμιν παρεδίδου τῆς σοφίας τὴν ἐπιβάλλουσαν μοῖραν. Cfr. Procl., *In Alc.* I 28, 13-15 W.: ὁ Σωκράτης ἀπάσας ἐν ἑαυτῷ τὰς ἐπιστήμας περιέχων ἄλλοτε ἄλλη χρῆται πρὸς τὴν τῶν ὑποδεχομένων ἐπιτηδειότητα τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν παραμετρῶν. La considerazione di Ermia è funzionale alla critica della scrittura, in quanto il discorso scritto, contrariamente all'uso dei Pitagorici (e di Socrate), πᾶσιν ὁμοίως προσφέρεται (*In Phaedr.* 272, 28-29). Cfr. Plat., *Phaedr.* 276a5-7: Ὅς μετ'ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ. A riprova dell'ἔθος pitagorico, ricordiamo il celebre gesto della pitagorica Timica di Sparta, la quale, pur di non rivelare al tiranno Dionisio il motivo della venerazione pitagorica per la fava, si strappò a morsi la lingua: cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 31, 189-194 K. Così, Damascio racconta di come Isidoro fosse a tal punto discreto e riservato circa le cose che riteneva giusto nascondere da non rivelare nemmeno a sua madre il luogo in cui aveva intenzione di recarsi: cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 30 *apud Sud.*, s. v. Ἐνδόχμος 1181, 1-2. Vale la pena ricordare, tuttavia, che in Età Tardoantica questo costume fu anche oggetto di critiche, da parte di chi, come Temistio, vedeva nella ritrosia dei filosofi un evidente esempio di arroganza e testardaggine: cfr. Themist., *Or.* 28, 342b3-c1 S.-D.-N., in cui DE VITA 2013, p. 44 riconosce «un probabile riferimento polemico ai neoplatonici delle scuole postgiamblichee». Cfr., ancora, FOWDEN 1982; HAAS 1996, pp. 153-154.

<sup>46</sup> FOWDEN 1982, p. 35.

<sup>47</sup> Cfr. Procl., *ET.* 1, 7, 3-4 D.: ὁ μετὰ θεοὺς ἡμῖν τῶν καλῶν πάντων καὶ ἀγαθῶν ἡγεμών.

## 2.1.6. Dove vai e da dove vieni? Socrate pitagorico e la sua funzione demiurgica

delle volontà del maestro con quella dell'allievo; ché se uno dei due si oppone, il lavoro intrapreso non potrà essere condotto a buon fine»<sup>48</sup>.

Pitagora, racconta Giamblico, lasciò persino l'Italia alla volta di Delfi per prendersi cura dell'antico maestro morente, Ferecide: «gli restò dunque accanto sino alla morte, e rese al suo precettore l'estremo omaggio. Di tale importanza egli considerava la premura nei confronti del maestro»<sup>49</sup>. Lo stesso rapporto esisteva fra Liside ed Epaminonda, il quale arrivò a chiamare πατήρ il maestro<sup>50</sup>, proprio come avrebbe fatto Proclo rispetto a Siriano<sup>51</sup>. Similmente, Ermia si domanda: «Perché? Un discepolo non trascorrerebbe con piacere del tempo insieme al maestro, oppure un figlio insieme al padre?»<sup>52</sup>. Del resto, Fowden ha mostrato come anche i sapienti neoplatonici facessero distinzioni fra i propri allievi, ponendo, da un lato, i discepoli più intimi (ζηλωταί) e, dall'altro, i semplici uditori (ἀκροαταί). In aggiunta, gli incontri fra maestro e discepoli erano indicati con i termini συνουσία o διατριβή<sup>53</sup> ed Ermia, in effetti, definisce quello fra Socrate e Fedro una συνουσία<sup>54</sup>: per prendervi parte, Fedro doveva, quindi, dimostrare di esserne degno (ἄξιον)<sup>55</sup>.

---

<sup>48</sup> Iambl., *Vit. Pit.* 30, 183, 9-16 K.: ἀμφοτέρων γὰρ δεῖ βουλομένων τὴν ἐπιστατείαν γίνεσθαι, ὁμοίως τοῦ τε ἄρχοντος καὶ τῶν ἀρχομένων, ὥσπερ καὶ τὰς μαθήσεις τὰς ὀρθῶς γινομένας ἐκουσίως δεῖν ἔφασαν γίνεσθαι, ἀμφοτέρων βουλομένων, τοῦ τε διδάσκοντος καὶ τοῦ μαθητῆος: ἀντιτείνοντος γὰρ ὁποτέρου δήποτε τῶν εἰρημένων οὐκ ἂν ἐπιτελεσθῆναι κατὰ τρόπον τὸ προκείμενον ἔργον.

<sup>49</sup> Iambl., *Vit. Pit.* 30, 184, 5-8 K.: παρέμεινέ τε ἄχρι τῆς τελευταίας αὐτῶ καὶ τὴν ὁσίαν ἀπεπλήρωσε περὶ τὸν αὐτοῦ καθηγεμόνα. Οὕτω περὶ πολλοῦ τὴν περὶ τὸν διδάσκαλον ἐποιεῖτο σπουδήν.

<sup>50</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 35, 250, 13-15 K. Su questo tema cfr. GOULET 2014, pp. 283-289.

<sup>51</sup> Cfr. Procl., *In Rep.* 2, 318, 3-4 K.; *In Parm.* 1142, 11 C.; *In Tim.* 2, 253, 31; 3, 35, 25-26 D. Procl., *TP.* 4, 23, p. 216, 12-13 S.-W. chiama "padri" Siriano e Plutarco, "nonni" Giamblico e Teodoro.

<sup>52</sup> Herm., *In Phaedr.* 62, 29-30: «τί οὖν; οὐκ ἂν μαθητῆς διδασκάλῳ ἠδέως συνημερεύσαι ἢ υἱὸς ἑκαθήκων πατρί;». Cfr., ancora, Herm., *In Phaedr.* 115, 34 – 116, 2. Cfr. FOWDEN 1982, p. 38: «The pagan holy man's primary social function was that of a teacher of philosophy; and his primary social milieu was provided by his own disciples». Particolarmente icastico, a nostro avviso, è il caso di Sosipatra, moglie di Eustazio di Cappadocia e madre di Antonino, la quale, affidata dal padre a due misteriosi anziani dal potere demonico o divino, finì per considerare i suoi maestri come suoi autentici genitori: cfr. Eunap., *VS.* 6, 6, 5 – 9, 2 G. Viceversa, il vecchio maestro Edesio considerava i suoi discepoli (Massimo, Prisco, Eusebio e Crisanzio) suoi autentici figli: cfr. Eunap., *VS.* 7, 1, 13, 1 – 14, 5 G. Simile attaccamento era proprio del maestro Prohaeresius: cfr. Eunap., *VS.* 10, 2, 1, 5 – 3, 1 G. Del resto, Isidoro diede a suo figlio il nome del suo maestro, Proclo, così come, un secolo prima, Crisanzio aveva fatto altrettanto con suo figlio, che chiamò Edesio. Cfr. ATHANASSIADI 1993, p. 6.

<sup>53</sup> Cfr. FOWDEN 1982, p. 39.

<sup>54</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 16, 3; 17, 23 *et al.*

<sup>55</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 16, 3: συνουσίας ἄξιον. Allo stesso modo, prima di poter prendere parte alle lezioni di Antonino, a Canopo, bisognava mostrarsene degni (συνουσίας δὲ ἀξιωθέντες): cfr. Eunap., *VS.* 6, 10, 10, 1 G. Anche il giovane Giuliano, futuro Imperatore, era stato preliminarmente giudicato degno (συνουσίας ἀξιωθείς), di prender parte, a Efeso, alle lezioni di Edesio: cfr. Eunap., *VS.* 7, 1, 11, 1 G.

L'interpretazione fisica di *Fedro* 227a1 presenta, inoltre, Socrate alla stregua di un vero e proprio demiurgo che pone ordine alla materia disordinata, Fedro<sup>56</sup>. Il parallelo ermiano è corroborato sia da ulteriori evidenze interne al *Commento* sia da evidenze esterne, vale a dire, dai dialoghi platonici. Per quanto concerne il *Commento*, è utile leggere *In Phaedr.* 50, 21 – 51, 2:

«Perché chiama Fedro «furfante» se prima l'ha chiamato «testa divina»? Mentre nel primo caso, facendo riferimento all'uno di Fedro e alla componente intellettuale dell'anima, lo ha chiamato «divino» (di una parte davvero divina partecipa, infatti, ogni anima razionale), adesso, invece, facendo riferimento alla sua violenza e coercizione (dacché [Fedro] dice: «*se non pronunci*, non ti mostrerò mai nessun *altro discorso*») lo ha chiamato «furfante». La violenza, infatti, e la coercizione provengono dalla materia, come se la materia dicesse al Demiurgo: «se non mi dai ordine con le forme, mostrerò la mia bruttezza, oscura e buia, e la deformità che m'appartiene per essenza, ripugnante e odiosa». È esattamente quanto anche Fedro afferma adesso: «*se non pronunci il tuo discorso* e non mi mostri il bello di cui parli, né mi renderai perfetto né rivolgerai a me la tua attività, e per questo motivo io sarò brutto e ripugnante»<sup>57</sup>.

La κατακόσμησις della materia per mezzo degli εἶδη del Demiurgo corrisponde alla τελείωσις di Fedro per mezzo dei λόγοι di Socrate. Il confronto è rafforzato se si tiene a mente la celeberrima descrizione della materia nel *Timeo* come κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως che il Demiurgo conduce εἰς τάξιν ἐκ τῆς ἀταξίας<sup>58</sup>. Come si è visto, Fedro è stato esaminato da Socrate perché questi potesse accertarsi che il giovane non fosse in qualche modo πλημμελῆθέν – come il ricettacolo del *Timeo*; e il discorso di Lisia, corruttore del giovane, viene biasimato da Socrate per la sua ἀταξία – non solo stilistica, ma anche, e soprattutto, concettuale<sup>59</sup>. Ora, a conferma

<sup>56</sup> Anon., *Proll.* 13, 18-25 W., nella metà del VI secolo, assocerà poi esplicitamente, e «per la prima volta nella storia della filosofia» (MOTTA 2018, p. 185), Platone al Demiurgo.

<sup>57</sup> Herm., *In Phaedr.* 50, 21 – 51, 2: Πῶς «μιαρὸν» καλεῖ τὸν Φαῖδρον, ὃν ἄνω «θεῖαν κεφαλὴν» ἐκάλεσεν; Ἡ ἐκεῖ μὲν, ὡς πρὸς τὸ ἐν αὐτοῦ καὶ νοερὸν τῆς ψυχῆς ἀπιδῶν, «θεῖον» αὐτὸν προσεῖπε (θείας γὰρ τῷ ὄντι μοίρας μετέχει πᾶσα λογικὴ ψυχὴ), ἐνταῦθα δὲ ὡς πρὸς τὴν βίαν αὐτοῦ καὶ ἀνάγκην ἀπιδῶν (καὶ γὰρ λέγει· «ἐὰν μὴ μοι εἴπῃς, οὐ μὴ ποτέ σοι δεῖξω ἕτερον λόγον») «μιαρὸν» αὐτὸν προσεῖπεν. Ἡ γὰρ βία καὶ ἡ ἀνάγκη ἐκ τῆς ὕλης ἐστίν, ὡς εἰ ἔλεγεν ἡ ὕλη τῷ δημιουργῷ ὅτι· «ἐὰν μὴ με κατακοσμήσῃς τοῖς εἶδεσιν, ἐπιδείξω τὸ ἐμὸν αἰσχος τὸ ἀλαμπές καὶ σκοτεινὸν καὶ τὴν προσοῦσάν μοι ἀσχημοσύνην, ὅπερ ἐστὶ μιαρὸν καὶ ἀηδές»· ὃ καὶ νῦν φησιν ὁ Φαῖδρος ὅτι· «ἐὰν μὴ μοι εἴπῃς τὸν λόγον καὶ ἐπιδείξῃς μοι ὃ φῆς καλὸν, οὐκ ἂν με τελειώσεις οὐδὲ ἐνεργήσεις εἰς ἐμὲ, καὶ ἐκ τούτου ἔσομαι αἰσχυρὸς καὶ μιαρός».

<sup>58</sup> Cfr. Plat., *Tim.* 30a2-6.

<sup>59</sup> Sull'ἀταξία del discorso lisiano cfr. § 2.2.

di questa ricostruzione, vogliamo qui portare all'attenzione un passo di Proclo che, a nostro avviso, va letto insieme a quello di Ermia:

«Socrates, therefore, faithfully reproducing these characteristics, set an ungrudging will and power over his perfection of inferiors, everywhere present to his beloved and leading him from disorder to order. Now the young man wonders at this, “what on earth is its meaning”, and how Socrates is everywhere earnestly and providently (for this is the meaning of “taking great care”) to hand. If what “was in discordant and disorderly movement” could say something to the creator, it would have uttered these same words: “in truth I wonder at your beneficent will and power that have reached as far as my level, are everywhere present to me and from all sides arrange me in orderly fashion”»<sup>60</sup>.

In entrambi i *Commenti*, Socrate viene equiparato alla causa demiurgica, mentre il giovane (Fedro, Alcibiade) al ricettacolo materiale; in entrambi i *Commenti*, soprattutto, il ricettacolo materiale parla in prima persona al Demiurgo e il suo discorso è presentato, difatti, come una esplicazione, uno scioglimento di una battuta pronunciata dal giovane (Fedro, Alcibiade) nel dialogo commentato, che dal giovane prende il nome (*Fedro*, *Alcibiade I*). Se nel *Commento al Fedro* la conduzione del giovane dal disordine all'ordine sull'esempio timaico è soltanto implicita, nel *Commento all'Alcibiade I* essa viene esplicitata attraverso patenti riferimenti al *Timeo* (εἰς τάξιν ἄγων αὐτὸν ἀπὸ τῆς ἀταξίας; πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως κινούμενον). Per conseguenza, possiamo ben affermare di trovarci di fronte a una precisa tecnica esegetica, grazie alla quale un maestro, servendosi del potente strumento dell'analogia e della figura retorica della prosopopea (*In Phaedr.*: ὡς εἰ ἔλεγεν ἡ ὕλη τῷ δημιουργῷ ὅτι; *In Alc. I*: καὶ εἶπερ ἡδύνατο καὶ τὸ πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως κινούμενον λέγειν τι πρὸς τὸν δημιουργόν), ai suoi proprî discepoli illustra il rapporto fra un maestro e un discepolo sull'esempio del rapporto tra il Demiurgo e la materia.

---

<sup>60</sup> Procl., *In Alc. I*, 125, 10 – 126, 1 W.: ταῦτα δὴ οὖν καὶ ὁ Σωκράτης ἀπομιμούμενος βούλησίν τε ἄφθονον προεστήσατο τῆς τελειώσεως τῶν χειρόνων καὶ δύναμιν, πανταχοῦ τῷ ἐρωμένῳ παρὼν καὶ εἰς τάξιν ἄγων αὐτὸν ἀπὸ τῆς ἀταξίας. τοῦτο οὖν θαυμάζει καὶ ὁ νεανίσκος, τί ποτε βούλεται καὶ ὅπως αὐτῷ συντόμως καὶ προνοητικῶς (τοῦτο γὰρ τὸ ἐπιμελέστατα) πανταχοῦ πάρεστι. καὶ εἶπερ ἡδύνατο καὶ τὸ πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως κινούμενον λέγειν τι πρὸς τὸν δημιουργόν, τὰς αὐτάς ἂν ταύτας φωνὰς ἀφῆκε· ‘τῷ ὄντι σου θαυμάζω καὶ τὴν βούλησιν τὴν ἀγαθοῦργόν καὶ τὴν δύναμιν τὴν καὶ μέχρις ἐμοῦ διήκουσαν καὶ πανταχοῦ παροῦσάν μοι καὶ διακοσμοῦσάν με πανταχόθεν’.



Nella stessa direzione, inoltre, punta anche un secondo raffronto, questa volta con un passo del libro III del *De mysteriis* giamblicheo<sup>61</sup>. Ivi, Giamblico afferma che, se riferisce (ἀνάγη) gli avvenimenti presenti alle cause divine (πρὸς τοὺς αἰτίους αὐτῶν θεοῦς), un'anima riceve una conoscenza degli eventi passati e futuri; inoltre, essa è messa dagli dèi in grado di guarire i corpi, correggere quanto fra gli uomini è πλημμελῶς καὶ ἄτακτως<sup>62</sup>, nonché trasmettere ai posteri scoperte scientifiche, leggi, costumi retti. Dunque, secondo Giamblico, la funzione demiurgica è assegnata dagli dèi all'anima umana, allorché questa riconosce, giudica e vive il sensibile dal punto di vista delle cause intellegibili. Ebbene, Ermia, nel giustificare la capacità socratica di percepire il proprio dèmone, afferma precisamente che sono capaci di fare ciò soltanto gli uomini serî (σπουδαῖοι), i quali, conducendo bene la loro vita, riportano (ἀναθέντες) ogni aspetto di essa, che riguardi la contemplazione ovvero la prassi (καὶ θεωρίαν καὶ πράξιν), alle invisibili cause divine (τοῖς θεοῖς καὶ ταῖς ἀφανέσιν αἰτίαις)<sup>63</sup>. Giamblico ed Ermia, insomma, postulano una sorta di reciprocità fra gli dèi e le anime umane, nella misura in cui il riconoscimento da parte dell'anima umana della superiorità, ontologica e assiologica, del divino è gratificato, per contro, dagli dèi stessi con una elargizione di potenza alle anime, le quali ne ricevono una capacità divinatoria, terapeutica, ordinatrice (Giamblico) e percettiva (Ermia) eccezionale e inusitata: se fossimo autorizzati, come crediamo, a considerare Socrate come una di tali anime umane, ne ricaveremmo la conferma a quanto sinora detto, vale a dire, che Socrate è un'anima superiore, dotata di una δύναμις demiurgica, terapeutica e percettiva del tutto *sui generis*<sup>64</sup>.

Del resto, l'esclamazione violenta di Fedro, desideroso di ricevere forma e bellezza da Socrate come la materia lo è di riceverne dal Demiurgo, non è, forse, un'autentica αἰσχροπρημοσύνη, un *propos obscène*, tipico di alcuni rituali sacri? Ci riferiamo a un altro luogo del *De mysteriis*, che riportiamo di seguito:

<sup>61</sup> Cfr. Iambl., *Myst.* 3, 3, p. 106, 23 – p. 110, 2 S.-S.-L.

<sup>62</sup> Cfr. CLARKE – DILLON – HERSHBELL 2003 *ad loc.*: «A phrase borrowed from Plato's *Timaeus* 30a4-5».

<sup>63</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 71, 15-19; come conferma il testé citato passo giamblicheo, il καὶ del sintagma ermiano τοῖς θεοῖς καὶ ταῖς ἀφανέσιν αἰτίαις ha un evidente valore epesegetico.

<sup>64</sup> Anche l'ἐπανόρθωσις e la trasmissione ai posteri di beni, di cui Giamblico, sono proprî secondo Ermia, come abbiamo visto, di Socrate. In effetti, in Plat., *Phaedr.* 229d6, il verbo ἐπανορθόω, poi impiegato dai Neoplatonici per indicare l'azione di correzione esercitata dalle anime pure, viene usato da Socrate per indicare l'azione di giustificazione razionalistica esercitata dai cosiddetti sapienti, e rifiutata da Socrate, rispetto all'astrusità di mostri mitologici come Ippocentauri e Gorgoni: insomma, anche l'ἐπανόρθωσις neoplatonica non è altro che la canonizzazione di un atteggiamento socratico descritto nel *Fedro*.

## 2.1.6. Dove vai e da dove vieni? Socrate pitagorico e la sua funzione demiurgica

«Quant *aux propos obscènes*, je pense qu'ils donnent l'indication de la privation du beau, qui règne dans la matière [τῆς περὶ τὴν ὕλην στερήσεως τῶν καλῶν], et du manque de forme primitif des êtres avant qu'ils soient mis en ordre [τῆς πρότερον ἀσχημοσύνης τῶν μελλόντων διακοσμεῖσθαι], lesquels, étant dépourvus [de beauté], la désirent d'autant plus qu'ils haïssent leur disgrâce. Ces êtres donc poursuivent en sens inverse les causes des formes et du beau en apprenant à connaître la laideur à partir des paroles laides, et non seulement ils détournent d'eux-mêmes la pratique des actes laids, mais par l'emploi de ces paroles, ils manifestent la connaissance qu'ils en ont et retournent leur désir vers le contraire [de la laideur]»<sup>65</sup>.

La privazione del bello, propria della materia (ἡ περὶ τὴν ὕλην στέρησις τῶν καλῶν), è, in effetti, altresì propria del Fedro non ancora iniziato da Socrate, Fedro che, come abbiamo visto, è “bisognoso” (ἐνδεής) proprio come quegli enti bisognosi di ordine (ὄντα ἐνδεῆ τοῦ κοσμεῖσθαι) di cui Giamblico fa qui vagamente menzione: Fedro, insomma, lamentando il rischio di rimanere ancora αἰσχροὺς καὶ μαρὸς, pronuncia una αἰσχρορρημοσύνη per ottenere soccorso da Socrate<sup>66</sup>.

Inoltre, l'interpretazione ermiana della volontà di Socrate di interrompere il suo discorso, lasciando a Fedro il compito di completarlo con la descrizione dei beni dell'amante temperante<sup>67</sup>, sembra apportare ulteriori conferme alla nostra ricostruzione. Ermia spiega che Socrate è costretto a interrompersi perché si era accorto di essere sul punto di provare entusiasmo rispetto alla bellezza immanente e alla proprietà mediana dell'anima:

«Anche se, infatti, sono belle le forme di entusiasmo che riguardano i concetti mediani dell'anima e bella è la contemplazione degli stessi enti sensibili e composti, nondimeno, esse sono di gran lunga più vane e inferiori rispetto alla somma attività contemplativa di Socrate. Proprio come nel *Timeo* si dice a proposito del demiurgo «dopo aver dette queste cose agli dèi giovani, si ritira *nel suo posto di osservazione*»,

---

<sup>65</sup> Iambl., *Myst.* 1, 11, p. 39, 19-3 S.-S.-L.: Τὰς δ' αἰσχρορρημοσύνας τῆς περὶ τὴν ὕλην στερήσεως τῶν καλῶν καὶ τῆς πρότερον ἀσχημοσύνης τῶν μελλόντων διακοσμεῖσθαι ἡγοῦμαι τὸ ἐνδειγμα παραδέχεσθαι, ἅπερ ὄντα ἐνδεῆ τοῦ κοσμεῖσθαι ἐφίεται τοσοῦτο μᾶλλον ὅσῳ πλέον καταγιγνώσκει τῆς περὶ ἑαυτὰ ἀπρεπείας. Πάλιν οὖν μεταδιώκει τὰ τῶν εἰδῶν καὶ καλῶν αἴτια, ἀπὸ τῆς τῶν αἰσchrῶν ῥήσεως τὸ αἰσchrὸν καταμανθάνοντα· καὶ τὸ μὲν ἔργον τῶν αἰσchrῶν ἀποτρέπει, διὰ δὲ τῶν λόγων τὴν εἶδησιν αὐτοῦ ἐμφαίνει, καὶ πρὸς τὸ ἐναντίον μεθίστησι τὴν ἔφεσιν.

<sup>66</sup> Se la nostra ipotesi fosse corretta, potremmo spingerci ancora oltre, ipotizzando che tale raffronto fosse presente nel *Commento al Fedro* di Giamblico e che sia stato omissso scientemente da Ermia per i motivi di cui *supra* § 1.3.3.1.

<sup>67</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 241d2-e6.

ebbene, anche adesso Socrate, dopo essersi intrattenuto sui concetti mediani dell'anima, aver biasimato l'amore intemperante e aver affidato a Fedro il compito di proseguire da solo i discorsi sull'amore temperante, vuole ritirarsi *nel suo posto di osservazione* e nelle attività intellettive»<sup>68</sup>.

Questo passo fornisce due dati importanti. Il primo consiste nella conferma dell'affinità tra l'attività di Socrate e l'attività del Demiurgo. Ermia, infatti, combina *Timeo* 41a7-d3 – il Demiurgo affida agli dèi figli di dèi il compito di creare gli uomini – e *Politico* 272d6-e6 – il pilota dell'universo si ritira sulla sua vedetta<sup>69</sup>: così, come il Demiurgo affida agli dèi più giovani il compito di completare la sua opera e, poi, si ritira in solitudine, allo stesso modo Socrate affida al giovane Fedro il compito di completare il suo discorso e, poi, si ritira – o, quantomeno, cerca di ritirarsi – in solitudine. A quest'ultimo aspetto, quello, cioè, del ritiro in solitudine, si lega il secondo dato importante della esegesi neoplatonica. È significativo rilevare, infatti, che mentre nel *Politico*, per significare il ritirarsi del pilota dell'universo sulla vedetta, Platone usa il verbo ἀπέστη, nel *Commento* Ermia impiega, invece, il verbo ἀναχωρεῖν, la cui forma sostantivata (ἀναχώρησις) designava la particolare forma di vita eremitica di monaci e filosofi in Età Tardoantica e, segnatamente, a partire dal IV secolo d. C., quando il deserto alessandrino (Nitria) iniziò a ospitare uomini santi alla ricerca di Dio (Antonio, Ammonas, Pacomio, Macario, Evagrio Pontico etc.)<sup>70</sup>. È possibile, quindi, inferire che, almeno nel caso dei filosofici neoplatonici, fosse stato proprio il gesto demiurgico – il pilota del *Politico*, come si è visto, è identificato col Demiurgo del

<sup>68</sup> Herm., *In Phaedr.* 66, 27 – 67, 4: εἰ γὰρ καὶ καλοὶ οἱ περὶ τοὺς μέσους λόγους τῆς ψυχῆς ἐνθουσιασμοὶ καὶ ἡ θεωρία ἢ περὶ αὐτὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ σύνθετα κάλλι, ἀλλ' οὖν κοιλότεροι καὶ καταδεέστεροί εἰσιν ὡς πρὸς τὴν ἄκραν τοῦ Σωκράτους θεωρίαν. Ὅπερ οὖν περὶ τοῦ δημιουργοῦ εἴρηται ἐν *Τιμαίῳ* ὅτι «ταῦτα εἰπὼν τοῖς νέοις θεοῖς ἀνεχώρει εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν», τοῦτο καὶ νῦν ὁ Σωκράτης διατρίψας περὶ τοὺς μέσους λόγους τῆς ψυχῆς καὶ ψέξας τὸν ἀκόλαστον ἔρωτα καὶ καταλείψας τῷ Φαίδρῳ ἀφ' ἑαυτοῦ προβαλεῖν τοὺς περὶ τοῦ σώφρονος ἔρωτος λόγους, ἀναχωρεῖν βούλεται εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας.

<sup>69</sup> Ricordiamo che Siriano, maestro di Ermia, scrisse un *Commento al Timeo* e, almeno secondo LUNA 2016, p. 689, un *Commento al Politico*.

<sup>70</sup> Cfr. BROWN 1971, pp. 99-101; FOWDEN 1982, p. 57. Cfr. Porph., *Abst.* 1, 36, 1-5 N. Il ritiro ascetico era caratteristica peculiare del monachesimo cristiano d'Egitto, le cui origini vanno forse ricercate nella diaspora di numerose comunità cristiane nei deserti d'Egitto a motivo delle persecuzioni di Decio (250 d. C. ca.): cfr. QUASTEN 1986, pp. 146-189. Fondamentale, a ogni modo, fu l'esperienza di Antonio, su cui cfr. Athanas., *VA.* 14, 7: «Il [scil. Antonio] persuada ainsi beaucoup de gens d'embrasser la vie solitaire. C'est ainsi que dès lors, dans les montagnes aussi, des ermitages s'élevèrent et que le désert devint comme une cité de moines qui avaient quitté leurs biens et reproduisaient la vie de la cité céleste». Un efficace e suggestivo confronto tra l'ascetismo di Plotino e quello di Antonio è in BROWN 1971, p. 96.

### 2.1.6. Dove vai e da dove vieni? Socrate pitagorico e la sua funzione demiurgica

*Timeo* – di ritirarsi in solitudine sulla sua vedetta ad aver fatto da modello per la vita ritirata e ascetica, ἡ ἀναχώρησις<sup>71</sup>.

In conclusione, l'analisi di *Fedro* 227a1 induce a parificare l'azione di Socrate a quella di una causa demiurgica – Demiurgo stesso ovvero natura – esplicantesi secondo le direttive paideutiche di Pitagora, le quali contemplano la δοκιμασία del novizio e una particolare attenzione alla sua ἐπιτηδειότης: οὐ πρὸς πάντα πάντα λέγειν<sup>72</sup>.

### 2.1.7. Socrate tra Pitagorismo, Platonismo e Aristotelismo: In Phaedr. 20, 16 – 21, 4.

L'influenza del Pitagorismo giambliceo sul *Commento* di Ermia rappresenta un dato meritevole di approfondimento, a partire dagli elementi già rilevati dalla critica moderna. Nei paragrafi precedenti abbiamo cercato di dimostrare come la figura di Pitagora forgiata da Giamblico, sulla base della tradizione platonica e degli scritti pseudo-pitagorici, funzioni come modello per la delineazione di quella di Socrate, il quale, proprio come Pitagora, fa parte di una schiera di anima elette, nella misura in cui non sono precipitate dall'intelligibile, bensì sono state inviate dalla divinità nel sensibile per la salvezza dell'umanità. In questo paragrafo, invece, analizzeremo un passo del *Commento*, la cui rilevanza non è stata finora riconosciuta dalla critica, in cui si ritrova un terzo ingrediente della teorizzazione neoplatonica: Aristotele. Vedremo, cioè, in che modo Ermia presenti un'interpretazione della figura di Socrate servendosi insieme di materiale platonico, pitagorico – o presunto tale – e aristotelico: si tratta di un'operazione ermeneutica tipicamente giamblicea. Di seguito il passo in questione:

«*Ma Lisia era*]. Si confà a un retore e a chi ricerca la bellezza fenomenica passare il tempo nell'*asty* affollata. Del resto, *qua* retore esperto, costui si occupa della [sua] materia, le vicende politiche, e, in quanto insegue l'apparente, ricerca la lode dei più; non è possibile, dunque, che questi trascorra il tempo in solitudine e tranquillità

---

<sup>71</sup> Il testo di riferimento per l'ascetismo cristiano in Età Tardoantica va individuato nella *Vita di Antonio* di Atanasio di Alessandria, la cui stesura si data intorno al 360 d. C.: cfr. WATTS 2006, pp. 177-181 e, soprattutto, l'*Introduction* di BARTELINK 2004. Per l'impiego del verbo ἀναχωρέω in ambito cristiano cfr., ad esempio, Athanas., VA. 48, 1 e BROWN 1971, p. 98.

<sup>72</sup> Cfr. quanto Socrate dice del suo dèmone in Plat., *Theaet.* 151a3-5: «[...] il dèmone che è in me nel caso di alcuni mi vieta di unirmi a loro, mentre nel caso di altri lo permette, e così questi ultimi ritornano a fare progressi» (le traduzioni del *Teeteto* appartengono a FERRARI 2011).

## CAPITOLO II: *Il libro I del Commento al Fedro*

fintanto che tale è la sua scelta [di vita]. Proprio come, infatti, nutrimento, per così dire, dell'anima che ricerca la bellezza intellegibile sono la solitudine e la tranquillità, così di quella che bada al fenomenico la folla copiosa e i tumulti politici. E chi vive in questo modo *chaunos* [vanitoso] è chiamato da Aristotele, perché si inorgoglia per il volgo e gli strepiti; chi, al contrario, [conduce] quell'altro stile di vita *megalopsychos* [magnanimo], in quanto disprezza siffatti elogi, e cerca, invece, il voto di uomini per virtù sincero. Del primo modo di vivere immagine è Socrate, il quale confidava nella e si vantava della testimonianza del dio, mentre del secondo [tipo di] corruzione [è immagine] Lisia che trascorre il tempo nella città ed è sempre indaffarato in faccende politiche»<sup>1</sup>.

Con queste parole Ermia stabilisce una serie di categorizzazioni: da un lato, egli pone il retore, l'anima che insegue l'apparente, il vanitoso, Lisia, mentre, dall'altro, l'uomo che ricerca la solitudine e la tranquillità, l'anima che insegue la bellezza intellegibile, il magnanimo, Socrate. Il dato più interessante è che Ermia paragoni Socrate al modello di magnanimo delineato da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*<sup>2</sup>, nella misura in cui lo Stagirita non parla affatto né di solitudine né di tranquillità. La nostra ipotesi è che Ermia usi e Platone (*Apologia, Fedro*) e Aristotele (*Etica Nicomachea*), con la mediazione di Giamblico (*Vita pitagorica*).

Nell'*Apologia*, Socrate afferma di aver ήσυχία άγειν per tutta la sua vita<sup>3</sup>, senza essersi immischiato nella vita pubblica (πράττειν τὰ πολιτικά πράγματα)<sup>4</sup>. Il Socrate neoplatonico è, in effetti, circondato da un'aura sacrale e solenne, rafforzata dall'accenno alla μαρτυρία divina, sanzione di superiorità spirituale. Daremmo per sicuro il riferimento all'oracolo delfico di cui ci informa l'*Apologia*, tanto più che

---

<sup>1</sup> Herm., *In Phaedr.* 20, 16 – 21, 4: Ἀτὰρ Λυσίας ἤν] Ἀκόλουθον ῥήτορι καὶ κάλλος ζητοῦντι φαινόμενον ἐν ἄστει ὄχλου πλήθοντος διάγειν. Ὡς γοῦν τεχνίτης ῥήτωρ περὶ τὴν ὕλην τὰ πολιτικὰ πράγματα ἀναστρέφεται, ὡς δὲ τὸ φαινόμενον διώκων τὸν παρὰ πολλῶν ζητεῖ ἔπαινον· οὐκ ἔστιν ἄρα τοῦτον διάγειν ἐν ἐρημίᾳ καὶ ήσυχίᾳ ἔστ' ἂν τοιαύτης ἢ προαιρέσεως. Ὡσπερ γὰρ τῆς τὸ νοητὸν κάλλος ζητούσης ψυχῆς τροφή τις ὡσανεὶ ἡ ἐρημία καὶ ήσυχία γίνεται, οὕτω τῆς τῶ φαινομένῳ προσεχούσης ὁ πλήθων ὄχλος καὶ οἱ πολιτικοὶ θόρυβοι. Καὶ ὁ κατὰ ταύτην μὲν τὴν πολιτείαν ζῶν χαῖνος λέγεται παρ' Ἀριστοτέλει, οἷα ἐπὶ δῆμῳ καὶ θορύβοις ἐξογκούμενος· ὁ δὲ κατ' ἐκείνην *μεγαλόψυχος*, ὡς περιφρονῶν μὲν τῶν τοιούτων ἐπαίνων, ζητῶν δὲ ψῆφον ἀνδρῶν ἐπ' ἀρετῇ ἀκολάκευτον. Τῆς γοῦν προτέρας πολιτείας εἰκὼν ὁ Σωκράτης ὃς ἐπεποιθεὶ καὶ ἐκυδροῦτο τῆ τοῦ θεοῦ μαρτυρία, τῆς δὲ δευτέρας παραφθορᾶς ὁ Λυσίας ἐν ἄστει διάγων καὶ πολιτικοῖς καλινδούμενος πράγμασιν.

<sup>2</sup> Cfr. Aristot., *EN*. 1122a34-1125a17.

<sup>3</sup> Cfr. Plat., *Ap.* 35b8; 36b6; 37e3-4; 38a1; *Cr.* 48d5; 51b4-5, su cui cfr. GOCER 1999, p. 20; ήσυχίαν άγειν è anche in Plat., *Ep.* 7, 331d3. Per un'interessante analisi del concetto di μεγαλοψυχία nell'*Alcibiade II* cfr. SHARPE 2012.

<sup>4</sup> Cfr. Plat., *Ap.* 31d7-8; 35b-38a. Tra l'altro, il filosofo neoplatonico farà coincidere il μη πράττειν τὰ πολιτικά con il moto circolare, autoriflessivo, dell'intelletto: «La ragione, dunque, attribuisce all'intelletto un triplice moto, uno circolare, uno a spirale e uno in linea retta. Circolare allorché si volge a sé da sé e afferra superficialmente le situazioni attuali come un cerchio [fa con un] piano; come, infatti, quest'ultimo non [lo] toccherà in più di uno solo punto, così l'intelletto, volgendosi a sé, non spenderà il tempo in faccende politiche» (Herm., *In Phaedr.* 22, 8-13).

la proposizione ἐπεποίθει καὶ ἐκυδροῦτο τῆ τοῦ θεοῦ μαρτυρία è utilizzata identica, come si vedrà, dal retore Temistio – «the major philosophical orator of the Fourth Century»<sup>5</sup> –, il quale esplicitamente la chiarisce con il riferimento all'oracolo delfico<sup>6</sup>. A nostro avviso, è Giamblico a offrire il tassello mancante nel mosaico aristotelico-platonico, circostanza, questa, tutt'altro che sorprendente, considerata la forte connotazione pitagorica del Socrate ermiano:

«Questi [*scil.* i Pitagorici] vivevano, conforme all'indirizzo da lui [*scil.* Pitagora] impresso, nel modo seguente: di mattina facevano passeggiate solitarie [ἑωθινούς περιπάτους ἐποιοῦντο] in luoghi dove regnassero solitudine e adeguata tranquillità [ἡρεμίαν τε καὶ ἡσυχίαν], e fossero templi e boschetti [ιερά καὶ ἄλση] e quant'altro poteva allietare il cuore. Erano convinti che non ci si dovesse intrattenere con nessuno prima di aver predisposto la propria anima e ordinato armoniosamente il pensiero: quella tranquillità era confacente alla preparazione dello spirito. Invece consideravano fonte di turbamento mescolarsi alla folla [εἰς τοὺς ὄχλους θορυβῶδες] appena alzati. Ecco perché tutti i pitagorici sceglievano sempre i luoghi più sacri [τοὺς ἱεροπρεπεστά τοὺς τόπους]»<sup>7</sup>.

Innanzitutto, proprio come Socrate e Fedro si danno alla passeggiata (*Phaedr.* 227a3: περίπατον) in un luogo solitario e tranquillo (*Phaedr.* 229a2: ἐν ἡσυχίᾳ), così i Pitagorici avevano l'abitudine di fare passeggiate (περίπατους) in luoghi dove regnassero ἡρεμία e ἡσυχία<sup>8</sup>. Proprio come i Pitagorici si recavano nei luoghi più sacri (ἱεροπρεπεστάτους τόπους), così il luogo dell'Ilisso sembra essere sacro (*Phaedr.* 230b8: ἱερόν) alle Ninfe e ad Acheloo<sup>9</sup>. Ora, se sia il Pitagorismo arcaico

---

<sup>5</sup> KENNEDY 1983, p. 32.

<sup>6</sup> Quanto alla ricezione nell'Antichità del celebre episodio dell'oracolo delfico, esso era stato *illo tempore* sbeffeggiato da Colote, il quale aveva bollato il resoconto di Cherefonte come σοφιστικὸν καὶ φορτικὸν διήγημα: cfr. Plut., *Col.* 1116f2. Sulla sanzione socratica e sul rapporto delle *Note* col testo di Temistio ritorneremo *infra* § 2.1.9.2.1.

<sup>7</sup> Iambl., *Vit. Pit.* 21, 95, 13 – 96, 12 K.: κατὰ γὰρ τὴν ὑφήγησιν αὐτοῦ ὧδε ἔπρασσον οἱ ὑπ' αὐτοῦ ὀδηγούμενοι. Τοὺς μὲν ἑωθινούς περιπάτους ἐποιοῦντο οἱ ἄνδρες οὗτοι κατὰ μόνας τε καὶ εἰς τοιοῦτους τόπους, ἐν οἷς συνέβαιεν ἡρεμίαν τε καὶ ἡσυχίαν εἶναι σύμμετρον, ὅπου τε ἱερά καὶ ἄλση καὶ ἄλλη τις θυμηδία. Ἔζοντο γὰρ δεῖν μὴ πρότερόν τι συντυγχάνειν, πρὶν ἢ τὴν ἰδίαν ψυχὴν καταστήσουσι καὶ συναρμόσονται τὴν διάνοιαν· ἀρμόδιον δὲ εἶναι τῆ καταστάσει τῆς διανοίας τὴν τοιαύτην ἡσυχίαν. Τὸ γὰρ εὐθὺς ἀναστάντας εἰς τοὺς ὄχλους ὠθεῖσθαι θορυβῶδες ὑπελήφεισαν. Διὸ δὴ πάντες οἱ Πυθαγόρειοι τοὺς ἱεροπρεπεστά τοὺς τόπους αἰεὶ ἐξελέγοντο.

<sup>8</sup> Sulla notorietà del costume pitagorico nella Tarda Antichità cfr. FOWDEN 1982, pp. 56-57.

<sup>9</sup> Sulla trattazione ermiana del luogo dell'Ilisso cfr. *infra* § 2.5. Il “luogo sacro alle Ninfe” era per antonomasia il τόπος del *Fedro*: cfr. Anon., *Proll.* 16, 42-48 W. Sull'importanza del “luogo sacro” nel Platonismo post-plotiniano cfr. FOWDEN 1982, pp. 52-53, il quale ricorda, tra l'altro, come Antonino, figlio di Sosipatra e discepolo di Edesio, «settled in a temple by the mouth of the Nile at Kanobos and gathered around himself a group of young men, enthusiasts for philosophy and the worship of the gods, and dedicated enemies of Christianity, whose triumph over the Egyptian Antoninos prophesied in the gloomiest termes»: cfr. Eunap., *VS.* 6, 9, 15, 2-5 G.; Lib., *Ep.* 1466 1, 1

ad aver influenzato Platone ovvero il Platonismo giambliceo ad aver colorato il Pitagorismo, è difficile dire: al contrario, possiamo affermare con sicurezza che un filosofo neoplatonico poteva facilmente scorgere nella cornice narrativa del *Fedro* quel culto per gli *holy sites* così profondamente sentito dalla propria religiosità<sup>10</sup>. Il legame tra la filosofia della tranquillità e della solitudine con il *Fedro* di Platone non è originale. Lo si desume, infatti, già dal *Περὶ ἡσυχίας* di Plutarco, di cui possediamo, grazie a Stobeo, un frammento. Ebbene, in esso si afferma che la tranquillità aiuta l'anima a rimettere le ali (πτεροφουόσιν), irrigandola quale un purissimo e limpidissimo torrente (τῷ διαυγεστάτῳ τε καὶ λειοτάτῳ ρεύματι)<sup>11</sup>. Ciò che, invece, è possibile affermare con sicurezza è che a quella pagina di Pitagorismo giambliceo è legata la pagina ermiana in discussione: del resto, come ci ricorda Steel, Ermia segue spesso Giamblico, ma non sempre lo cita<sup>12</sup>. Platone, infatti, nel *Fedro* parla soltanto di ἡσυχία, mentre Ermia menziona l'ἐρημία e l'ἡσυχία, proprio come Giamblico menziona ἡρεμία e ἡσυχία: anzi, come Giamblico afferma che l'ἡσυχία si confà alla preparazione del pensiero (κατάστασις τῆς διανοίας), così Ermia sostiene che solitudine e tranquillità sono, per così dire, nutrimento dell'anima che ricerca la bellezza intellegibile (τῆς τὸ νοητὸν κάλλος ζητούσης ψυχῆς τροφή τις ὡσανεὶ ἡ ἐρημία καὶ ἡσυχία)<sup>13</sup>. Inoltre, mentre nel *Fedro* è assente qualsiasi cenno ai frastuoni della folla, Ermia, invece, presenta il magnanimo che ricerca solitudine e tranquillità come un uomo che sprezza ὁ πλήθων ὄχλος καὶ οἱ πολιτικοὶ θόρυβοι, proprio come Giamblico afferma che i Pitagorici si tenevano ben lontani dalla folla (τοὺς ὄχλους), per evitarne i turbamenti (θορυβῶδες)<sup>14</sup>; e sono proprio i turbamenti (θόρυβοι) della folla a consentire il passaggio all'*Etica Nicomachea* e l'identificazione del Socrate pitagorico col magnanimo aristotelico.

---

– 3, 5. Il costume era, evidentemente, pitagorico, come dimostra Porfirio: οὕτως γὰρ καὶ τῶν πρόσθεν ἀκούομεν κλέα ἀνδρῶν, Πυθαγορείων τε καὶ σοφῶν· ὧν οἱ μὲν τὰ ἐρημότατα χωρία κατέκουν, οἱ δὲ καὶ τῶν πόλεων τὰ ἱερὰ καὶ τὰ ἄλση, ἐξ ὧν ἡ πᾶσα ἀπελήλαται τύρβη (*Abst.* 1, 36, 1-5 N.). La ricerca dell'ἡσυχία aveva, inoltre, ispirato la vita dei cosiddetti Padri del deserto, i quali, a partire dal IV secolo d. C., si ritirano nei deserti di Siria, Palestina ed Egitto per vivere in solitudine e tranquillità; cfr. BROWN 1971b, pp. 83-84, il quale sottolinea come la vicinanza di ἔρεμος e οἰκουμένη fosse *condicio sine qua non* per la nascita di comunità eremitiche, sempre sospese tra l'isolamento (ἔρεμος) e la civilizzazione (οἰκουμένη) – tra la florida città di Atene e la sua campagna sacra e deserta, potremmo dire.

<sup>10</sup> L'espressione è di ATHANASSIADI 1993, p. 7.

<sup>11</sup> Cfr. Plut., fr. 143, *apud* Stob., *Anth.* 4, 16, 18, 1-26.

<sup>12</sup> Cfr. STEEL 2006, p. 67, il quale parla di «prestiti impliciti».

<sup>13</sup> L'assenza di ἡσυχία era, secondo il *Timeo* di Platone, caratteristica del ricettacolo: cfr. Plat., *Tim.* 30a4.

<sup>14</sup> Cfr. Liban., *Ep.* 1466, in cui il celebre retore, rivolgendosi a Giamblico di Apamea, ne elogia la scelta di vivere in campagna, θορύβων ἔξω, in compagnia di Pitagora, Platone, Aristotele e del divino, omonimo, Giamblico.

Quando Ermia afferma che il magnanimo ricerca «il voto di uomini per virtù sincero», egli allude al passo in cui Aristotele presenta il magnanimo come un uomo che accoglie con misurato piacere gli onori importanti e «tributatigli dalle persone virtuose»<sup>15</sup>, mentre sprezza l'onore «che gli proviene da persone qualunque e per piccole cose»<sup>16</sup>. Lo stesso accostamento fra il magnanimo così caratterizzato e Socrate è compiuto, con parole pressoché identiche, da Temistio nella *Orazione 2*, indirizzata all'imperatore Costanzo:

«Dovrei dimenticare le parole con le quali Aristotele distingue l'alterigia dalla magnanimità? [...]. E dice che colui il quale si inorgoglisce per i clamori e gli applausi della folla<sup>17</sup>, e alza il sopracciglio perché ha profuso molto denaro per la gente nei teatri e negli ippodromi, è uno sciocco presuntuoso ed è preda di quella alterigia donde riceve la qualifica che si merita, mentre colui che disprezza i clamori e li considera poco diversi dal fragore dei flutti risonanti sulla spiaggia, ma tiene nella massima considerazione la stima disinteressata dei galantuomini per la sua virtù<sup>18</sup>, quest'uomo è veramente magnanimo e di sentimenti elevati. In effetti anche Socrate figlio di Sofronisco, che non tenne mai in alcun conto i furori o le lusinghe del popolo, era orgoglioso e lieto della testimonianza con la quale il dio<sup>19</sup> proclamò che egli vinceva per sapienza tutti gli uomini del suo tempo, e pensava di dover essere grato ad Apollo per il vaticinio e a Cherefonte per averlo interrogato»<sup>20</sup>.

È evidente che Temistio ed Ermia stanno utilizzando la stessa fonte, *in aggiunta ad* Aristotele. Se, infatti, la caratterizzazione del magnanimo proviene direttamente dall'*Etica Nicomachea*, la somiglianza di alcune formulazioni, segnalate in nota, e l'impiego di Socrate quale esemplificazione del magnanimo mostrano che i due autori stanno usando una fonte comune che ha rielaborato il materiale aristotelico. Per quanto la deduzione possa apparire alquanto ingenua, pure, Giamblico, a nostro

---

<sup>15</sup> Aristot., *EN*. 1124a6: ὑπὸ τῶν σπουδαίων. Cfr. Aristot., *EE*. 1232b4-9 (le traduzioni delle opere etiche di Aristotele appartengono a CAIANI 1996).

<sup>16</sup> Aristot., *EN*. 1124a10: τῆς δὲ παρὰ τῶν τυχόντων καὶ ἐπὶ μικροῖς.

<sup>17</sup> Themist., *Or.* 2, 27a7-8 S.-D.-N.: τὸν μὲν δὴ ἐπὶ δήμου θορύβοις καὶ κρότοις ἐξογκούμενόν τε; cfr. Herm., *In Phaedr.* 20, 24-25: ἐπὶ δήμῳ καὶ θορύβοις ἐξογκούμενος.

<sup>18</sup> Themist., *Or.* 2, 27b3-5 S.-D.-N.: ψῆφον δὲ ἀνδρῶν ἀγαθῶν ἀκολάκευτον ἐπ' ἀρετῇ περὶ πλείστου πάντων ποιούμενον; cfr. Herm., *In Phaedr.* 20, 26 – 21, 1: ζητῶν δὲ ψῆφον ἀνδρῶν ἐπ' ἀρετῇ ἀκολάκευτον.

<sup>19</sup> Themist., *Or.* 2, 27b8 S.-D.-N.: ἐκυδροῦτο δὲ καὶ ἐπεποιθεὶ τῇ τοῦ θεοῦ μαρτυρίᾳ; cfr. Herm., *In Phaedr.* 21, 2: ἐπεποιθεὶ καὶ ἐκυδροῦτο τῇ τοῦ θεοῦ μαρτυρίᾳ.

<sup>20</sup> Themist., *Or.* 2, 27a2-27c3 S.-D.-N. Il più recente orientamento della critica moderna vuole Temistio un Neoplatonico, contrariamente all'antica *communis opinio* che lo faceva un Peripatetico: per una sintesi della questione cfr. HADOT 2015, pp. 74-75. Sul Socrate di Temistio cfr. DE VITA 2013, pp. 39-47.



avviso, è il candidato principale quale *auctor*, insieme, di Temistio ed Ermia<sup>21</sup>: in effetti, Ermia usa sicuramente, come si visto, la *Vita pitagorica* per completare la sua presentazione di Socrate. Quanto a Temistio, egli fu, in qualche modo, in contatto con un ἀκουστής di Giamblico<sup>22</sup>, ma, in ogni caso, non è da escludere una circolazione delle orazioni di Temistio in Egitto, dacché, probabilmente, alcune di esse erano custodite nei κιβωτία di Sinesio, il quale soggiornò a Costantinopoli dal 399 al 402 d. C.: fu qui che il futuro vescovo di Tolemaide compose e recitò il *Sul regno e Storia egiziana*. Come ricorda Kennedy, poi, tra il 402 e il 405 d. C. Sinesio rimase ad Alessandria, prima del trasferimento a Cirene<sup>23</sup>.

La domanda da porsi è, allora, la seguente: quale necessità ha spinto Ermia – o la sua fonte, Giamblico – a combinare Pitagorismo e Aristotelismo in questo rispetto? Temistio, infatti, si limita a presentare Socrate quale *exemplum* di magnanimo, senza ulteriori aggiunte<sup>24</sup>. La risposta che si può tentare di dare a questo interrogativo fa sue le riflessioni di Asli Gocer sul concetto di ἡσυχία in Platone e di Loredano Cardullo sul concetto di σχολή in Aristotele.

In *Hesuchia, a Methaphysical Principle in Plato's Moral Psychology*, Gocer sostiene che, secondo Platone, non si può essere virtuosi senza la pratica della ἡσυχία: «*hesuchia echein* seems a necessary though not sufficient condition for virtue. On this view, although a calm condition alone cannot guarantee virtue without it one could not be virtuous at all»<sup>25</sup>. Ora, il discorso di Aristotele sul magnanimo è tutto incentrato esattamente sul possesso della virtù, in quanto la magnanimità stessa è «una sorta di ornamento delle virtù, poiché le rende più grandi e senza di loro non si manifesta»<sup>26</sup>. Ebbene, Ermia con la sua presentazione di Socrate quale magnanimo “pitagorico” sembra colmare, per così dire, la lacuna e integrare Aristotele con Platone con una torsione tipicamente neoplatonica, sostituendo, cioè, alla virtù aristotelica la virtù catartica, funzionale alla conoscenza dell'intelligibile. Il magnanimo è tale per il possesso della virtù, ma non può

<sup>21</sup> Circa la ricerca della fama da parte dell'uomo virtuoso cfr., ad esempio, Iambl., *Protr.* 99, 13-15 P.

<sup>22</sup> Cfr. Themist., *Or.* 23, 295b-c S.-D.-N.: Celso, secondo Garzya *ad loc.*, ovvero Eufrazio, secondo FOWDEN 1982, p. 44, n. 92. Secondo HADOT 2015, p. 77, il padre di Temistio, il filosofo Eugenio, potrebbe essere stato discepolo di Giamblico.

<sup>23</sup> Cfr. KENNEDY 1983, pp. 37-39.

<sup>24</sup> È possibile che questa identificazione sia fondata anche sul carattere “sdegnoso” che Aristotele riconosce proprio delle persone magnanime: cfr. Aristot., *EN.* 1124a20; *EE.* 1232a38-39.

<sup>25</sup> GOCER 1999, p. 24.

<sup>26</sup> Aristot., *EN.* 1124a1-3: ἔοικε μὲν οὖν ἡ μεγαλοψυχία οἷον κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν· μείζους γὰρ αὐτὰς ποιεῖ, καὶ οὐ γίνεται ἄνευ ἐκείνων. Cfr. Aristot., *EE.* 1232a35-38.

ottenere la virtù, neoplatonicamente intesa, se non ricerca ἐρημία e ἡσυχία sulla traccia di Pitagora, nella misura in cui esse sono necessario alimento all'anima che ricerca l'intelligibile. L'unione con il divino, infatti, avviene ἐν ἡρεμίας δυνάμεων, nella quiescenza delle facoltà dell'anima proiettate verso l'esterno, unificandosi all'uno in noi e, quindi, toccando τὸ ἐνικότατον, ché il simile è conosciuto dal simile<sup>27</sup>. Del resto, se è vero che già «dagli scritti etico-politici di Aristotele», secondo Cardullo, «si evince che la σχολή, assieme alla virtù, è indispensabile per l'acquisizione della felicità»<sup>28</sup>, l'operazione neoplatonica diviene più comprensibile, nella misura in cui alla σχολή aristotelica si sostituisce la pressoché corrispondente ἡσυχία platonico-pitagorica. Se questa ricostruzione è corretta, in questo passo del *Commento* saremmo di fronte a un saggio di sinfonia pitagorico-platonico-aristotelica, tratto peculiare, com'è noto, dell'esegesi giamblichea; e a riprova dell'incontro tra Pitagorismo ed etica aristotelica, ricordiamo come Giamblico avesse dedicato il libro V della *Summa*, secondo la ricostruzione di O'Meara, proprio alla pitagorizzazione dell'etica di Aristotele, vale a dire, alla correzione dell'etica aristotelica in senso pitagorico<sup>29</sup>. Non sarà un caso, allora, se nella stessa *Vita pitagorica*, la quale, come si è più volte ricordato, rappresenta un testo fondamentale per Ermia, si dica che Pitagora avesse esercitato la μετριοπάθεια e la μεσότης<sup>30</sup>, dal momento che Aristotele, nell'*Etica Eudemia* questa volta, aveva definito la magnanimità come una forma di μεσότης<sup>31</sup>: l'autorevolezza di Aristotele in materia etica, del resto, era stata esplicitamente riconosciuta dal maestro di Ermia, Siriano<sup>32</sup>.

Evidentemente, rimane arduo stabilire se questa esegesi fosse presente, in maniera esplicita, nel perduto *Commento al Fedro* di Giamblico ovvero se Ermia l'abbia autonomamente formulata a partire da materiale giambliceo: quel ch'è certo è che, ancora una volta, l'influenza del filosofo siro si dimostra determinante per un più compiuto apprezzamento del *Commento* di Ermia.

---

<sup>27</sup> Cfr. Procl., *TP.* 1, 3, p. 7, 19-24; p. 6, 17-21 S.-W.

<sup>28</sup> Cfr. CARDULLO 2017, p. 224.

<sup>29</sup> Cfr. O'MEARA 1989, pp. 89; 100. Sull'impostazione stessa d'ascendenza aristotelica della *Summa* giamblichea cfr. DALSGAARD LARSEN 1972, pp. 67-68; ROMANO 1983, p. 51.

<sup>30</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 27, 131, 8-9 K.: ἀσκήσαι δέ φασιν αὐτὸν καὶ τὰς μετριοπαθείας καὶ τὰς μεσότηας. Cfr. LAUTNER 2000, pp. 274-276.

<sup>31</sup> Cfr. Aristot., *EE.* 1233a8-9: δηλον ὅτι καὶ ἡ μεγαλοψυχία μεσότης ἂν εἴη. Sull'incontro tra etica aristotelica e Medioplatonismo cfr. LAUTNER 2000, p. 268, il quale non manca di sottolineare come molti testi della letteratura pitagorica fossero stati composti proprio nei primi secoli dell'Età Imperiale.

<sup>32</sup> Cfr. Syr., *In Metaph.* 80, 4-7 K.

2.1.8. *Socrate: un paradigma duttile.*

Una delle caratteristiche più singolari del *Commento* è la circostanza per cui la figura di Socrate sia presentata come paradigma o immagine di concetti filosofici diversi ed eterogenei. Poiché si tratta di nozioni distinte, e tuttavia simbolizzate in una sola figura, la definizione di “paradigma duttile” ci è apparsa la più adeguata. In altri termini, una delle strategie ermeneutiche, e didattiche, di Ermia è quella di servirsi di Socrate per immortalare, per dare concretezza a una serie di nozioni filosofiche. Michael Griffin ha parlato, in riferimento al simile trattamento della figura di Socrate da parte di Proclo e Olimpiodoro, di un processo di ipostatizzazione di Socrate<sup>1</sup>, ma dalla sua analisi è rimasto escluso il *Commento al Fedro*, dove pure, come vedremo, questo fenomeno è particolarmente accentuato<sup>2</sup>. In questo paragrafo, allora, passeremo in rassegna i concetti filosofici significati da Socrate nel libro I del *Commento*.

Innanzitutto, è utile chiarire in anticipo il motivo per il quale l’Alessandrino sia interessato a presentare Socrate da angolature ermeneutiche diverse. Ebbene, la ragione appare essere strettamente didattica: giocando con la figura di Socrate e, in particolare, con rapporto fra Socrate, da un lato, e Fedro e Lisia, dall’altro, Ermia è in grado di esporre sinteticamente il valore delle cinque facoltà conoscitive (δυνάμεις γνωστικαί) dell’anima (intelletto, pensiero discorsivo, opinione, immaginazione e percezione) e il rapporto intercorrente tra di esse.

Socrate è figura della δόξα ἐπιτυγχάνουσα, dell’opinione, cioè, che coglie nel segno il suo oggetto. Ermia spiega che l’opinione ha una duplice δύναμις, in base alla quale essa si distingue in δόξα ἐπιτυγχάνουσα e in δόξα ἀποτυγχάνουσα: la prima, di cui è εἰκὼν Socrate, è l’opinione che coglie nel segno, mentre la seconda, di cui è εἰκὼν Lisia, è l’opinione che fallisce nel suo tentativo di cogliere l’oggetto. La δόξα ἐπιτυγχάνουσα corrisponde all’opinione retta di cui Socrate discute con Menone. L’opinione retta si differenzia dalla scienza in quanto non è salda, ma, come le statue di Dedalo, vola via, se non viene tenuta stretta col laccio del

---

<sup>1</sup> Cfr. GRIFFIN 2014.

<sup>2</sup> Purtroppo superficiale è per noi la dichiarazione di TARRANT – BALTZLY 2018, pp. 490-491, secondo cui «[Ermia] does not interpret them [*scil.* i personaggi del *Fedro*] as symbols for metaphysical levels or entities of the kind that one may find in Proclus and Damascius. In Hermias’ commentary Socrates is not a symbol, but a benevolent human being intent upon leading Phaedrus’ soul upward». Gli autori, in effetti, rimandano in nota precisamente al contributo di Micheal Griffin.

ragionamento causale (αἰτίας λογισμῶ). Menone, infatti, aveva affermato che chi possiede scienza riesce sempre (ἀεὶ ἂν ἐπιτυχάνοι), chi, invece, opinione retta ora sì, ora no (τοτὲ μὲν ἂν τυγχάνοι, τοτὲ δ'οὔ). Socrate, tuttavia, lo corregge, affermando che chi ha opinione retta riesce sempre, *finché opina correttamente* (ἕωςπερ ὀρθὰ δοξάζοι): il vero discrimine tra scienza e opinione retta risiede, allora, nella stabilità e saldezza del loro possesso<sup>3</sup>. Ora, Ermia dice Socrate immagine dell'opinione che coglie nel segno nella misura in cui Socrate è τῶν πραγμάτων ἐπήβολος, vale a dire, in possesso degli oggetti opinati, il che gli consente di parlarne in modo assertivo e da una prospettiva universale<sup>4</sup>.

La qualifica dell'opinione, ἐπιτυχάνουσα, e quella di Socrate, ἐπήβολος, ricorrono fianco a fianco nelle *Questioni omeriche* di Porfirio dedicate all'*Odissea*. Porfirio spiega che la parola ἐπήβολος deriva dal verbo βάλλω, sinonimo di ἐπιτυχάνω (“colpisco nel segno”), da cui anche la parola βουλή (“consiglio”), in quanto il consiglio è, per così dire, una sorta di colpo scagliato (βολή); per questa ragione, quando Omero afferma *con il tuo consiglio fu presa la città di Priamo*, è come se avesse detto “grazie ai tuoi scudi o le tue frecce o i tuoi dardi”<sup>5</sup>. Se, a ogni modo, già Porfirio avesse canonizzato una distinzione tra δόξα ἐπιτυχάνουσα e δόξα ἀποτυχάνουσα, non è dato sapere da quanto resta dell'opera del filosofo di Tiro. Tuttavia, il punto interessante è che l'identificazione di Socrate con l'opinione retta permette a Ermia di esporre con incredibile abilità il rapporto fra tre facoltà dell'anima: opinione, immaginazione e percezione. Il ragionamento del commentatore, cioè, sfrutta magistralmente il rapporto intercorrente fra i tre personaggi del *Fedro* per presentare allo studente il rapporto fra le tre facoltà conoscitive dell'anima, il quale costituiva un problema filosofico arduo sin dai tempi di Platone e di Aristotele<sup>6</sup>. Vediamo in che modo Ermia affronta la questione, la quale, nella sua versione manualistica, compare per la prima volta nel capitolo 3

<sup>3</sup> Cfr. Plat., *Men.* 97b1-98a8.

<sup>4</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 21, 14-20.

<sup>5</sup> Cfr. Porph., *Ad Od.* 2, 318, 15-18 Schrader, il quale rimonta a Plat., *Crat.* 420b-c, dove Socrate raggruppa δόξα, τόξον, βουλή, βολή, τυγχάνω.

<sup>6</sup> Sul rapporto tra percezione, immaginazione e opinione in Platone cfr. Plat. *Tim.* 52 a; *Soph.* 264a-b; WATSON 1988, pp. 1-13. Per la critica rivolta a Platone da Aristotele cfr. Aristot., *An.* 3, 428a24-b14. In effetti, molto prima delle riformulazioni neoplatoniche, già il libro III del *De anima* aristotelico, dove è possibile rinvenire la trattazione più estesa sulla φαντασία, ha destato parecchio imbarazzo fra i critici moderni: cfr. WATSON 1988, p. 14, il quale, per parte sua, si dimostra, comunque, più ottimista circa la possibilità di riconoscere una maggiore *consistency* alla teorizzazione dello Stagirita.

del libro III del *De anima* aristotelico, un testo di cui Ermia teneva certamente ben conto.

Il punto di partenza è l'identificazione di Socrate con l'opinione, di Fedro con l'immaginazione e di Lisia con la percezione. Fedro rappresenta l'immaginazione – qui da intendersi come facoltà di figurarsi degli oggetti nella mente – dal momento che egli si allontana dal sensibile (esce, infatti, dalle mura di Atene per fare una passeggiata) e, nondimeno, trattiene con sé le impressioni della percezione (porta con sé, nascosto sotto il mantello nella mano sinistra, il libro di Lisia). Merita di essere rimarcata l'abilità esegetica del commentatore. La circostanza per cui Fedro lasci la città di Atene, portando, però, con sé il libro di Lisia, è usata da Ermia per significare la fenomenologia dell'immaginazione, la quale, pur non essendo congiunta alla percezione (Lisia/Atene), ne porta, purtuttavia, le tracce (libro di Lisia): la stretta relazione tra i personaggi, Lisia e Fedro, del dialogo platonico, insomma, viene sfruttata dal commentatore per rendere con un'immagine la relazione aristotelica tra percezione e immaginazione<sup>7</sup>. Ora, considerato che Socrate è più vicino a Fedro che a Lisia, se ne deduce che l'opinione è più affine all'immaginazione che alla percezione. Per comprendere questa relazione bisogna considerare i seguenti oggetti: le tre facoltà di opinione, immaginazione e percezione, l'oggetto percepito (τὸ προκείμενον), le impressioni lasciate dalla percezione (τὰ ἐναπομάγματα)<sup>8</sup>, il prodotto mentale dell'immaginazione (φάντασμα)<sup>9</sup> e il concetto dell'oggetto (λόγος). L'opinione può arrivare a un

<sup>7</sup> Cfr. Aristot., *An.* 3, 428b11-12: ἡ δὲ φαντασία κίνησίς τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι. Ermia, del resto, accoppia αἰσθησις e φαντασία anche in *In Phaedr.* 59, 1-5, dove, come abbiamo visto, egli afferma che sono entrambe da inibire per poter accogliere le illuminazioni divine.

<sup>8</sup> Come già insegnava Plotino, la percezione non è percezione di oggetti, bensì è ricettiva di impronte (τύπων ἀντιληπτικῆ) degli oggetti: cfr. Plot., *Enn.* 1, 1 [53], 7, 10-11 H.-S. La forma ermiana ἐναπόμαγμα è un *hapax* assoluto e, considerata la diffusione delle discussioni sulle facoltà conoscitive dell'anima, tanto più sorprendente; molto diffuso è, invece, il verbo ἐναπομάττειν, il quale, spesso, ha per oggetto l'anima. Nondimeno, il riferimento più prossimo che ci è dato rinvenire è un passo de *Quod omnis probus liber sit* dell'alessandrino Filone giudeo, in cui si afferma che le anime dei giovani ricevono le impressioni dei primi indelebili τύποι degli oggetti dell'immaginazione: αἱ τῶν νέων ψυχαὶ τοὺς πρώτους τῶν φαντασιῶν τύπους ἀνεξάλειπτους ἐναποματτόμεναι (15, 4-5). L'unica occorrenza del verbo nella letteratura neoplatonica a noi rimasta è un passo del commento di Porfirio agli *Armonici* di Tolomeo: καὶ ἔστι τὸ γινόμενον τοιοῦτον, ὥσπερ ἂν εἴ τις, ἀπὸ κοίτης γλυφῆς δακτυλίου ἐναποτυπωθέντος καὶ ἐναπομαχθείσης τῆς σφραγίδος μετεώρου, πάλιν αὐθις ἀπ' ἐκείνης τυπώσειεν εἰς ἑτέραν ὕλην τὴν σφραγίδα (14, 14-17). Quanto a Proclo, egli usa i termini τύπος, σχῆμα o μορφή per indicare le apparenze di un oggetto generate dalla fantasia: cfr. SHEPPARD 1995, p. 345. Sul concetto di φαντασία in Proclo cfr. CHITCHALINE 1994.

<sup>9</sup> Ermia non usa qui il sostantivo, bensì la forma participiale del verbo relativo: φαντασιούμενος, vale a dire, "creando un oggetto/una rappresentazione mentale", un φάντασμα, appunto. Del resto, nel libro II, Ermia dirà esplicitamente che la φαντασία è il luogo dei φαντάσματα: cfr. Herm., *In Phaedr.* 158, 6-7. Cfr. Procl., *In Tim.* 1, 395, 22-29 D.: καὶ μὴν καὶ ἡ φαντασία πολλὰ περὶ τὸ σῶμα παθήματα ἀπεργάζεται παρ' αὐτὴν μόνην τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν· ἡσχύνθη γὰρ τις φαντασθεὶς τὸ αἰσχρὸν καὶ ἐρυθρὸς ἐγένετο, καὶ ἐφοβήθη δεινοῦ τινοῦ ἔννοϊαν λαβῶν

concetto per mezzo dell'immaginazione, vale a dire, per mezzo di una fabbricazione mentale dell'oggetto. Tuttavia, la rappresentazione mentale si forma solo a seguito di una percezione sensibile, benché questa, poi, non debba essere necessariamente presente al momento della concezione di un λόγος da parte dell'opinione. Se ne deduce che come, se non vi fosse percezione, l'immaginazione non potrebbe collaborare con l'opinione all'apprensione di un concetto, così, se non ci fosse stato Lisia (percezione), non ci sarebbero stati nemmeno i discorsi di Socrate (opinione) rivolti a Fedro (immaginazione) – oppure, meglio, Fedro non avrebbe spinto Socrate a pronunciare i suoi καλοὶ λόγοι<sup>10</sup>. In questo modo, vale a dire, servendosi dei personaggi del dialogo, Ermia riesce a fornire un resoconto dei rapporti tra opinione, immaginazione e percezione di gran lunga più chiaro di quanto non faccia Proclo in diversi luoghi del suo *Commento al Timeo*. Ad esempio, il Diadoco afferma:

«Indeed in the case of sensation it is convicted of error by imagination, because of what it comes to know through experience involving inclusion or separation of what it itself purifies. And opinion convicts imagination of error, because the latter is accompanied by a mark and a form to which opinion itself is superior»<sup>11</sup>.

---

καὶ ὄχρὸν τὸ σῶμα ἀπέφηνε. καὶ τὰ μὲν πάθη περὶ τὸ σῶμα, αἴτιον δὲ τούτων τὸ φάντασμα, οὐκ ὄσσει καὶ μοχλείαις χρησάμενον, ἀλλὰ τῷ παρεῖναι μόνον ἐνεργῆσαν. Si tratta di un termine prettamente aristotelico (cfr. Aristot., *An.* 3, 428a1-3) e va inteso come un αἴσθημα ἄνευ ὕλης (cfr. Aristot., *An.* 3, 432a10-11): lo Stagirita afferma che l'attività del νοεῖν non è possibile ἄνευ φαντάσματος (cfr. Aristot., *Mem.* 449b31-450a1). Cfr. WATSON 1988, p. 27: «Phantasia must then be involved in the mutation of sense-perceptions into *phantasmata*, which are then available for the activity of the intellectual soul». Proclo si preoccupò di chiarirne il significato in *In Parm.* 893, 39 – 894, 12 C.

<sup>10</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 21, 21-31. Sul ruolo mediano della φαντασία in Plotino cfr. WARREN 1966. Nella complessa teorizzazione neoplatonica, l'immaginazione giocava anche un ruolo più importante e significativo, vale a dire, quello di riflettere in diversi contesti – matematica, geometria, linguistica – copie dei principî intellegibili, nella misura in cui essa non è esclusivamente legata alla percezione di un oggetto, bensì è capace di produrre anche quanto non è mai stato oggetto di percezione diretta: cfr. SHEPPARD 1995, pp. 347-348. Celeberrimo è, a questo proposito, un passo di Proclo, in cui il Diadoco afferma che l'anima proietta sull'immaginazione, come su uno specchio, i λόγοι delle figure e che l'immaginazione, ricevendo ἐν εἰδώλοις le impressioni degli enti presenti all'interno dell'anima (ἐμφάσεις τῶν ἔνδον ὄντων), induce l'anima a volgersi verso se stessa, per contemplare direttamente la perfezione interna dalla quale sono derivati la bellezza (κάλλος) e l'ordine (τάξις) delle immagini proiettate sull'immaginazione: cfr. Procl., *In Eucl.* 141, 2-19 F. Su questa duplice valenza della φαντασία cfr. SHEPPARD 1995, p. 349: «If we think of *phantasia* as a mirror which reflects images from the intellegible, it may be seen positively because although it deals in images these images reflect a higher world. If, however, like Plato in *Republic* 10 we turn the mirror outwards to the external world and think of *phantasia* as reflecting the images given in perception, then it will appear to a Platonist in a much less positive light». La teoria della διττῆ φαντασία (Philop., *In De an.* 15, 515, 12-13 H. attribuisce la dottrina a Plutarco di Atene, maestro di Siriano) – *two-fold phantasia* – è da considerarsi come l'originale, necessario apporto precipuamente neoplatonico in una cornice di pensiero per il resto decisamente aristotelica: cfr. WATSON 1988, pp. 96-97, 117, 123.

<sup>11</sup> Procl., *In Tim.* 1, 343, 7-10 D.: ἐπεὶ καὶ αἴσθησιν μὲν ἐλέγχει φαντασία, διότι μετὰ πάθους γινώσκει κατὰ σύγκρισιν ἢ διάκρισιν, ὧν αὐτὴ καθαρῶς δόξα δὲ φαντασίαν, διότι μετὰ τύπου καὶ μορφῆς, ὧν αὐτὴ κρείττων.

Sostituendo i personaggi del *Fedro* ai concetti astratti delle affermazioni procliane, possiamo sostenere che Lisia (percezione) è inferiore a Fedro (immaginazione), il quale, a sua volta, recante com'è delle impressioni (*In Phaedr.*: ἐπανομάγματα; *In Tim.*: τύπος καὶ μορφή), è inferiore a Socrate (opinione): del resto, il primo discorso di Socrate è, come abbiamo visto, una confutazione catartica del discorso di Lisia (*In Phaedr.*: εἰς ἔλεγχον τοῦ ῥήτορος *et al.*; *In Tim.*: ἐλέγχει). Inoltre, come nel discorso procliano la gerarchia percezione-immaginazione-opinione è segnata da un grado crescente di immaterialità, allo stesso modo nel *Commento* di Ermia Lisia, Fedro e Socrate sono caratterizzati da un grado crescente di distacco dal materiale. Ancora, Proclo afferma che l'immaginazione è la parte più alta della vita irrazionale e che l'opinione è la parte più bassa della vita razionale: grazie alla loro congiunzione, la vita irrazionale può ricevere le potenze della vita razionale<sup>12</sup>. Sostituendo nuovamente ai tre concetti i tre personaggi, ne segue che Lisia viene riempito dalle forze dell'anima razionale grazie all'unione (*In Phaedr.*: ἔνωσις; *In Tim.*: συνάπτουσιν ἀλλήλαις) di Fedro e Socrate: come abbiamo visto, infatti, Socrate per mezzo di Fedro tenterà di beneficiare anche Lisia<sup>13</sup>. Infine, come Proclo afferma che, per conoscere, noi uomini abbiamo bisogno, a riprova della nostra debolezza, sia dell'immaginazione sia della percezione sia degli organi di senso<sup>14</sup>, così Ermia conclude che, per avere i discorsi di Socrate, erano necessari sia Fedro (immaginazione) sia Lisia (percezione)<sup>15</sup>. Del resto, simbolizzando ciascuna capacità dell'anima con un personaggio ben determinato, risulta assai più agevole tirare quella linea di demarcazione fra le tre δυνάμεις che, altrimenti, sarebbe difficile tracciare basandosi unicamente su una concettualizzazione teorica delle stesse, come ha ben dimostrato l'analisi di Lautner<sup>16</sup>: l'intento pedagogico dell'esegesi ermiana, quindi, trova ampiamente la sua ragion d'essere. Pensiamo,

<sup>12</sup> Cfr. Procl., *In Tim.* 3, 286, 29 – 287, 1 D.: ἔστι γὰρ βᾶσις μὲν τῆς λογικῆς ζωῆς ἡ δόξα, κορυφή δὲ ἡ φαντασία τῆς δευτέρας, καὶ συνάπτουσιν ἀλλήλαις ἢ τε δόξα καὶ ἡ φαντασία καὶ πληροῦται δυνάμεων ἡ δευτέρα παρὰ τῆς κρείττονος. Anche secondo Ermia τὸ δοξαστικὸν rappresenta la parte più bassa dell'anima razionale: cfr. Herm., *In Phaedr.* 55, 32 (τὸ γὰρ δοξαστικὸν τὸ πεζότατόν ἐστι τῆς λογικῆς [*scil.* ψυχῆς]).

<sup>13</sup> Cfr. *supra* § 2.1.4.

<sup>14</sup> Cfr. Procl., *In Tim.* 1, 352, 29-32 D.: παρὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν γίνεται τὸ μὴ ἀκριβὲς ἐν τῇ θεωρίᾳ τῶν τοῦ ὄντος εἰκόνων· δεόμεθα γὰρ καὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως καὶ ὀργάνων ἄλλων τῶν πολλῶν πρὸς τὴν γνῶσιν.

<sup>15</sup> Le formulazioni di Ermia, insomma, si rivelano assai solidali a quelle di Proclo contenute nel *Commento al Timeo*, piuttosto che a quelle presenti nelle *Dissertazioni sulla Repubblica*. In effetti, come dimostrato da Lautner, Proclo sembra fornire due visioni leggermente diverse circa le tre facoltà conoscitive nelle due opere di commento, a motivo, probabilmente, del differente approccio ermeneutico col quale egli si misura con la questione: per maggiori approfondimenti cfr. LAUTNER 2002, pp. 266-268.

<sup>16</sup> Cfr. LAUTNER 2002, p. 257.

ad esempio, allo stato intermedio dell'immaginazione, a metà tra percezione e opinione, il quale viene raffigurato in maniera davvero icastica dalla posizione di Fedro, conteso fra Lisia e Socrate. Non a caso, Simplicio ovvero Prisciano concluderà il suo commento a *An.* 3, 428a24-28 col seguente rimarco: μέση γὰρ καὶ ἡ φαντασία αἰσθήσεώς τε καὶ δόξης<sup>17</sup>.

Tuttavia, considerata la premessa fatta da Ermia a questa spiegazione, cioè che l'opinione è una facoltà conoscitiva mediana dell'anima<sup>18</sup>, c'era da aspettarsi che a Socrate sarebbe stato infine attribuito il ruolo di una facoltà superiore dell'anima: e, in effetti, Socrate viene successivamente equiparato all'intelletto (νοῦς)<sup>19</sup>.

Un semplice scambio di ruoli è sufficiente per un cambiamento di prospettiva ermeneutica. Così, se si attribuisce a Lisia il ruolo dell'opinione, allora il retore impersonerà l'opinione errata (δόξα διημαρτημένη), mentre Fedro il pensiero discorsivo (διάνοια) e Socrate l'intelletto (νοῦς). Il passo è notevole e merita di essere riportato:

«E così [va detto], se è vero che Socrate è immagine dell'opinione. Se, invece, [lo fosse] Lisia, certo [lo sarebbe] di quella sbagliata, Fedro lo sarebbe del pensiero discorsivo e Socrate dell'intelletto; quello [*scil.* Fedro] in quanto inferisce l'oggetto della ricerca sulla base del libro e in quanto va a passeggiare *fuori le mura* [ἔξω] (l'inganno circa le realtà oggetto di percezione), poiché il linguaggio allude alla natura discorsiva [τὴν διέξοδον] del sillogismo e al carattere sequenziale dei suoi elementi. L'altro, invece, [*scil.* Socrate] a prescindere dal luogo in cui si trovi, sia esso esterno o interno alla dimensione sensibile, nondimeno si volge a se stesso»<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Ps. Simpl., *In De an.* 11, 212, 26-27 Hayduck. Trovando modo di conciliare Platone e Aristotele, Pseudo-Simplicio dirà che proprio a motivo della condizione intermedia della immaginazione, Platone ha definito la φαντασία una combinazione di δόξα e αἴσθησις: cfr. Ps. Simpl., *In De an.* 11, 290, 32-34 H. Cfr. WATSON 1988, p. 129: «This syncretism would have horrified Aristotle, but we must put it down to Platonic piety and not to misunderstanding».

<sup>18</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 21, 6: τούτων μέσον ἡ δόξα. Nella serie intelletto, pensiero discorsivo, opinione, immaginazione e percezione, l'opinione è intermedia tra intelletto e pensiero discorsivo, da un lato, e immaginazione e percezione, dall'altro; l'immaginazione, a sua volta, è intermedia tra opinione, da un lato, e percezione dell'altro.

<sup>19</sup> Si tratta di un aspetto ben individuato da GRIFFIN 2014, pp. 105-106, il quale ne trae la seguente conclusione: «[...] Socrates was viewed by Iamblichus and his successors as a target for imitation, a paradigm for *mimēsis*, both by the characters in the dialogue and by the reader of the dialogue – we are supposed to want to do as Socrates does – and although this means something a bit different for a Neoplatonist from what it means for many readers today, I think there is a sort of essential pedagogical intuition here that “Plato wants us to imitate” Socrates».

<sup>20</sup> Herm., *In Phaedr.* 21, 31 – 22, 7: Καὶ οὕτω μὲν εἶπερ ὁ Σωκράτης τῆς δόξης εἰκόν. Εἰ δὲ ὁ Λυσίας, πάντως δὲ γε τῆς διημαρτημένης, ὁ Φαῖδρος τῆς διανοίας ἂν εἶπεν καὶ ὁ Σωκράτης τοῦ νοῦ· ἐκεῖνος μὲν ὅτι διὰ μέσου συλλογίζεται τοῦ βιβλίου τὸ ζητούμενον καὶ ὅτι ἔξω τεύχευς (τῆς περι τὰ αἰσθητὰ ἀπάτης) πορεύεται, τὴν διέξοδον



Se, nel caso della precedente esegesi, Ermia aveva giocato con la materia (ὄλη) del dialogo – neoplatonicamente intesa nella forma dei πρόσωπα del dialogo –, adesso egli ne piega ai suoi fini didattici lo stile (λέξις): Fedro rappresenta la διάνοια in quanto egli va a passeggio fuori (ἔξω) le mura, il che simboleggia il carattere discorsivo (διέξοδος) del sillogismo. Ermia riesce, quindi, a inferire la natura discorsiva, simbolizzata da Fedro, dalla preposizione locativa ἔξω, connettendola all'infisso -εξο- dell'aggettivo διέξοδος<sup>21</sup>: tale espediente – è questo il punto principale – gli consente di spiegare ai discepoli con una succinta esegesi in cosa consista il pensiero discorsivo. La cura filologica verso il testo platonico si fa strumento efficace di didattica filosofica e, a nostro avviso, inverte la definizione paradigmatica del filosofo data da Sinesio di Cirene: «egli [*scil.* il filosofo ideale] avrà la conoscenza di un filologo, ma giudicherà ciascuno e tutto come filosofo»<sup>22</sup>. Da un punto di vista moderno, si tratta di un metodo molto simile a quello della parola-chiave<sup>23</sup>: secondo questo metodo, per ricordare un oggetto è utile servirsi di una parola oppure di un'immagine familiare, la quale, generando un processo di associazione, rievoca in noi l'oggetto da ricordare. Nel caso in questione, la parola ἔξω oppure la familiare immagine di Fedro a passeggio ἔξω τείχους permette allo studente di ricordare che la natura del sillogismo sia discorsiva e proposizionale (διέξοδος).

Ritornando, invece, a Socrate, l'interpretazione di Ermia, benché formulata con un lessico genuinamente neoplatonico, ha le sue radici nei dialoghi platonici, anzi, più precisamente, nell'unico testo non dialogico di Platone, l'*Apologia di Socrate*:

«D'altronde potrà risultare a tutti che per la vita intera mi sono comportato, nelle mie poche uscite pubbliche [δημοσία], esattamente come in privato [ιδία] e quale sono ora [ὁ αὐτὸς οὗτος]»<sup>24</sup>.

---

τοῦ συλλογισμοῦ καὶ τὸ δι' ἄλλου ἄλλο συμβαῖνον ὑποδηλούσης τῆς λέξεως· ὁ δὲ κἂν ὅπου ποτ' ἢ κἂν ἐκτὸς κἂν ἐντὸς τῶν αἰσθητῶν, ὁμοῦ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρεφόμενος.

<sup>21</sup> Il termine è tipicamente neoplatonico: cfr. Iambl., *Protr.* 5, 35, 21-21 P.; Syn., *Dion.* 8, 14-16 Terzaghi. Giamblico raccomanda di vivere secondo la guida dei procedimenti discorsivi dell'intelletto (αἱ διέξοδοι τοῦ νοῦ), mentre Sinesio definisce addirittura la scienza come procedimento discorsivo dell'intelletto (ἐπιστήμη δὲ νοῦ διέξοδος).

<sup>22</sup> Syn., *Dion.* 5, 13-14 T.: ἐπιστήσεται μὲν οὖν ὡς φιλόλογος, κρινεῖ δὲ ὡς φιλόσοφος ἕκαστόν τε καὶ πάντα.

<sup>23</sup> PRESSLEY – BORKOWSKI – SCHNEIDER 1987.

<sup>24</sup> Plat., *Ap.* 33a1-3: ἀλλ' ἐγὼ διὰ παντὸς τοῦ βίου δημοσία τε εἶ ποῦ τι ἔπραξα τοιοῦτος φανοῦμαι, καὶ ἰδία ὁ αὐτὸς οὗτος. Alla traduzione di G. Reale è stata qui preferita quella di SASSI 1994, in quanto essa rende meglio il valore

Alle due condizioni dell'*Apologia*, *ἰδίᾳ* e *δημοσίᾳ*, l'Alessandrino sostituisce la *lontananza da e la presenza nel sensibile* (ἐκτὸς κἂν ἐντὸς τῶν αἰσθητῶν), mentre esplica il sintagma ὁ αὐτὸς οὗτος con l'attitudine socratica a volgersi verso se stesso (πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρεφόμενος). È interessante sottolineare che, intendendo l'aggettivo *ἰδίον* con "ciò che è proprio", l'operazione neoplatonica acquista una maggiore verosimiglianza, dacché, come abbiamo visto, ciò che è proprio a Socrate è rimanere sempre legato ai principî e alle divinità a lui proprie, in quanto la vera patria dell'anima è il cosmo intellegibile. E, tuttavia, il punto cruciale è piuttosto rappresentato dal *πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφεσθαι*, nella misura in cui l'*Apologia* esaltava, invece, la virtù politica di Socrate: «senza fare mai a nessuno concessioni che contravvenissero alla giustizia, e meno che mai a quelli che i miei calunniatori dicono miei discepoli»<sup>25</sup>. La virtù socratica nel *Commento* è, invece, una virtù riflessiva, emula dell'attività dell'Intelletto ipostatico.

In effetti, Socrate è immagine dei tre distinti moti che la ragione attribuisce all'intelletto, vale a dire, del moto circolare, del moto a spirale e del moto in linea retta. Il *πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφεσθαι* corrisponde al moto circolare dell'intelletto<sup>26</sup>, nella misura in cui esso si limita a sfiorare le situazioni contingenti e transeunte: come, infatti, un cerchio piano non tocca la superficie in più di un sol punto, allo stesso modo l'intelletto non si mescolerà alle vicende politiche. Tuttavia, l'attività socratica è un'attività relazionale *qua* evergetica, ragion per cui il commentatore non poteva limitarne la potenza all'autoriflessività, bensì doveva presentarla anche nel suo darsi all'altro da sé; è questo il motivo per cui Socrate è immagine anche del moto a spirale e del moto in linea retta. La *κίνησις ἑλικοειδῆ* si risolve nel darsi dell'intelletto al pensiero discorsivo, di cui si fa guida per condurlo all'autentica condizione conoscitiva. Tale rapporto è esplicito dalla relazione fra Socrate e Fedro: non appena Socrate (*νοῦς*) afferra e beneficia Fedro (*διάνοια*), il giovane prende a volgersi verso se stesso. Infine, Socrate è immagine del moto in linea retta nella misura in cui pure si occupa del pensiero discorsivo, ma non più considerandolo in se stesso, bensì prendendone in esame gli oggetti: al pensiero

---

forte del sintagma ὁ αὐτὸς οὗτος, che Reale rende con «un uomo di questo tipo». Su questo passo cfr. GOCER 1999, p. 25.

<sup>25</sup> Plat., *Ap.* 33a3-5: οὐδενὶ πάποτε συγχωρήσας οὐδὲν παρὰ τὸ δίκαιον οὔτε ἄλλω οὔτε τούτων οὐδενὶ οὖς δὴ διαβάλλοντες ἐμέ φασιν ἐμοὺς μαθητὰς εἶναι.

<sup>26</sup> Il cerchio era considerato dai Neoplatonici la primigenia, la più semplice e la più perfetta delle figure geometriche, distinguendosi, in particolare, per omogeneità e identità: cfr. Procl., *In Eucl.* 146, 24 – 147, 3 F.

discorsivo, cioè, l'intelletto offre le proprie premesse immediate, di modo che esso possa comprendere se l'opinione è corretta o falsa. Questa dinamica è, ancora una volta, simbolizzata dal rapporto fra Socrate, Fedro e Lisia: Socrate (intelletto secondo il moto in linea retta) non si rivolge direttamente a Fedro (pensiero discorsivo), ma discute della tesi di Lisia (oggetto del pensiero discorsivo/Fedro) al cospetto di Fedro (pensiero discorsivo). Bisogna, quindi, immaginare una vera e propria corte di tribunale in cui l'accusa è l'intelletto (Socrate), gli imputati sono i λόγοι (oggetti del pensiero discorsivo) dell'opinione (Lisia), il giudice è il pensiero discorsivo (Fedro) e i testimoni sono le premesse immediate dell'intelletto (i discorsi di Socrate)<sup>27</sup>: Ermia, infatti, impiega precisamente la formula κινεῖν τοὺς λόγους per significare l'accusa rivolta da Socrate alle parole di Lisia e nel *Codice giustiniano* κινεῖν δίκην è formula tecnica per "intentare causa"<sup>28</sup>.

Crediamo che quest'ultima presentazione di Socrate sia da leggere insieme a una riflessione di Aristotele, contenuta nel libro III de *De anima*. Qui si afferma, infatti, che una qualsiasi valutazione concernente un giudizio di verità o falsità circa un qualsiasi oggetto non può che avvenire in una sintesi di concetti eterogenei. Anche la semplice affermazione "il bianco non è bianco" implica, infatti, la sintesi dei concetti di "bianco" e "non bianco": secondo Aristotele, tale sintesi è operata dal νοῦς<sup>29</sup>. Ora, Socrate, col suo primo discorso, confuta Lisia, dimostrando la falsità della sua tesi<sup>30</sup> e operando, aristotelicamente, una sintesi di concetti. Si comporta, cioè, come l'intelletto aristotelico e, tuttavia, proprio perché opera una sintesi discriminante, non poteva essere considerato, in questa congiuntura, un intelletto puro alla maniera neoplatonica: ecco, allora, che Ermia presenta la

<sup>27</sup> Allo stesso modo, Socrate mette su con le parole una assemblea cittadina, portandola sotto gli occhi di Alcibiade, aspirante dominatore di assemblee: cfr. Procl., *In Alc. 1* 186, 4-10 W.

<sup>28</sup> Cfr. *Cod. Iust.* 1, 33, 5; 4, 20, 13 *et al.* Anche il costrutto ἐπὶ τῆς διανοίας, ὡς ἐνταῦθα ἐπὶ τοῦ Φαίδρου richiama le espressioni ἐπὶ μαρτύρων (cfr., ad esempio, Antipho, *Tetr. 1*, 3, 8) e ἐπὶ τοῦ δικαστηρίου (cfr., ad esempio, Demosth., *Contra Aph.* 16, 4 *et al.*, Is., *De Dicaiog.* 1, 2 *et al.*). Cfr. Herm., *In Phaedr.* 22, 8-21: Τριττὴν γοῦν κίνησιν δίδωσιν ὁ λόγος τῷ νῷ, τὴν κυκλικὴν, τὴν ἑλικοειδῆ, καὶ τὴν κατ'εὐθύ· τὴν μὲν κυκλικὴν ὅτε πρὸς ἑαυτὸν καθ'ἑαυτὸν ἐπιστρέφεται καὶ ἀκροθιγῶς τῶν ὑποκειμένων ἐπιδράττεται ὥσπερ κύκλος ἐπίπεδος· ὡς γὰρ ἐκεῖνος κατὰ πλείονα ἢ ἐν σημείον οὐκ ἂν ἄψεται, οὕτω νοῦς πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφόμενος οὐκ ἂν τοῖς πολιτικοῖς καλινθηθήσεται πράγμασιν· ἑλικοειδῆ δὲ ὅτε τῇ διανοίᾳ ἐφήσι καὶ ταύτην ἀνάγει πρὸς τὴν ἀληθῆ ἔξιν, ὡς ὁ Σωκράτης τὸν Φαίδρον· εὐθυφορούμενος γὰρ συντόμως πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφεται· κατ'εὐθὺ δὲ ὅτε συνάγει καὶ τὴν δόξαν οὐ πρὸς ἐκείνην ἀλλὰ περὶ τὰ ἐκείνης ἀναστρέφόμενος, ὥσπερ ἐνταῦθα ὁ Σωκράτης περὶ Λυσίου λέγει κινῶν τοὺς λόγους αὐτοῦ καὶ τὰ ἀσυλλόγιστα συμπεράσματα ἐπὶ τῆς διανοίας, ὡς ἐνταῦθα ἐπὶ τοῦ Φαίδρου, ἵνα ταῖς ἀμέσοις προτάσεσι πρὸς ἃς ὁ νοῦς ἀφορᾷ χρήσηται ἢ διάνοια πρὸς τὸ τῆς δόξης συμπέρασμα καὶ γνωσθῆ εἰ καλῶς ἢ καὶ ἡπατημένως δεδόξακε.

<sup>29</sup> Cfr. Aristot., *An.* 3, 430b1-6.

<sup>30</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 22, 20-21: γνωσθῆ εἰ καλῶς ἢ καὶ ἡπατημένως δεδόξακε. Come abbiamo già visto, l'ἔλεγχος è la catarsi della ψευδοδοξία dell'anima: cfr. *supra* § 2.1.4.

funzione di Socrate in rapporto al discorso di Lisia come quella dell'intelletto, sì, ma nella sua declinazione secondo il moto in linea retta.

Soprattutto, l'esegesi fin qui illustrata illumina la distinzione giamblichea tra anime pure, anime di secondo livello e anime di terzo livello. Socrate, proprio come l'anima incontaminata di *Myst.* 5, 18, è espressione del νοῦς e si distingue dalle anime intermedie, oscillanti tra il πρακτικὸς λογισμὸς – al quale, solo, si limitano le anime di terza classe rappresentate da Lisia, immagine della δόξα nelle parole di Ermia –, e il καθαρὸς νοῦς – al quale, solo, si limitano le anime di prima classe rappresentate da Socrate, immagine del νοῦς ancora secondo Ermia:

«Certains, intermédiaires entre ces deux groupes, se portent vers ce qui est au milieu entre la nature e l'intellect pur, et les uns suivent l'un et l'autre, les autres mènent une vie qui est un mélange des deux, d'autres enfin se détachent des [biens] inférieurs pour se transporter vers les supérieurs»<sup>31</sup>.

Ancora nel *De mysteriis*, Giamblico, esplicitando il significato simbolico del loto egizio, spiega che tanto le foglie quanto i frutti del loto hanno forma rotonda (κυκλοτερῆ) qua simboli dell'unico movimento (μία κίνησις) davvero proprio all'attività dell'intelletto: il moto κατὰ κύκλον<sup>32</sup>.

Giunti a questo punto, vale la pena introdurre nella discussione una considerazione di Proclo, tratta dal *Commento al libro I degli Elementi di Euclide*. Il Diadoco ateniese vi afferma che, se volessimo dividere il cosmo in cielo e mondo del divenire, dovremmo attribuire al cielo il cerchio e al mondo del divenire la linea retta, in virtù del fatto che è per attrazione al moto circolare del cielo che la linea retta dei processi e dei fenomeni del divenire sono ricondotti a se stessi, in orbita circolare, muovendo dall'instabilità all'ordine celeste. E ancora, se volessimo dividere gli incorporei in anima e intelletto, dovremmo attribuire la linea retta alla prima e il cerchio al secondo, nella misura in cui l'anima nel rivolgersi all'intelletto (κατὰ τὴν πρὸς νοῦν ἐπιστροφήν) compie una traiettoria circolare<sup>33</sup>. Ebbene,

<sup>31</sup> Iambl., *Myst.* 5, 18, p. 224, 2-6 S.-S.-L.: Ἔνιοι δὲ μεταξύ τούτων φέρονται περὶ τὰ μέσα τῆς φύσεώς τε καὶ τοῦ καθαρῶν νοῦ, οἱ μὲν ἀμφοτέρω ἐφεπόμενοι, οἱ δὲ συμμικτόν τινα ἀπ'αὐτῶν ζῶην μετιόντες, οἱ δὲ ἀπολυόμενοι μὲν τῶν ὑποδεεστέρων ἐπὶ δὲ τὰ ἀμείνονα μεθιστάμενοι. Cfr. FINAMORE 1997, p. 171: «These are theurgists in training, Iamblichus' students, human beings who are still in need of aid (human and divine) to attain the pure state of a theurgist but who have recognized the need for and have availed themselves of spiritual guidance».

<sup>32</sup> Cfr. Iambl., *Myst.* 7, 2, p. 251, 1 – p. 252, 10 S.-S.-L.

<sup>33</sup> Cfr. Procl., *In Eucl.* 147, 8-20 F.: Εἰ μὲν γὰρ εἰς οὐρανὸν καὶ γένεσιν διαίροις τὸ πᾶν, τῷ μὲν οὐρανῷ τὸ κυκλικὸν εἶδος ἀποδώσεις, τῇ δὲ γενέσει τὸ εὐθύ. Καὶ γὰρ ὅσον ἐστὶν ἐν τοῖς γενητοῖς κυκλικὸν ἐν τε ταῖς μεταβολαῖς καὶ

combinando le affermazioni di Ermia con quelle di Proclo, è possibile trarre una conclusione interessante circa la funzione di Socrate: nelle parole di Proclo non sono indicati il motivo per cui e le modalità con cui l'anima, rinunciando al moto rettilineo, compia l'ἐπιστροφὴ κατὰ κύκλον. Al contrario, Ermia afferma che tale conversione viene compiuta dall'anima allorché l'intelletto si muove verso di essa (in moto elicoidale), imprimendole il suo moto proprio (il moto circolare, di cui Proclo ed Ermia). La funzione unica e davvero divina di Socrate, quindi, sta nell'assolvere alla funzione dell'intelletto che porta a perfezione l'anima, ovvero, secondo l'analogia geometrica, imprime all'anima il suo moto circolare, in sostituzione del moto rettilineo<sup>34</sup>. Ora, se intendiamo la definizione ermiana circa il moto elicoidale dell'intelletto in riferimento all'intelletto personale di ciascun uomo – e, di conseguenza, anche di Fedro<sup>35</sup> –, allora Socrate figura come un vero e proprio *intelletto esterno* che mette in movimento circolare e, quindi, porta a perfezione l'anima di Fedro, il cui intelletto personale non è attivo o, quantomeno, è incapace, a causa dell'invischiamento di Fedro nel sensibile, di attivare il suo moto elicoidale<sup>36</sup>. Per Proclo, infatti, il centro dell'intelletto individuale, costituito dall'intelligibile fatto oggetto di tutte le attività intellettive, illumina il principio vitale dell'anima, la capacità semovente, la quale fa volgere l'anima verso l'intelletto stesso<sup>37</sup>. Il beneficio degli dèi all'umanità, per conseguenza, sta nell'aver inviato sulla Terra un intelletto “suppletivo”, Socrate, capace di rimediare alla deficienza dell'intelletto personale, portandolo a perfezione: ὁ γὰρ ἀτελῆς νοῦς ὑπὸ τοῦ τελείου ποδηγεῖται<sup>38</sup>. Questa ricostruzione è in accordo con la teoria di Giamblico inerente al graduale processo di acquisizione delle facoltà spirituali da

---

τοῖς σχήμασιν, ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καθήκει. Διὰ γὰρ τὴν ἐκείνου κυκλοφορίαν ἢ γένεσις ἀνακυκλεῖται πρὸς ἑαυτὴν καὶ τὴν ἀνίδρυτον παράλλαξιν εἰς τεταγμένην ἀνάγει περίοδον, – εἰ δὲ εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν τὰ ἀσώματα διακρίνοισι, νοερὸν μὲν ἂν εἴποις εἶναι τὸν κύκλον, ψυχικὸν δὲ τὸ εὐθύ. Διὸ καὶ ἡ ψυχὴ κατὰ τὴν πρὸς νοῦν ἐπιστροφὴν κατὰ κύκλον περιάγεσθαι λέγεται. Καὶ ὅπερ ἡ γένεσις πρὸς τὸν οὐρανόν, τοῦτο ἡ ψυχὴ πρὸς τὸν νοῦν.

<sup>34</sup> Si tratta di un processo intrinsecamente erotico, nella misura in cui genera unione e sintesi: cfr. AMBURY 2014.

<sup>35</sup> Πᾶς νοῦς in Procl., *In Eucl.* 148, 20 F.; μερικὸς νοῦς in Procl., *In Parm.* 628, 19-20 C., al quale è assomigliato Socrate.

<sup>36</sup> Vale la pena ricordare cosa dirà Olimpiodoro di Socrate e Alcibiade in *In Alc. I*, 39, 4-5 W.: ἐνεργεῖα δὲ ἐστὶν ὁ Σωκράτης, δυνάμει δὲ ὁ Αλκιβιάδης.

<sup>37</sup> Cfr. Procl., *In Eucl.* 148, 20 – 149, 2 F.: Πᾶς γὰρ νοῦς καὶ τὸ νοητὸν ἑαυτῷ προτείνει, καὶ τοῦτο μὲν ὡς κέντρον ἐστὶν τῷ νῷ, ὁ δὲ νοῦς συνέχει περὶ αὐτὸ καὶ ἐρᾷ καὶ ἐνίξεται πρὸς αὐτὸ ταῖς νοεραῖς ὅλαις πανταχόθεν ἐνεργεῖαις. Ταῖς δὲ ψυχαῖς ἐπιλάμπει τὸ αὐτόζωον, τὸ αὐτοκίνητον, τὸ πρὸς νοῦν ἐστράφθαι καὶ περιχορεῦειν τὸν νοῦν, τὸ ἀποκαθίστασθαι κατὰ τὰς οἰκείας περιόδους ἀνελιπτούσας τοῦ νοῦ τὴν ἀμέρειαν.

<sup>38</sup> Procl., *In Alc. I* 235, 10-11 W. Del resto, ancora Proclo presenta Socrate come un demone “suppletivo” per il giovane Alcibiade: cfr. Procl., *In Alc. I* 40, 15 – 41, 8 W.

parte degli uomini, un processo al quale Ermia stesso allude<sup>39</sup>. A questo proposito, Finamore afferma:

«in Iamblichus' schema these souls [*scil.* la maggior parte delle anime] have the intellectual component but have not actualized it. Indeed, in keeping with Iamblichus' stress of theurgy over philosophy, they cannot even know how to actualize it without help from the theurgists and (through them) from the gods»<sup>40</sup>.

Vorremmo, quindi, suggerire qui che, oltre ai teurghi, siano le anime pure e incontaminate, come quelle di Pitagora e Socrate – la cui attività è, non a caso, colorata di tinte iniziatiche –, ad assolvere a questa funzione: non crediamo, infatti, che esista una vera differenza fra le anime pure e i teurghi esercitanti la ritualità noetica. In quest'ottica si cala la presentazione di Socrate nella forma di intelletto suppletivo; secondo Proclo, in effetti, il cerchio perfeziona tutti i membri della sua serie e, soprattutto – se teniamo a mente l'esplicarsi dell'attività perfetta di Socrate –, esso lo fa in base all'ἐπιτηδειότης di ciascuno di essi<sup>41</sup>. Inoltre, il cerchio favorisce l'unione divina e permette agli dèi di rimanere saldi ai propri principî, senza allontanarsi dalla loro beatitudine: come abbiamo visto, Socrate – adesso equiparato da Ermia al moto circolare dell'intelletto – è sempre legato ai suoi principî appropriati e agli intellegibili, senza allontanarsi mai da se stesso<sup>42</sup>.

Rimane ancora da chiarire un aspetto. Per quale motivo Ermia fa ricorso all'immagine del moto circolare, del moto a spirale e del moto in linea retta per descrivere i moti dell'intelletto?

Ebbene, questa circostanza è dovuta alla particolare posizione occupata dalla geometria – e dall'aritmetica – nella filosofia neoplatonica e, più precisamente, nella filosofia post-giamblichea. Nella misura in cui la geometria contempla per sua essenza lo spazio e la quantità quali elementi suoi propri e nella misura in cui spazio e quantità sono concetti a noi più familiari e comprensibili, ecco che servirsi di essa per l'esposizione di realtà immateriali e davvero intellegibili si rivela essere un

---

<sup>39</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 55, 28 – 56, 4.

<sup>40</sup> FINAMORE 1997, p. 171, la cui opinione è ripresa con approvazione da MARTONE 2014, p. 262; cfr. Iamb., *Myst.* 5, 18, p. 223, 18-24 S.-S.-L.; Herm., *In Phaedr.* 172, 27-28.

<sup>41</sup> Cfr. Procl., *In Eucl.* 148, 7-10 F.

<sup>42</sup> Cfr. Procl., *In Eucl.* 148, 10-13 F.: τοῖς μὲν οὖν θεοῖς ἐπιστροφὴν καὶ ἔνωσιν παρέχεται πρὸς τὰς ἑαυτῶν αἰτίας καὶ τὸ μένειν ἐν ἑαυτοῖς καὶ μὴ ἐξίστασθαι τῆς οἰκείας μακαριότητος; cfr. Herm., *In Phaedr.* 15, 21-23: τὸ ἀεὶ τὸν Σωκράτην καὶ τὸν ἐπιστήμονα τῶν οἰκειῶν ἀρχῶν ἔχεσθαι καὶ τῶν νοητῶν, καὶ μὴ ἐξίστασθαι ἑαυτοῦ.

potente strumento didattico. In altre parole, dal momento che concepire l'intelletto e i suoi moti è operazione cognitiva tutt'altro che agevole per esseri non puramente immateriali come gli uomini, per facilitarne la comprensione il maestro platonico "materializza" i concetti intellegibili, attribuendo loro, per puri motivi pedagogici, una connotazione spazio-quantitativa. In questo modo, se l'autoriflessività dell'intelletto rappresenta un concetto ostico da digerire per uno studente, equiparare per analogia tale condizione a quella di un cerchio piano permette allo studente di avvicinarsi per approssimazione alla sua comprensione, fintantoché non è ancora in grado di coglierla nella sua purezza immateriale<sup>43</sup>. Ad esempio, per esprimere l'essenza dell'attività riflessiva dell'intelletto, Proclo afferma che la potenza circolare appartiene in modo particolare ai numeri 5 e 6, perché essi, procedendo, fanno ritorno a sé – le potenze del 5 e del 6, infatti, terminano sempre con il 5 e il 6 (5, 25, 125...; 6, 36, 216...): in questo modo, la moltiplicazione è immagine della processione (πρόοδος), mentre il terminare nella stessa cifra lo è del ritorno a sé (ἐπιστροφή)<sup>44</sup>. Similmente, passando dall'aritmetica alla geometria e, dunque, aggiungendo la dimensione spazio-quantitativa, il centro del cerchio piano è l'unità, le linee uguali che, da esso partendo, toccano la circonferenza sono le molteplici processioni, mentre la circonferenza rappresenta il ritorno verso il centro: unità, progressione e ritorno sono i modelli di centro, linea, circonferenza<sup>45</sup>. Se le cose stanno in questi termini, è possibile comprendere meglio anche la

<sup>43</sup> Così, ad esempio, Proclo accosta per analogia il cerchio al Limite (πέρας), alla Monade (μονάς) e, in generale, a tutti gli elementi che, nella serie degli opposti, possiedono la condizione migliore (ἀμείνων συστοιχία): cfr. Procl., *In Eucl.* 147, 3-5 F.

<sup>44</sup> Cfr. Procl., *In Eucl.* 150, 19 – 151, 3 F.: ἡ γὰρ πεμπτὰς καὶ ἡ ἑξὰς ἐκ πάντων τὴν κυκλικὴν ἐπιδείκνυνται δύναμιν ἐν τοῖς ἀφ' ἑαυτῶν προόδοις εἰς αὐτὰς πάλιν ἐπιστρεφόμεναι. πολλαπλασιαζόμεναι γὰρ εἰς αὐτὰς καταλήγουσι. Προόδου μὲν οὖν ὁ πολλαπλασιασμός εἰκῶν, εἰς πλῆθος ἐκτεινόμενος, ἐπιστροφῆς δὲ ἡ εἰς τὸ αὐτὸ κατάληξις εἶδος.

<sup>45</sup> Cfr. Procl., *In Eucl.* 153, 10-25 F.: Διόρισται οὖν ἐνταῦθα, τί μὲν ὁ κύκλος ἐστὶ, τί δὲ τὸ κέντρον καὶ ἡ ἐν τῷ κύκλῳ τιθεμένη περιφέρεια, τί δὲ τὸ ὅλον σχῆμα: πάλιν οὖν ἐκ τούτων εἰς τὴν τῶν παραδειγμάτων ἀναδράμωμεν θεωρίαν καὶ νοήσωμεν ἐν ἐκείνοις τὸ μὲν κέντρον ἑκασταχοῦ κατὰ τὴν ἐνιαίαν καὶ ἀμέριστον καὶ μόνιμον ὑπεροχὴν, τὰς δὲ ἀπὸ τοῦ κέντρου διαστάσεις τὰς ἀπὸ τοῦ ἐνὸς προόδους εἰς πλῆθος ἄπειρον κατὰ τὴν δύναμιν, τὴν δὲ περιφέρειαν τοῦ κύκλου κατὰ τὴν ἐπιστροφὴν τῶν προελθόντων τὴν ἐπὶ τὸ κέντρον, καθ' ἣν ἐλίσσεται τὰ πλῆθη τῶν δυνάμεων εἰς τὴν ἑαυτῶν ἔνωσιν καὶ πάντα εἰς ἐκείνην σπεύδει καὶ περὶ ἐκείνην ἐνεργεῖν ἐφίεται, καὶ ὡς περ ἐν τῷ κύκλῳ πάντα ἅμα ἐστὶ τὸ κέντρον, αἱ διαστάσεις, ἡ ἐκτὸς περιφέρεια, οὕτω δὴ καὶ ἐν ἐκείνοις οὐ τὰ μὲν προυπάρχει κατὰ χρόνον τὰ δὲ ἐπιγίνεται, ἀλλὰ ὁμοῦ μὲν πάντα, καὶ ἡ μονὴ καὶ ἡ πρόοδος καὶ ἡ ἐπιστροφή. Lo stesso accade anche, per riprendere un tema che ci siamo da poco lasciati alle spalle, per l'illustrazione dell'immateriale funzionamento della διττὴ φαντασία. Filopono, infatti, racconta che Plutarco di Atene si serviva di un καλὸν παράδειγμα per chiarire la sua dottrina: egli assomigliava l'immaginazione a un punto in cui convergono due linee, una proveniente dall'alto (l'intellegibile) e una proveniente dal basso (il sensibile), sicché essa può essere considerata o come il punto più basso a partire dall'intellegibile o come il punto più alto a partire dal sensibile, nella misura in cui essa, da un lato, raccoglie i dati del sensibile e, dall'altro, proietta nella molteplicità la semplicità dell'intellegibile (cfr. Philop., *In De an.* 15, 515, 20-28 H.).

### 2.1.8. Socrate: un paradigma duttile

paradigmaticità della figura di Socrate: l'incarnazione in Socrate di siffatte nozioni rappresenta un'ulteriore facilitazione e accorgimento didattico affinché lo studente possa cogliere in qualche modo le proprietà intellegibili.

In conclusione, da un punto di vista assiologico, abbiamo un primo livello occupato dall'intelletto immateriale e intellegibile, un secondo livello rappresentato dalla riduzione geometrica, in spazio e quantità, dell'intelletto, in sé fuori da ogni spazio e privo di qualsiasi quantità<sup>46</sup>, e, infine, un terzo livello rappresentato dall'incarnazione, ancor più materiale, in Socrate dell'intelletto, in sé assolutamente incorporeo (ontologia-geometria-fisica). Al contrario, mutando prospettiva, da un punto di vista didattico, al primo posto si trova la figura di Socrate, oggetto facile da cogliere, al secondo posto i concetti geometrici, più astratti di Socrate ma ancora facilmente intellegibili, e, infine, al terzo posto, l'intelletto, inesteso, immateriale e intellegibile (fisica-geometria-ontologia). E non vale neppure la pena ricordare come questa struttura di pensiero, primo per noi/primo per natura, sia, in ultima analisi, aristotelica.

### 2.1.9. Socrate, alter Christus.

L'analisi della figura di Socrate sin qui condotta restituisce la visione di uno sguardo miope, risultando, di conseguenza, parziale. Finora, infatti, la questione è stata affrontata *unicamente* da una prospettiva filosofica platonica, incurante del contesto storico in cui essa andrebbe, invece, calata. In una parola, l'analisi compiuta manca di considerare il complesso, etimologicamente inteso nel senso di *complexus*, tessuto insieme. Se la figura di Socrate ha assunto tra il IV e il V secolo d. C. i connotati sopra descritti, è perché essa doveva evidentemente convenire agli intellettuali di IV e V secolo d. C., in quanto rispondente alle loro sensibilità ed esigenze; del resto, è stato già sottolineato come la personalità di Socrate abbia assunto nel corso dell'Antichità caratteri diversi a seconda dell'epoca storica<sup>1</sup>. Pertanto, un più corretto, e consapevole, approccio ermeneutico, suggerito da P.

---

<sup>46</sup> A proposito del suddetto rapporto tra unità/procezione/ritorno e centro/linea/circonferenza, Procl., *In Eucl.* 153, 26 – 154, 3 F. scrive: διαφέρει δὲ ταῦτα ἐκείνων τῷ τὰ μὲν ἀδιαπέτως εἶναι καὶ ἀδιαστάτως, τὰ δὲ διηρημένως, ἀλλαγῶ μὲν τὸ κέντρον, ἀλλαγῶ δὲ τὰς ἐκ τοῦ κέντρου γραμμάς, ἀλλαγῶ δὲ τὴν ἐκτὸς περιφέρειαν τὸν κύκλον ὀρίζουσιν, ἐκεῖ δὲ ἐν ἐνὶ πάντα.

<sup>1</sup> Cfr. LONG 2011, p. 355; DE VITA 2013; LAYNE – TARRANT 2014, pp. 1-19; ROSKAM 2014, p. 22; BADY 2014, pp. 378-385. Tale circostanza è riflessa ugualmente nell'iconografia, in cui Socrate figura alternativamente come satiro lascivo, martire stoico, anziano saggio etc.: cfr. CHARALABOPOULOS 2007, p. 105. Evidentemente, tale considerazione è valida anche, e, forse, soprattutto, per il Socrate di Platone.



Hadot<sup>2</sup>, consisterà nel considerare non più soltanto una parte, bensì il tutto. Nel nostro caso particolare, si tratterà di rispondere a una domanda taciuta che, nondimeno, serpeggiava costantemente tra le pagine precedenti: *perché* Socrate è presentato come un'anima inviata sulla Terra, investita di una missione provvidenziale, finalizzata alla salvezza, alla purificazione e alla perfezione degli uomini?

Una prima risposta, corretta, ci sembra, ma non esaustiva, vorrebbe essere la seguente: Socrate è così caratterizzato perché da secoli era diffusa nella cultura pagana l'idea seducente dell'esistenza di entità superiori inviate sulla Terra per beneficiare l'umanità. E si penserà, ad esempio, a personaggi come Eracle, Asclepio, Attis etc<sup>3</sup>. Questa risposta è, senz'altro, corretta e, nondimeno, non completamente soddisfacente, per due ragioni almeno.

La prima consiste nella circostanza per cui una cosa è, ci sembra, che il Platonismo inglobi personaggi mitologici, come Eracle, Asclepio e Attis, in un sistema filosofico pronò a includere tra le sue fila tutto il patrimonio mitico greco, *lato sensu*, a ciascuno dei cui "eroi" esso assegna una posizione e una funzione precise. Un'altra cosa, invece, è ammantare di caratteri salvifici, divini, iniziatici, rivelatori, provvidenziali uomini come Pitagora, Socrate e persino Orfeo, il quale, benché personaggio leggendario, è, nondimeno, considerato da sempre depositario di una filosofia compiuta, per quanto misterica ed enigmatica; e così pure per il caso di Hermes Trismegisto. Del resto, all'interno della tassonomia giamblichea gli eroi appartengono alla categoria dei κρείττονα γένη, vale a dire, delle classi superiori, inferiori, certo, alle divinità *stricto sensu*, ma superiori, insieme ad arcangeli, angeli e dèmoni, a tutte le altre anime: tra queste ultime rientra anche quella di Socrate, rappresentante, a sua volta, della categoria delle anime pure. In quanto entità superiori, è facilmente comprensibile che a questi semidèi del mito fossero attribuite qualità superiori, funzioni superiori, su tutte, la salvezza e il beneficio dell'umanità. È per questa ragione che ci sembra molto più intrigante la ricerca riguardante l'origine e lo statuto delle anime pure, come quelle di Pitagora e Socrate. Insomma, in che modo e perché, secoli dopo la sua morte, Socrate, di cui si continuava a leggere nei *Dialoghi* platonici, nelle opere di Aristofane, Senofonte,

---

<sup>2</sup> Cfr. HADOT 1999, p. 17.

<sup>3</sup> Su cui cfr. *infra* § 2.1.9.2.3., n. 78.

Aristotele e forse in Λόγοι Σωκρατικοί ormai perduti, è stato effigiato in maniera simile a un eroe come Eracle, protagonista, invece, di poesie, inni, tragedie e commedie?<sup>4</sup>

Tuttavia, al di là di questa considerazione particolare, vi è un'altra ragione, di carattere più generale, per cui la suddetta risposta si rivela essere solo in parte soddisfacente: vale a dire, essa non fa altro che rimandare a monte il problema. Perché a partire dal III-IV secolo d. C. una *pletora* di personaggi, storici o mitologici che fossero, ha assunto siffatti caratteri salvifici?

Con maggiore audacia di O'Meara<sup>5</sup>, allora, crediamo che si debba indicare nel successo, politico e spirituale, del Cristianesimo il movente che ha spinto i filosofi della Tarda Antichità a forgiare personaggi, come Eracle, Asclepio e Attis, Orfeo, Pitagora e Socrate, così caratterizzati<sup>6</sup>.

È importante, in questo contesto, rivolgere lo sguardo anche all'iconografia. Pensiamo, ad esempio, al motivo che ha ispirato un certo filone, oramai ampiamente riconosciuto, della iconografia antica nel Vicino Oriente<sup>7</sup>, icasticamente rappresentato dal celebre mosaico di Socrate e i sei discepoli (IV d. C.), rinvenuto il secolo scorso ad Apamea sull'Oronte<sup>8</sup>: «[...] le regroupement symétrique des Sages autour de Socrate "récupère" l'image du Christ enseignant entouré de six de ses disciples, elle-même construite sur un schéma traditionnel dans l'art classique pour la figuration des Sept Sages»<sup>9</sup>. Abbiamo a che fare con un movimento non univoco, bensì duplice, nella misura in cui anche l'iconografia cristiana tende, nel corso dei secoli, a invadere il dominio filosofico, sforzandosi di presentare Cristo e i suoi discepoli come *il* filosofo e i suoi allievi. Non a caso, Thomas F. Mathews, in un fondamentale studio sulla figura di Cristo nell'iconografia antica, non ha mancato di ricordare precisamente il mosaico di Apamea summenzionato quale

---

<sup>4</sup> Ad Atene nel V secolo d. C. è attestata l'esistenza di un Σωκρατεῖον, un tempio in onore di Socrate: cfr. Marin., *Vit. Procl.* 10; MOTTA 2013b; MOTTA 2018, pp. 45-56.

<sup>5</sup> Cfr. O'MEARA 1989, pp. 213-215.

<sup>6</sup> Sulla ricezione cristiana di Orfeo cfr. il fondamentale lavoro di JOURDAN 2010; 2011.

<sup>7</sup> Cfr. BADY 2014, pp. 394-395.

<sup>8</sup> Cfr. HANFMANN 1951; BALTU 1995, pp. 265-267; CHARALABOPOULOS 2007, pp. 106-110. Sull'iconografia socratica cfr. GEIGER 2007.

<sup>9</sup> BALTU 1995, p. 279. Il mosaico in questione non rappresentava un pannello isolato, ma faceva parte di un complesso artistico: è interesse ricordare, a questo proposito, la suggestione, benché dal carattere di «pure hypothèse en l'absence d'un parallèle précis», di BALTU 1995, p. 267, secondo cui il contiguo mosaico, denominato Κάλλος, avrebbe compreso le personificazioni, oltre che di Κάλλος e [Χάρ]ις, di Δικαιοσύνη, Σοφροσύνη e Ἐπιστήμη secondo i dettami di Plat., *Phaedr.* 246d5-7. Per una diversa identificazione dei sei "discepoli" di Socrate cfr. HANFMANN 1951.

contraltare alla coeva iconografia cristiana<sup>10</sup>. Insomma, se Cristo è il maestro per antonomasia del gregge cristiano e se Socrate è il maestro per antonomasia del gregge filosofico, non v'è da meravigliarsi se le due figure antonomastiche si avvicinino, talvolta fin quasi a sfiorarsi, nell'iconografia, nella letteratura e nella filosofia tardoantica<sup>11</sup>. È, allora, importante, a nostro avviso, comprendere i motivi, le cause che, di volta in volta, hanno favorito o suggerito tale sovrapposizione, la quale, nondimeno, rimane, è bene sottolinearlo, sempre parziale e, in ultima analisi, irrimediabilmente forzata: è quanto intendiamo fare, di seguito, a proposito della figura di Socrate all'interno del *Commento al Fedro* di Ermia di Alessandria, nella convinzione che Ermia abbia inteso presentare Socrate come sommo filosofo in una maniera che potesse ricordare la figura di Cristo, in virtù di una comunanza dei loro caratteri, in un ambiente, come quello alessandrino, intriso di tradizione cristiana. In particolare, vorremmo costruire quest'ultima parte della nostra monografia socratica proponendo due momenti d'analisi.

In primo luogo, intendiamo mostrare, riprendendo passi precedentemente commentati e commentandone di nuovi, come nel testo di Ermia trovino spazio stilemi lessicali, da un lato, e strutture di pensiero, dall'altro, comuni, solidali, ammiccanti alla cultura cristiana, *pur in mancanza di un'influenza diretta*. Questa analisi preparerà il terreno per quella successiva, la quale presenterà, invece, la figura *complexa* di Socrate e sarà suggellata dallo studio di un caso preciso di *influenza diretta* del Cristianesimo alessandrino sul *Commento* riguardante precisamente il maestro di Platone: nella fattispecie, vedremo come gli scritti antiariani di Cirillo di Alessandria abbiano potuto influenzare il ritratto del Socrate ermiano. Se la nostra proposta fosse corretta, avremmo, altresì, ricavato una prova importante a favore della tesi per cui Ermia di Alessandria debba essere considerato

---

<sup>10</sup> Cfr. MATHEWS 2003, pp. 109-110, secondo cui l'"appropriazione" cristiana dell'aura filosofica sarebbe culminata nei mosaici della Basilica romana di Santa Pudenziana, portando così a termine un processo di lunga durata i cui prodromi sarebbero visibili già negli affreschi della catacomba di Santa Domitilla e della Via Anapo. Secondo l'autore, scopo ultimo dei Cristiani sarebbe stato quello di rivaleggiare e superare i loro avversari pagani anche nel dominio intellettuale: del resto, la produzione letteraria cristiana surclassò nettamente quella pagana in Età Tardoantica, almeno da un punto di vista quantitativo. Sulla figura di Orfeo nell'iconografia cristiana cfr. JOURDAN 2014.

<sup>11</sup> Un ambiguo accostamento fra una figura pagana, come Apollonio di Tiana, e Cristo era stato compiuto a cavallo tra il III e il IV da Sossiano Ierocle (discepolo di Porfirio?) nel suo *Λόγος φιλαλήθης πρὸς τοὺς Χριστιανούς*: cfr. ROMANO 1983, p. 14. Similmente, ricordiamo il coevo mosaico di Dioniso di Nea Paphos (Cipro), in cui Dioniso bambino, omaggiato dagli astanti, è raffigurato sul modello di Gesù bambino: cfr. ATHANASSIADI 2015, p. 203. Viceversa, ancora, l'icona copta raffigurante Maria nell'atto di allattare Cristo nacque su imitazione di Iside nell'atto di allattare Horus: cfr. BROWN 1971, p. 143; NOBLECOURT – ELOUARD 2004, p. 52.

una personalità filosofica a sé stante e non semplicemente un'ombra di Siriano. Certo, in questa direzione saranno necessarie nuove ricerche, da condursi soprattutto attraverso un'attenta traduzione del libro II del *Commento*. Eppure, se riuscissimo a persuadere, persuasi ciecamente noi stessi, dell'influenza sul *Commento* degli scritti di Cirillo in almeno un caso certo, ebbene, ne saremmo soddisfatti.

2.1.9.1. *Platonismo e Cristianesimo nel Commento di Ermia.*

Iniziamo col riprendere l'analisi dell'interpretazione φυσικῶς della domanda incipitaria del *Fedro*: dove vai e da dove vieni? Come abbiamo visto<sup>1</sup>, Socrate, secondo Ermia, era convinto che, benché Fedro fosse stato tratto in errore e avesse intrapreso un cammino penoso, nondimeno, era ancora possibile al giovane riguadagnare la pristina condizione, davvero adatta all'anima, in quanto la διαμαρτία era ancora recente. Questo processo consiste in una sorta di “ritorno all'indietro”: ἀναποδισμός. Baltzly e Share, che traducono il termine con “retrogression”, rimandano dubitativamente (“presumably”), sulla scorta di Bernard, al moto di retrogressione degli astri<sup>2</sup>. In effetti, l'ἀναποδισμός è uno dei moti degli astri osservati dagli antichi astrologi, come dimostrano Vettio Valente (II d. C.) ed Efestione Tebano (IV d. C.), e si oppone al προποδισμός, il moto di progressione degli astri. Il termine è molto ricorrente nella letteratura platonica (Nicomaco, Giamblico, Olimpiodoro, Damascio, Filopono), trovando posto sia nelle discussioni astronomiche che in quelle matematiche: Teone di Smirne, con una famosa definizione, definisce il numero come una progressione (προποδισμός) della molteplicità a partire dalla monade e una retrogressione (ἀναποδισμός) che si conclude nella monade<sup>3</sup>. È, quindi, possibile che il Socrate ermiano, assomigliando l'anima a un astro del cielo, ne indichi il ritorno alla condizione sua propria per mezzo della retrogressione astrale. Tuttavia, l'immagine sarebbe singolare e senza paralleli nella letteratura platonica, circostanza tanto più sorprendente dal momento che, come si è appena detto, di ἀναποδισμοί la letteratura platonica è ricca di esempi: in più, il termine non ricorre né nell'opera superstite di Siriano né in quella

---

<sup>1</sup> Cfr. *supra* § 2.1.6.

<sup>2</sup> Cfr. BALTZLY – SHARE 2018, p. 188, n. 137.

<sup>3</sup> Cfr. Theon., *Util. math.* 18, 3-5: ἀριθμός ἐστι σύστημα μονάδων, ἢ προποδισμὸς πλήθους ἀπὸ μονάδος ἀρχόμενος καὶ ἀναποδισμὸς εἰς μονάδα καταλήγων.

copiosa di Proclo. L'ipotesi che qui cautamente vorremmo avanzare è, allora, la seguente: Ermia forgia un'immagine pienamente intellegibile a filosofi platonici, ma, insieme, ammiccante al pubblico cristiano.

Questa ipotesi si basa sul fatto che il tema dell'ἀναποδισμός è presente nelle *Sacre Scritture*, in un passo del *Libro della Sapienza*, e, specificandosi nel tema del ritorno dalla morte, appare particolarmente affine al discorso ermiano:

«La nostra esistenza è il passare di un'ombra e non c'è ritorno [ἀναποδισμός] dalla nostra morte, perché il sigillo è posto e nessuno torna indietro»<sup>4</sup>.

Ad affermare che non vi sia ritorno dalla morte (ἀναποδισμός τῆς τελευτῆς) sono gli empî (1, 16: ἀσεβεῖς), i quali, però, secondo Salomone, erano in errore (2, 21: ἐπλανήθησαν); ebbene, Socrate – che, senza sforzo, si sarebbe potuto identificare con un empio pagano – sta dicendo a Fedro esattamente che vi è ritorno dalla morte spirituale, vale a dire, ritorno alla contemplazione dell'intellegibile. Del resto, al passo in questione del *Libro della Sapienza* allude Atanasio di Alessandria (IV d. C.), campione della lotta antiariana, o Pseudo-Atanasio, in una sua omelia, il che lascia credere che l'affermazione dell'"empio" godesse di una certa notorietà tra il IV e il V secolo d. C.<sup>5</sup>. D'altronde, vale la pena ricordare che, se si accetta l'identificazione degli oracoli ebraici (τὰ Ἑβραῖα λόγια) con il *Libro della Sapienza*, Eusebio considerava il *Libro della Sapienza* quale fonte della teologia trinitaria di Platone, ricavata dalla celeberrima *Lettera 2*<sup>6</sup>. Inoltre, in un'opera ancora di Atanasio, di sicura paternità questa volta, è possibile leggere un passo interessante per il nostro discorso.

L'Alessandrino spiega che dei mali, ἀμαρτία dell'anima, non è postulabile una causa sostanziale (αἰτία οὐδεμία), ma essi sono attribuibili a una trasgressione, a un allontanamento dell'anima (ἀποστροφή) dalle realtà migliori. Bisogna immaginare un auriga (ἡνίοχος) alla guida di alcuni cavalli (ἵπποι) in uno stadio: ebbene, costui, benché abbia un obiettivo da raggiungere (σκοπός), spesso corre in

<sup>4</sup> Sap. 2, 5: σκιᾶς γὰρ πάροδος ὁ καιρὸς ἡμῶν, καὶ οὐκ ἔστιν ἀναποδισμὸς τῆς τελευτῆς ἡμῶν, ὅτι κατεσφραγίσθη καὶ οὐδεὶς ἀναστρέφει.

<sup>5</sup> Cfr. Athanas., *Homilia in Illud: ite in Castellum* 1, 6, 1-2: οἷοι ἦσαν οἱ εἰπόντες: «ὀλίγος ἔστι καὶ λυπηρὸς ὁ βίος ἡμῶν καὶ οὐκ ἔστιν ἀναποδισμὸς τῆς τελευτῆς ἡμῶν. Su Atanasio di Alessandria (298 d. C. ca. – 373 d. C. ca.) cfr. MORESCHINI 2005, pp. 626-628; KANNENGISSER 2006, pp. 708-721; MORESCHINI 2013, pp. 721-725.

<sup>6</sup> Cfr. Eus., *Praep. Evang.* 11, 20, 1, 1 – 3, 6 Mras, su cui RAMELLI 2011, p. 46.

una direzione che lo porta lontano dal suo reale obiettivo, seguendo l'impeto dei cavalli e nella convinzione di non mancare il bersaglio. Allo stesso modo, l'anima, essendosi allontanata dal cammino che la conduce a Dio (ἀποστραφεῖσα τὴν πρὸς τὸν Θεὸν ὁδόν), si abbandona spesso all'impeto delle parti del corpo παρὰ τὸ πρέπον, pecca (ἀμαρτάνει), senza rendersi conto di aver deviato dalla retta via (οὐχ ὀρῶσα ὅτι πεπλάνηται τῆς ὁδοῦ)<sup>7</sup>. I punti in comune con Ermia sono numerosi: il motivo del cammino errato (*Gent.*: πεπλάνηται τῆς ὁδοῦ; *In Phaedr.*: ἐπὶ τῶν ὁδῶν ἢ ἐπὶ τῶν ἐτέρων τ[ρ]όπων [...] δυσχερεστέρων), il tema del peccato (*Gent.*: ἀμαρτάνει; *In Phaedr.*: διαμαρτία), il riferimento al τὸ πρέπον (*Gent.*: κατὰ τὸ πρέπον; *In Phaedr.*: ἀναποδισμόν πρὸς τὴν ὄντως ψυχῇ πρέπουσαν κατάστασιν), senza contare che l'immagine dell'auriga e dei cavalli in Atanasio sia una patente allusione al *Fedro* di Platone.

In questa circostanza ci teniamo a essere particolarmente chiari. È indubbio che Ermia avesse in mente il moto di retrogressione degli astri: tuttavia, forgiando un'immagine inedita per figurare il ritorno dell'anima dall'errore all'intelligibile, è possibile che egli stesse ammiccando al pubblico cristiano che, senza dubbio, faceva parte del suo uditorio<sup>8</sup>. Né rappresenterebbe circostanza inusuale il fatto che un filosofo platonico di V secolo d. C. avesse una qualche conoscenza della letteratura cristiana, dopo il primo ammaestramento di Luciano, Celso, Numenio, Amelio e, soprattutto, Porfirio e Giuliano<sup>9</sup>. Mark Edwards, ad esempio, riconosceva nell'episodio della discesa di Pitagora dal Monte Carmelo, descritta nella *Vita pitagorica* di Giamblico – testo, come si è visto, fondamentale per Ermia –, una chiara allusione alle vicende bibliche di Elia, Mosè e Cristo<sup>10</sup>. L'esempio di Edwards è tanto più calzante in quanto l'episodio del Monte Carmelo richiama parimenti, secondo lo studioso, l'*Inno omerico a Dioniso*: in altre parole, *l'allusione non può aver luogo in assenza di una comunanza ambivalente*<sup>11</sup>. Non bisogna, del resto, escludere *a priori*, a nostro avviso, una simile allusione anche da parte di

<sup>7</sup> Cfr. Athanas., *Gent.* 5, 10-26.

<sup>8</sup> Sull'attitudine di Giamblico ed Eunapio alle allusioni tacite ai Cristiani cfr. EDWARDS 1993, pp. 168-170.

<sup>9</sup> Sul rapporto tra Porfirio e il Cristianesimo, nonché sulla conoscenza scritturistica del filosofo di Tiro cfr. SELLEW 1989; MORESCHINI 2005, pp. 246-259; MORESCHINI 2013, pp. 79-104. DALSGAARD LARSEN 1972, p. 160 non esclude «la possibilité que Jamblique ait eu quelques connaissances de la pensée chrétienne».

<sup>10</sup> Cfr. EDWARDS 1993, p. 169. Sferzante è il giudizio sui Cristiani in Iambl., *Myst.* 3, 31, p. 179, 20 – p. 180, 27 S.-S.-L.

<sup>11</sup> Similmente, il resoconto di Olimpodoro, il quale racconterà che un φάσμα di Apollo si unì a Perittione, madre di Platone, e ammonì Aristone di non unirsi alla donna, «could be profitably compared with Matthew 1:25» (GRIFFIN 2015, p. 163, n. 17): cfr. Olymp., *In Alc.* 1 2, 21-24 W.

Ermia, in riferimento al celeberrimo episodio biblico della folgorazione di Paolo. Ermia, infatti, a proposito dell'origine della cecità di Omero, ci restituisce una rarissima tradizione, la quale è a noi altrimenti nota soltanto dalla *Vita sexta*, contenente un βίος Ὀμήρου:

«Altri raccontano che, mentre pascolava delle greggi nei pressi della tomba di Achille, [vi] depose diverse pelli e corone in onore dell'eroe, e lo pregò di mostrargli. L'eroe, allora, comparve, immerso nel bagliore della sua panoplia, e Omero, non riuscendo a sostenere la visione divina e il fulgore delle armi, ne fu accecato»<sup>12</sup>.

Perché, tra le innumerevoli storie circolanti sull'origine della cecità di Omero, Ermia ha scelto proprio questa, così rara? È certo possibile che il Platonico l'abbia selezionata perché, nel seguito dell'esegesi, la cecità sarà intesa come cecità al sensibile e visione dell'intelligibile, ovvero come una punizione per la preferenza accordata al sensibile, anziché all'intelligibile: la luce, poi, è sin da Plotino una marca peculiare della metafisica neoplatonica<sup>13</sup>. Tuttavia, *proprio perché* il fulgore accecante di Achille, quale causa della cecità di Omero, si prestava facilmente all'intellezione neoplatonica, questa ἱστορία poteva rilevarsi contemporaneamente funzionale all'allusione cristiana. In una *catena* agli *Atti degli Apostoli* si legge di come l'esegeta Ammonio di Alessandria (V d. C.) commentasse il sintagma paolino φῶς ἰκανόν, spiegando che esso equivale a πολὺ φῶς<sup>14</sup>: Paolo, non sopportando (ὁ Παῦλος μὴ ἐνεγκῶν = *In Phaedr.*: ὁ Ὀμηρος μὴ ἐνεγκῶν) il bagliore (τὴν αἰγλήν; *In Phaedr.*: τὴν θέαν καὶ τὴν λαμπηδόνα), fu privato della vista (ἀπελιθώθη τοὺς ὀφθαλμούς; *In Phaedr.*: ἐτυφλώθη). L'esegeta continua precisando che non si trattò soltanto della perdita degli occhi sensibili (αἰσθητοί), bensì, insieme, anche di quelli

<sup>12</sup> Herm., *In Phaedr.* 80, 3-7: οἱ δὲ ποιμαίνοντα παρὰ τῷ τάφῳ τοῦ Ἀχιλλέως πολλάς τινας καταβαλέσθαι εἰς τὸν ἦρω χοῶς καὶ στεφάνους, καὶ παρακαλεῖν αὐτὸν ὀφθῆναι αὐτῷ. Ὁ δὲ ἦρωσ ὤφθη μετὰ τῆς πανοπλίας λάμπων· καὶ ὁ Ὀμηρος μὴ ἐνεγκῶν τὴν θέαν καὶ τὴν λαμπηδόνα τῶν ὄπλων ἐτυφλώθη. Cfr. *Vit. Sext.* 45-51: τυφλωθῆναι δ' αὐτὸν οὕτω πως λέγουσιν· ἐλθόντα γὰρ ἐπὶ τὸν Ἀχιλλέως τάφον εὔξασθαι θεάσασθαι τὸν ἦρωα τοιοῦτον ὅποιος προῆλθεν ἐπὶ τὴν μάχην τοῖς δευτέροις ὄπλοις κεκοσμημένος· ὀφθέντος δ' αὐτῷ τοῦ Ἀχιλλέως τυφλωθῆναι τὸν Ὀμηρον ὑπὸ τῆς τῶν ὄπλων αὐγῆς, ἐλεθθέντα δ' ὑπὸ Θέτιδος καὶ Μουσῶν τιμηθῆναι πρὸς αὐτῶν τῆ ποιητικῆ.

<sup>13</sup> Il motivo dell'apparizione accecante della divinità armata è anche degli *Oracoli Caldaici*: cfr. *Orac.*, fr. 72 des Places.

<sup>14</sup> La *communis opinio* vuole che sia Procopio di Gaza (465 d. C. – 528 d. C. ca.) l'autore delle prime *Catene* bibliche, poi in auge in Età Bizantina e Medievale: si tratta di raccolte di interpretazioni dei Padri della Chiesa sulle Sacre Scritture. Sulla questione cfr. WILSON 1967, p. 252. L'Ammonio in questione dovrebbe essere, appunto, Ammonio di Alessandria, presbitero ed economo di Alessandria nel V secolo, contemporaneo, quindi, o di poco più giovane, di Ermia. Non abbiamo molte notizie su di lui, ma sappiamo che sottoscrisse l'epistola inviata dal clero egiziano all'Imperatore Leone I in nome del Concilio di Calcedonia (451 d. C.).

intelleggibili (νοητοί)<sup>15</sup>: d'altronde, il Cristo di Nicea è φῶς ἐκ φωτός, una formulazione con la quale Cirillo di Alessandria traduceva la sentenza ermetica νοῦς ἐκ νοῦ<sup>16</sup>. Inoltre, vi è anche un altro dettaglio dell'episodio paolino che avrebbe potuto attirare l'attenzione di un Platonico: Paolo racconta, infatti, che tutti coloro che erano in quel momento assieme a lui (οἱ δὲ σὺν ἐμοὶ ὄντες) vedevano, sì, il bagliore, *ma non udivano la voce di Cristo che gli parlava* (τὸ μὲν φῶς ἐθεάσαντο τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι). Ora, com'è noto, nel *Fedro* di Platone Socrate, dopo aver pronunciato il primo discorso, fece per attraversare il fiume e andare via: tuttavia, egli udì la voce del dèmone, che gli intimava di restare lì e proseguire a discorrere con Fedro. Ebbene, Ermia spiega, a riprova del fatto che quella udita da Socrate fosse davvero una voce demonica (δαμονία ἦν ἡ φωνή), che, se tale non fosse stata, anche Fedro l'avrebbe udita (ἦ γὰρ ἂν καὶ ὁ Φαῖδρος ἤκουσε). Secondo il commentatore alessandrino, soltanto l'anima può avere percezione del divino, anche qualora questi si manifesti *alla presenza di molti* (παρὰ πάντας τοὺς συνόντας). L'esempio ermiano a suggello della sua esegesi è esattamente un verso di *Omero*, il quale racconta di come soltanto *Achille*, fra tutti gli Achei, vide apparire la dea Atena: «a lui solo mostrandosi; degli altri, nessuno vedeva»<sup>17</sup>. L'ipotesi di un parallelo Achille/Cristo, Omero/Paolo è, evidentemente, molto ardita, ma vale la pena ricordare che il primo anello del paragone (Achille/Cristo) non è inedito nella storia dell'allegoria antica. Grazie a una scoperta papiracea, compiuta sul finire degli anni Settanta, oggi sappiamo con certezza che Porfirio aveva paragonato Achille a Cristo ed Ettore al Diavolo, guadagnandosi le invettive di Didimo il Cieco, al cui *Commento all'Ecclesiaste* appartiene il frammento papiraceo in questione<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. *Cat. In Apost.*, CPG 4, C 150 (*Catena Andreae*), 359, 19-21: “Φῶς ἱκανόν,” πολὺ φῶς· οὐ μὴ ἐνεγκὼν τὴν αἰγλήν ὁ Παῦλος, ἀπελιθώθη τοὺς ὀφθαλμούς· οὐ μόνον τοὺς αἰσθητοὺς, ἀλλὰ τάχα καὶ τοὺς νοητοὺς· ἀμέλει φησὶν, “ὡς δὲ οὐκ “ἐνέβλεπον ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ φωτός ἐκείνου”. Cfr. *Apost.* 22, 6-11: Ἐγένετο δὲ μοι πορευομένῳ καὶ ἐγγίζοντι τῇ Δαμασκῶ περι μεσημβρίαν ἐξαίφνης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ περιαστράψαι φῶς ἱκανόν περι ἐμέ, ἔπεσά τε εἰς τὸ ἔδαφος καὶ ἤκουσα φωνῆς λεγούσης μοι, “Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις;” ἐγὼ δὲ ἀπεκρίθην, “Τίς εἶ, κύριε;” εἶπέν τε πρὸς με, “Ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὃν σὺ διώκεις”. Οἱ δὲ σὺν ἐμοὶ ὄντες τὸ μὲν φῶς ἐθεάσαντο τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι. Εἶπον δέ, “Τί ποιήσω, κύριε;” Ὁ δὲ κύριος εἶπεν πρὸς με, “Ἀναστὰς πορεύου εἰς Δαμασκόν, κάκεῖ σοι λαληθήσεται περὶ πάντων ὧν τέτακται σοι ποιῆσαι”. Ὡς δὲ οὐκ ἐνέβλεπον ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ φωτός ἐκείνου, χειραγωγούμενος ὑπὸ τῶν συνόντων μοι ἦλθον εἰς Δαμασκόν.

<sup>16</sup> Cfr. Cyril., *Iul.* 1, 49, 1-2 Burguière-Énieux: ‘Νοῦν μὲν γὰρ ἐκ νοῦ’, καθάπερ ἐγῶμαι, φησι τὸν Υἱόν, καὶ ὡς ‘φῶς ἐκ φωτός’.

<sup>17</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 72, 13 – 73, 27.

<sup>18</sup> Cfr. SELLEW 1989.



Insomma, la ricercatezza della ἱστορία, l'affinità lessicale e contenutistica, la tradizione allegorica, se non si presentano come prove irrefutabili, lasciano quantomeno il sospetto che, anche nella lettura di questo luogo del *Commento*, uno studente cristiano si sarebbe sentito a proprio agio, ritrovandovi categorie concettuali e lessicali a lui non estranee: l'epifania accecante di Achille, invocato con preghiere dal devoto Omero, si manifesta con modalità non dissimili da quella altrettanto accecante di Cristo, φῶς ἐκ φωτός<sup>19</sup>.

Similmente, è davvero singolare il modo in cui Ermia conclude la sua lunga esegesi del mito di Orizia e Borea<sup>20</sup>.

Egli spiega che Borea è il vento che soffia discendendo dall'alto, da luoghi elevati (ἀπὸ τῶν ὑψηλῶν τόπων πνεῖν) e, in virtù di ciò, esso mostra (δηλοῦσι) la provvidenza divina che discende sulle realtà seconde. Nondimeno, spiega Ermia, non deve stupire il fatto che Orizia, secondo il mito, sia *precipitata* dalle rupi, anziché *innalzata* al di sopra di esse:

«Sia, allora, Orizia anche l'anima di Fedro, mentre Socrate Borea, che la rapisce e la precipita alla morte volontaria; ho detto «precipita» e non «innalza», perché, se non si abbassasse profondamente, un'anima non potrebbe accogliere l'elevazione spirituale»<sup>21</sup>.

Qual è il significato di quest'ultima affermazione? Che cosa vuol dire, esattamente, che per accogliere l'innalzamento spirituale è necessario preliminarmente abbassare o umiliare la propria anima?<sup>22</sup> Anche in questo caso, l'unica spiegazione plausibile, a nostro avviso, è da rinvenire nell'intento di alludere al credo cristiano:

Herm., *In Phaedr.* 31, 29-30: «se non si abbassasse profondamente, un'anima non potrebbe accogliere l'elevazione spirituale» [εἰ μὴ

<sup>19</sup> Secondo Zos., *Hist.* 4, 18, 4, 5-8 Paschoud, inoltre, Siriano avrebbe composto un *Inno ad Achille*: sull'attendibilità di questa notizia cfr. CARDULLO 1995, p. 44. È interessante, infine, notare che Herm., *In Phaedr.* 151, 15 parli non di semplice "imitazione del divino", bensì di "appropriazione della" – se non vera e propria "domiciliazione nella" – "luce divina" (οἰκιοῦσθαι τῷ θεῷ φωτί).

<sup>20</sup> Questo mito sarà oggetto di un'analisi specifica più oltre: cfr. *infra* § 2.4.

<sup>21</sup> Herm., *In Phaedr.* 31, 27-30: Ἔστω οὖν Ὀρειθία καὶ ἡ τοῦ Φαίδρου ψυχὴ, ὁ δὲ Σωκράτης Βορρᾶς, ἀρπάζων αὐτὸν καὶ καταφέρων εἰς τὸν προαιρετικὸν θάνατον· «καταφέρων» εἶπον, οὐκ «ἀναφέρων», ὅτι εἰ μὴ ἐκτόπως ταπεινωθεῖν ψυχὴ οὐκ ἂν τὴν ἀναφορὰν δέξαιτο.

<sup>22</sup> Cfr. MORESCHINI 2009, p. 567: Socrate conduce Fedro «alla morte volontaria, cioè alla umiliazione, per poi farlo risalire».

### 2.1.9.1. Platonismo e Cristianesimo nel *Commento di Ermia*

ἐκτόπως ταπεινωθεῖ ψυχὴ οὐκ ἂν τὴν ἀναφορὰν  
δέξαιτο].

Mat. 23, 12, 2-3: «Chi invece si innalzerà sarà abbassato e chi si abbasserà sarà innalzato» [ὅστις δὲ ὑψώσει ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν ὑψωθήσεται].

Il motivo della ταπείνωσις τῆς ψυχῆς, attualizzazione della virtù della ταπεινοφροσύνη, è ampiamente attestato nelle *Sacre Scritture*, sia nell'*Antico*<sup>23</sup> sia nel *Nuovo Testamento*<sup>24</sup>: in esse, il verbo ταπεινῶ ha spesso quale oggetto τὴν ψυχὴν ο τὰς ψυχάς ed è talvolta rafforzato dall'avverbio σφόδρα – sinonimo dell'ermiano ἐκτόπως –, come non mancò di sottolineare Giovanni Crisostomo, o Pseudo-Giovanni Crisostomo, commentando *Psal.* 118, 67<sup>25</sup>. Come in Matteo l'abbassamento o l'umiliazione (ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν) è funzionale all'innalzamento (ὑψωθήσεται), così Ermia ritiene che l'abbassamento o l'umiliazione (ταπεινωθεῖ ψυχὴ) sia funzionale (εἰ μὴ) all'innalzamento (τὴν ἀναφορὰν), significato dal πνεῦμα Borea, il vento che soffia dai luoghi elevati (ἀπὸ τῶν ὑψηλῶν τόπων πνεῖν), immagine della provvidenza divina (ἡ πρόνοια τῶν θεῶν)<sup>26</sup>. In Ph. 2, 7, 8-9 leggiamo che è Cristo stesso a umiliarsi (ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν) e che, proprio per questo (διό), Dio lo esaltò oltre misura: ὑπερύψωσεν. Inoltre, se Ermia sta qui semplicemente alludendo a temi scritturistici, vale la pena ricordare che, sempre in ambito alessandrino, c'era stato chi aveva esplicitamente posto l'uno accanto all'altro il motivo evangelico dell'umiltà e l'insegnamento platonico. Facciamo riferimento a Clemente alessandrino, secondo cui *Leggi* 715e7-716a4<sup>27</sup> non sarebbe altro che una ἐρμηνεύσις dello scritturistico πᾶς ὁ

<sup>23</sup> Cfr. *Lev.* 16, 29 (l'umiliazione è funzionale alla purificazione sabbatica); 23, 26; *Psal.* 50, 19; 114, 6; 118, 67; 118, 71; *Sirac.* 7, 17 *et al.*

<sup>24</sup> Cfr. *Luc.*, 14, 11, 1-2; 18, 14, 3-4. In Ph. 2, 7, 8 è Cristo stesso a umiliarsi: ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν.

<sup>25</sup> Cfr. *Io.*, *In Psal.* 118, 55, 696, 8-9: Οὐχ ἀπλῶς ἔφη τεταπεινωσθαι, ἀλλὰ σφόδρα ταπεινωθῆναι. Che la ταπείνωσις sia un tema privilegiato dei Salmi lo testimoniava già il martire Giustino (II d. C.): cfr. *Iustin.*, *Dial.* 33, 2, 12-13. La formula ταπεινώσαι σφόδρα è anche in *Porph.*, *Abst.* 4, 15, 37 N., dove rappresenta, in realtà, una citazione dal comico Menandro. Il testo è interessante perché fa riferimento al costume religioso siriano di prostrarsi alla divinità – la dea Atargatis secondo CLARK 2013 *ad loc.*

<sup>26</sup> Cfr. *Herm.*, *In Phaedr.* 31, 8-30.

<sup>27</sup> Cfr. *Plat.*, *Leg.* 715e7-716a4: «Diciamo dunque loro: «Uomini, poiché Dio, come anche l'antica tradizione suona, è, per sua natura, il principio, la fine, il mezzo di tutto ciò che è, egli volgendosi intorno ne costituisce la perfezione; sempre a lui si accompagna Giustizia che vendica le infrazioni alla legge divina ed a cui, umile [ταπεινός] e modesto, strettamente si attiene chi vuol vivere felice».

ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται, nella misura in cui fa della εὐλάβεια (“pietà, scrupolo religioso”) *condicio sine qua* non per la ὁμοίωσις divina:

«D’ailleurs Platon, quand il enseigne que cette ressemblance viendra à l’homme vertueux en même temps que l’humilité, interprète en quelque façon ce mot : « Celui qui s’abaisse sera exalté ». En tout cas il dit dans les *Lois* [...]»<sup>28</sup>.

Con Ermia, che, notiamo *per incidens*, riconosce *expressis verbis* a Socrate la virtù dell’εὐλάβεια<sup>29</sup>, saremmo di fronte a un ribaltamento di fronte: è il mito pagano di Orizia e Borea a insegnare che l’elevazione all’intellegibile richiede la ταπείνωσις dell’anima<sup>30</sup>. Non crediamo che questa ricostruzione sia eccessivamente azzardata, dal momento che il passo scritturistico in questione era assai noto nell’Antichità, come dimostra il fatto che sia stato fatto oggetto di innumerevoli citazioni ed esegesi. Tra queste ultime, particolarmente significativa ci sembra quella fornita da Gregorio di Nissa. Egli afferma che quel passo rappresenta uno dei numerosi luoghi delle Scritture in cui si biasimano meritoriamente le passioni nascoste nel profondo delle nostre anime: e, tuttavia, esso insegna altresì che la virtù e l’impegno umani non sono sufficienti a estirparle, a meno che (εἰ μή) non ci si faccia alleato lo Πνεῦμα per mezzo della preghiera (δι’εὐχῆς)<sup>31</sup>. A ben vedere, l’esegesi di Ermia non è troppo distante dalle parole del Padre Cappadoce. Orizia, infatti, rappresenta un’anima – nel caso specifico del *Commento*, l’anima di Fedro – ed è una sacerdotessa (ἱέρεια) del πνεῦμα provvidenziale Borea, dal quale viene posseduta e ispirata; anzi, Ermia racconta che Orizia si era guadagnata una tale benevolenza

<sup>28</sup> Cfr. Clem., *Str.* 2, 22, 132, 1, 1 – 4, 1 Stählin-Früchtel-Treu (trad. CAMELOT – MONDÉSERT 2013): αὐτίκα ὁ Πλάτων τὴν ὁμοίωσιν ταύτην μετὰ ταπεινοφροσύνης ἔσσεσθαι τῷ ἐναρέτῳ διδάσκων ἐκεῖνο που ἐρμηνεύει «πᾶς ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται». Λέγει γοῦν ἐν τοῖς *Νόμοις* κτλ. Anche Cirillo di Alessandria adduce il passo biblico a testimonianza del valore della εὐλάβεια: cfr. Cyril., *In Luc.* 89, 20 – 90, 3 Sickenberger *et al.*

<sup>29</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 75, 20-21 (Σωκρατικὴ εὐλάβεια).

<sup>30</sup> Il verbo ταπεινώω e l’aggettivo ταπεινός sono ben attestati nella letteratura neoplatonica, ma mai, a nostra conoscenza, in un contesto simile, in cui si presenta l’importanza dell’umiliazione per la risalita dell’anima all’intellegibile.

<sup>31</sup> Cfr. Greg. Nyss., *Instit.* 8, 1, 54, 7-16 Jaeger: καὶ Ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται καὶ ἡ Σοφία φησὶν Ἀκάθαρτος παρὰ κυρίῳ πᾶς ὑψηλοκάρδιος· πολλὰ δὲ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις γραφαῖς εὔροι τις ἂν εἰς κατηγορίαν τῶν ταῖς ψυχαῖς ἐγκρυπτομένων παθῶν. Οὕτω δὲ ἐστὶ πονηρὰ ταῦτα καὶ δυσίατα καὶ τὴν ἰσχὺν ἐν τῷ βάθει τῆς ψυχῆς κεκτημένα, ὥστε μὴ δυνατὸν εἶναι διὰ μόνης τῆς ἀνθρωπίνης σπουδῆς καὶ ἀρετῆς ἐκτρίψαι καὶ ἀνελεῖν, εἰ μὴ τις τὴν τοῦ πνεύματος δύναμιν σύμμαχον δι’εὐχῆς προσλαβὼν ἐπικρατήσειεν τῆς ἔνδον τυραννοῦσης κακίας.

(εὐμένεια) – immaginiamo δι'εὐχῆς – da parte di Borea che il vento, per onorare la sua sacerdotessa, soffiava per la prosperità dell'Attica tutta<sup>32</sup>.

Discorso analogo vale anche per il tema del peccato (διαμαρτία, ἀμάρτημα, ἀμαρτάνειν), il quale pure è assai ricorrente nelle pagine del *Commento*. Ad esempio, Ermia scrive:

«Ora, se qualcuno, nel portare a effetto un'attività seconda o terza a partire da se stesso, trascura o persino dimentica l'attività prima, allora commette un peccato, esattamente nella misura in cui rivolge la sua attenzione a realtà inferiori, avendo abbandonato le attività prime e supreme. Se, poi, non soltanto perde tempo a occuparsi delle realtà seconde allontanatosi dalle prime, ma si comporta anche malamente nell'occuparsi di esse, allora il peccato commesso è davvero grande»<sup>33</sup>.

Il passo è notevole, in quanto richiama l'uomo a considerare la propria semenza, che è quella dell'attività prima, vale a dire, dell'attività contemplativa<sup>34</sup>. Comunque, è interessante notare che in questo luogo del *Commento* ricorrano insieme il tema del peccato (ἀμαρτάνειν, μέγα τὸ ἀμάρτημα) e quello dell'allontanamento (ἀποστάς), nella misura in cui l'apostasia è riconosciuta essere un peccato; evidentemente, si tratta dell'apostasia dalle attività prime, ma, nondimeno, essa costituisce un ἀμάρτημα<sup>35</sup>. Anche qui, il lessico impiegato rappresenta una spia da non sottovalutare: il sintagma ermiano μέγα τὸ ἀμάρτημα ricorre soltanto in Cirillo di Gerusalemme (IV d. C.), vescovo della città<sup>36</sup>, e Giovanni Crisostomo (IV-V d. C.), arcivescovo di Costantinopoli<sup>37</sup>. Socrate ha commesso un peccato perché, allontanandosi dalla sua attività prima, è disceso alle facoltà psichiche, mediane, per comporre un discorso sull'amore temperante, il quale, benché sia superiore rispetto all'amore intemperante lisiano, è, nondimeno, inferiore all'amore divino e ispirato. Per conseguenza, egli vuole adesso redimersi

---

<sup>32</sup> Come nei casi precedenti e in quelli successivi, anche l'esegesi del mito di Orizia e Borea si calava perfettamente all'interno della tradizione ermeneutica platonica: cfr. *infra* § 2.4.

<sup>33</sup> Herm., *In Phaedr.* 77, 22-27: Εἰ δέ τις προβάλλων ἀφ' ἑαυτοῦ δευτέραν ἢ τρίτην ἐνέργειαν ἀφίσταται τῆς πρώτης ἢ καὶ ἐπιλανθάνοιτο αὐτῆς, ἀμαρτάνει, ὥσπερ εἰς κοιλότερα διατρίβων, ἀφείς τὰς πρώτας καὶ κυρίας ἐνεργείας. Εἰ δὲ μὴ μόνον περὶ τὰ δευτέρα διατρίβει ἀποστάς τῶν πρώτων, ἀλλὰ καὶ διαστρόφως περὶ αὐτὰ ἀναστρέφοιτο, τῶ ὄντι μέγα τὸ ἀμάρτημα.

<sup>34</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 77, 27-28.

<sup>35</sup> Evidentemente, il tema del peccato o dell'errore è comune nella letteratura neoplatonica, ma questo dato, anziché confutare la lettura proposta, la suffraga: la comunanza di temi è *condicio sine qua non* per l'ammiccamento.

<sup>36</sup> Cfr. Cyr., *Catech. Mist.* 2, 7, 12-13 Reischl-Rupp *et al.* Vescovo a partire dal 348, fu espulso ben tre volte dal suo seggio per mano degli Ariani: cfr. QUASTEN 1986, pp. 362-377; KANNENGISSER 2006, p. 776.

<sup>37</sup> Cfr. Io., *Poen.* 59, 764, 58-60.

ed Ermia esprime tale volontà con una espressione che ancora una volta riecheggia un passo di Giovanni Crisostomo: *ιάσασθαι βούλεται τὸ ἀμάρτημα*<sup>38</sup>.

2.1.9.2. *τὰ ἐπὶ Σωκράτει: ovvero pensieri corretti su Socrate*<sup>1</sup>.

2.1.9.2.1. *Socrate: un'anima inviata sulla Terra (II)*.

Il *Commento al Fedro*, lo abbiamo visto, si apre in nome di Socrate. A dispetto della loro apparente ingenuità, le dichiarazioni incipitarie del *Commento* sono assai significative e pregne di significato, sia filosofico sia, soprattutto, storico-culturale.

In effetti, nella prima proposizione è detto che Socrate fu inviato (κατεπέμφθη) sulla Terra – il mondo del divenire (γένεσις) – per beneficiare il genere umano e, in particolare, le anime dei giovani. Il costrutto finale ἐπὶ εὐεργεσίᾳ è connotativo: non comunica, infatti, soltanto un fatto in maniera evenemenziale, ma urge a comprenderne la finalità, le cui radici sono gettate altrove, nell'extrasensibile. È, pertanto, evidente, sin dalle prime parole, che v'è qualcos'altro implicato nella realtà – del nostro vissuto e dell'opera di commento – , qualcosa che agisce in vista di un fine ordinato e che il commentatore cela dietro l'ombratile assenza del complemento d'agente sottinteso al verbo κατεπέμφθη. Baltzly e Share notano che l'uso di tale verbo è «a little surprising»<sup>2</sup>, in quanto non coerente con la posizione di tutti i Platonici secondo cui le anime scelgono liberamente la propria vita terrena, esse sole essendo responsabili della loro scelta. In effetti, aggiungiamo noi, la struttura concettuale che Ermia intende esprimere si ritrova anche in Proclo, ma con una differenza, a nostro avviso, capitale.

A proposito di Siriano, infatti, il condiscipolo di Ermia afferma che costui venne agli uomini (εἰς ἀνθρώπους ἐλθεῖν) in beneficio alle anime incarnate (ἐπ'εὐεργεσίᾳ τῶν τῆδε ψυχῶν), facendosi guida della salvezza per i contemporanei e per i posteri<sup>3</sup>. Come evidente, siamo davanti alla medesima struttura, la quale prevede la presenza nel sensibile di un'anima superiore investita di una missione soteriologica, ma la diatesi verbale descrittiva del passaggio di tale anima

<sup>38</sup> Herm., *In Phaedr.* 79, 23. Cfr. Io., *Hom. in Rom.* 60, 479, 35-38: Ἐπεὶ οὖν ἔδειξε μεγάλην οὖσαν τὴν χάριν τῶ μεγάλα ἰάσασθαι ἀμαρτήματα, ἐκ δὲ τούτου ἐδόκει παρὰ τοῖς ἀνοήτοις προτροπή τὸ λεγόμενον εἰς ἀμαρτίαν εἶναι.

<sup>1</sup> Facciamo allusione a Cyril., *De inc.* 680, 42-43 Aubert, il quale incita a pensare cose giuste *sul Cristo*: ὁρθὰ μὲν ἐλέσθαι φρονεῖν τὰ ἐπὶ Χριστῶ.

<sup>2</sup> BALTZLY – SHARE 2018, p. 173, n. 1.

<sup>3</sup> Cfr. Procl., *In Parm.* 618, 8-13 C.

dall'intelligibile al sensibile è, significativamente, diversa in Ermia e in Proclo: nel primo, la diatesi passiva (κατεπέμφθη) accompagnata dall'ombratile assenza di complemento d'agente, nel secondo, la diatesi attiva (ἐλθεῖν) rispettosa dell'ortodossia psicologica platonica.

In realtà, da un punto di vista teorico, la dialettica “invio divino”/“caduta autodeterminata” dell'anima dall'intelligibile al sensibile non poneva più grossi problemi al tempo di Ermia, alla luce della dottrina giamblichea delle classi di anime. Già Plotino, nel III secolo, risolveva il nodo teorico con le seguenti parole – da notare l'impiego del verbo καταπέμπω:

«Neppure l'affermazione che l'Anima è inviata [καταπέμψαι] quaggiù da Dio sarebbe contraria al vero o incoerente, perché, di fatto, queste vicissitudini e questi comportamenti dell'Anima sono determinati da una legge naturale eterna, per la quale ciò che avviene in questa universale evoluzione va a vantaggio di un certo altro essere, in quanto discende da qualcosa di superiore. E, del resto, tutte le conseguenze, anche quelle estreme, devono essere condotte al loro principio»<sup>4</sup>.

Il nodo davvero cruciale che merita di essere problematizzato risiede piuttosto, allora, nella *posizione incipitaria* che il rilievo ermiano occupa: per quale motivo, cioè, il *Commento* si apre proprio con queste parole? Benché, infatti, come abbiamo visto, l'immagine offerta sia già in Platone<sup>5</sup>, appare, nondimeno, “rischioso” principiare un'opera di commento con una simile dichiarazione: in altre parole, c'era il rischio che la sorpresa di Baltzly e Share fosse quella di un giovane studente di V secolo d. C. Ci sembra, pertanto, plausibile quantomeno ipotizzare che queste parole siano state dettate da un intento preciso da parte del loro autore: si è trattato, in altre parole, di una scelta ragionata e consapevole.

In effetti, è certamente vero che le anime, secondo i Platonici, scelgono liberamente la loro sorte terrena e, tuttavia, nel passo di Ermia è implicato

---

<sup>4</sup> Plot., *Enn.* 4, 8 [6], 5, 10-16 H.-S.: “Ὅταν δὲ ταῦτα πάσχειν καὶ ποιεῖν ἢ ἀναγκαῖον αἰδίως φύσεως νόμῳ, τὸ δὲ συμβαῖνον εἰς ἄλλου του χρείαν ἐν τῇ προσόδῳ ἀπαντᾶ καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ ὑπὲρ αὐτόν, θεὸν εἴ τις λέγοι καταπέμψαι, οὐκ ἂν ἀσύμφωνος οὔτε τῇ ἀληθείᾳ οὔτε ἑαυτῷ ἂν εἴη. Καὶ γὰρ ἀφ' ἧς ἀρχῆς ἕκαστα, εἰ καὶ τὰ μεταξὺ πολλά, καὶ τὰ ἔσχατα εἰς αὐτὴν ἀναφέρεται. La questione in Plotino è debitamente analizzata da O'BRIEN 1977 e LAVAUD 2012. In sintesi, per comprendere il pensiero di Plotino, è necessario distinguere *due sensi* di volontarietà: volontarietà *qua* frutto di una scelta, da un lato, e volontarietà *qua* desiderio di qualcosa, dall'altro. Le anime non *scelgono* di discendere, bensì *vogliono* la necessità della discesa. Benché non rilevato da O'Brien, tale distinzione tra due forme di volontà è ben presente in Ermia, attento a distinguere tra una βούλησις φυσικὴ ἀνωτέρα πάσης προαιρέσεως e una βούλησις μετὰ τὴν προαίρεσιν: cfr. Herm., *In Phaedr.* 25, 29 – 26, 13.

<sup>5</sup> Cfr. *supra* § 2.1.3.

qualcos'altro: Socrate avrà pur scelto liberamente la sua vita, ma chi o che cosa lo ha inviato nel mondo del divenire? Chi o che cosa è il complemento d'agente del verbo *κατεπέμφθη*?<sup>6</sup> La tesi che sosteniamo è la seguente: il divino, platonicamente inteso<sup>7</sup>, vuole essere allusivamente presentato sì da assolvere a una funzione molto vicina a quella del Dio cristiano. Il verbo *καταπέμπω*, infatti, non è esclusivo di Platonici come Plotino, Giamblico o Ermia, ma anche, significativamente, del summenzionato Clemente *alessandrino* (II-III d. C.), il quale se n'era servito proprio per designare l'invio sulla Terra di Cristo da parte del Padre (*τὸν υἱὸν καταπέμποντος τὸν αὐτοῦ*)<sup>8</sup>, o, come vedremo, di Cirillo di Alessandria, allo stesso fine. Come Dio invia sulla Terra suo Figlio per salvare l'umanità, così il divino "pagano" invia sulla Terra una sua anima per rendere l'umanità perfetta. In questo senso, l'"infrazione" commessa da Ermia rispetto al dogma platonico, per cui le anime sono libere di scegliere la loro vita terrena, è forse dettata, allora, dalla volontà del filosofo enoteista di impiegare categorie proprie di un contesto a lui finalmente altro, quello cristiano, senza che questo implicasse alcuna sensazione di apostasia dal credo platonico: tale operazione gli è, infatti, consentita dall'uso platonico, per quanto evidentemente iperbolico e ironico, del verbo *ἐπιπέμπω* in *Apologia* 30a6-7<sup>9</sup>.

Tale impressione sembra confermata anche da un ulteriore parallelo, questa volta con il platonico Attico (I d. C.). Riproponiamo, di seguito, la parte finale del fr. 1 di Attico, tramandato da Eusebio di Cesarea e tratto dall'opera (perduta) *Contro coloro che pretendono di interpretare le dottrine di Platone servendosi di quelle di Aristotele*:

«A questi filosofi seguì Platone, uomo di natura compiuta e di livello ben superiore, un autentico inviato da parte degli dèi [*οἷα κατάπεμπος ὡς ἀληθῶς ἐκ θεῶν*] per mostrare la filosofia nella sua interezza, che non tralasciò nulla, indagò con precisione ogni ambito, senza omettere niente di essenziale e senza divagare nel superfluo»<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> La vaghezza di Ermia in questa congiuntura è stata notata, ma non giustificata, da ROSKAM 2014, p. 27.

<sup>7</sup> Usualmente, nella letteratura neoplatonica è un dio o un demiurgo a inviare un'anima: Ermia, tuttavia, non chiarirà mai chi è il responsabile dell'invio di Socrate sulla Terra, benché, con ogni probabilità, egli avesse in mente Apollo, il dio responsabile dell'invio di Socrate in Plat., *Ap.* 31a2-7.

<sup>8</sup> Clem., *Paed.* 1, 9, 88, 2, 8 Marrou-Harl-Mondésert-Matray.

<sup>9</sup> Cfr. *supra* 2.1.3.

<sup>10</sup> Eus., *Praep. Evang.* 11, 2, 4, 1 – 5, 1 Mras: *τούτοις δὲ ἐπιγενόμενος Πλάτων, ἀνὴρ ἐκ φύσεως ἀρτιτελής καὶ πολὺ διενεγκών, οἷα κατάπεμπος ὡς ἀληθῶς ἐκ θεῶν, ἴν' ὀλόκληρος ὀφθῆ ἢ δι' αὐτοῦ φιλοσοφία, παρήκε τε οὐδὲν καὶ ἕκαστα ἠκρίβωσε, μήτε ἐλλείπων πρὸς τὸ ἀναγκαῖον μήτε πρὸς τὸ ἀχρηστον ἐξενεχθεῖς.*

Attico celebra Platone in quanto questi riunì e trattò insieme le tre parti della filosofia (etica, fisica, metafisica), in ciò distinguendosi dai suoi predecessori e persino dai suoi successori, rei di essersi occupati di una parte di essa soltanto: in virtù di ciò, Platone viene definito οἷα κατάπεμπτος ὡς ἀληθῶς ἐκ θεῶν. Quel che qui vorremmo porre in evidenza è la differenza di tono tra l'enfasi posta da Attico sull'invio di Platone da parte degli dèi e quella di Giamblico ed Ermia sull'invio di Pitagora e Socrate sulla Terra. Attico, infatti, usa la testé citata formula a mo' di un'iperbole e all'interno di una σύγκρισις tra filosofi, dalla quale emerge vittorioso Platone; ragion per cui, l'“invio” di Platone sulla Terra ha in Attico un evidente carattere metaforico<sup>11</sup>, nella misura in cui con esso si enfatizza iperbolicamente la profondità speculativa del filosofo ateniese. E, del resto, non dubitiamo affatto che avesse valore metaforico e fortemente ironico già l'immagine del Socrate dell'*Apologia* inviato agli Ateniesi da Apollo. Giamblico ed Ermia, al contrario, usano l'immagine fuor di metafora, realmente persuasi del fatto che l'anima di Pitagora e l'anima di Socrate fossero state inviate dall'intellegibile al sensibile, investite di una missione soteriologica. In Attico non è presente, e, del resto, il contrario sarebbe stato anacronistico, alcun riferimento a un particolare statuto ontologico dell'anima di Platone, mentre in Giamblico ed Ermia le anime dei due filosofi si distinguono dalle altre anime proprio in virtù di quel καταπέμπεσθαι, marca di purezza ontologica: i due filosofi neoplatonici, cioè, esprimono una chiara dottrina, nata in alternativa a quella plotiniana dell'anima non discesa. Del resto, Giamblico critica esplicitamente Attico per la sua concezione dell'unione dell'anima con il corpo; il Medioplatonico, infatti, per ogni tipo di incarnazione (ἐπιπάσης ἐνσωματώσεως τῶν ψυχῶν) poneva un'anima malvagia *qua* irrazionale, alla quale, una volta ordinata, veniva congiunta un'anima razionale<sup>12</sup>. Il filosofo di Apamea, inoltre, biasima quei Platonici, come Cronio, Numenio e Arpocrazione, i quali sostengono che tutte le incorporazioni siano un male, in quanto le confondono, a torto, in un solo tipo (εἰς ταὐτὸ συγγέουσι τὰς ἐνσωματώσεις τῶν ὄλων): costoro non comprendono lo scopo della differenza fra le anime (οὐκ ἔχοντες δὲ σκοπὸν

<sup>11</sup> In questa direzione sembra puntare anche la congiunzione comparativa ipotetica οἷα (“*come se fosse stato inviato per davvero dagli dèi*”).

<sup>12</sup> Cfr. Iambl., *De an.* 28 M.: Ἀττικῶ <δὲ> καὶ ἄλλοις τισὶ Πλατωνικοῖς οὐ συνδοκεῖ, καθ' ἕνα δὲ τρόπον συντεύξεως τὰς ὅλας ψυχὰς τοῖς σώμασι συνάγουσιν, ὡσαύτως αἰ μὲν καὶ ἐπιπάσης ἐνσωματώσεως τῶν ψυχῶν προὔποτιθέντες τὴν ἄλογον καὶ πλημμελῆ καὶ ἐνυλον ψυχὴν, ἐν αὐτῇ δὲ κατακοσμουμένη τὴν κοινωνίαν τῆς λογικῆς ἐπεισάγοντες.



τῆς διαφορότητος)<sup>13</sup>. D'altronde, Giamblico stesso ci informa sulla posizione di alcuni Platonici della scuola di Tauro (II d. C.), secondo i quali le anime sono inviate sulla Terra dagli dèi per la perfezione dell'universo (εἰς τελείωσιν τοῦ παντός) oppure, secondo altri, per manifestare la vita divina (εἰς θείας ζωῆς ἐπίδειξιν): anche in questo caso, tuttavia, non è posta alcuna distinzione tra classi di anime, né è contemplata alcuna missione soteriologica, dacché con τελείωσις τοῦ παντός questi Platonici intendevano sostenere che nel cosmo ci dovessero essere tanti esseri quanti ne ve fossero nell'intelligibile<sup>14</sup>.

Inoltre, è importante non sottovalutare anche un altro particolare. Attico, proprio come i Platonici di cui ci parla Giamblico, afferma che Platone è stato inviato, genericamente, *dagli* dèi, mentre Giamblico riporta che Pitagora fu inviato agli uomini precisamente dalla schiera di Apollo<sup>15</sup>. La genericità del riferimento di Attico è ulteriore spia del carattere metaforico della formulazione, mentre, esattamente al contrario, la precisione di Giamblico è spia del valore pregnante della dichiarazione: spingendoci ancora più oltre, potremmo simbolizzare col passaggio da ἐκ θεῶν a ἀπὸ τῆς Ἀπόλλωνος ἡγεμονίας il trapasso da un ancora sicuro politeismo (Attico, I d. C.)<sup>16</sup> a un enoteismo maturo (Giamblico, III-IV d. C.): la dottrina della purezza di alcune anime soltanto, in opposizione a quella dell'anima non discesa, potrebbe, allora, davvero essere il prodotto intellettuale di un filosofo alla prese con la preminenza introversa del Cristianesimo.

Ed Ermia? Seguendo la lettura proposta, l'assenza completa di un complemento d'agente nella formulazione ermiana potrebbe indicare un passaggio ulteriore. Il filosofo neoplatonico, pur avendo certamente in mente Apollo, omette un riferimento esplicito per alludere tacitamente al Dio dei Cristiani: ἐκ θεῶν (I d.

<sup>13</sup> Cfr. Iambl., *De an.* 29 M.: <Τινὲς δὲ τῶν νεωτέρων οὐχ οὕτως> διακρίνουσιν, οὐκ ἔχοντες δὲ σκοπὸν τῆς διαφορότητος εἰς ταὐτὸ συγγέουσι τὰς ἐνσωματώσεις τῶν ὄλων, κακὰς τ'εἶναι πάσας διῆσχυρίζονται καὶ διαφερόντως οἱ περὶ Κρόνιον τε καὶ Νουμήνιον καὶ Ἀρποκρατίωνα.

<sup>14</sup> Cfr. Iambl., *De an.* 27 M.: Οἱ δὲ περὶ Ταῦρον Πλατωνικοὶ πέμπεσθαι τὰς ψυχὰς ὑπὸ θεῶν εἰς γῆν λέγουσιν, οἱ μὲν ἐπομένως τῷ Τιμαίῳ παραδιδόντες ὅτι εἰς τελείωσιν τοῦ παντός, ὥστε εἶναι καὶ ἐν τῷ κόσμῳ τοσαῦτα ζῶα, ὅσα εἰσὶν ἐν τῷ νοητῷ· οἱ δὲ εἰς θείας ζωῆς ἐπίδειξιν τὸ τέλος ἀναφέροντες τῆς καθόδου. Ταύτην γὰρ εἶναι τὴν βούλησιν τῶν θεῶν, θεοὺς ἐκφαίνεσθαι διὰ τῶν ψυχῶν· προέρχονται γὰρ εἰς τοῦμφανὲς οἱ θεοὶ καὶ ἐπιδείκνυνται διὰ τῶν ψυχῶν καθαρὰς καὶ ἀχράντου ζωῆς. Cfr. MARTONE 2014, p. 250. La questione della discesa dell'anima in un corpo rappresentava un problema di importanza capitale per la filosofia antica e numerosi sono i filosofi, platonici e non, che si dedicarono alla risoluzione del problema: esso è alla base, tra l'altro, di un singolare testo porfiriano, il trattato di embriologia noto sotto il nome di Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα.

<sup>15</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 2, 8, 1-2 K.: ἀπὸ τῆς Ἀπόλλωνος ἡγεμονίας.

<sup>16</sup> Cfr. *infra* § 2.1.9.2.3., n. 76.

C.) – ἀπὸ τῆς Ἀπόλλωνος ἡγεμονίας (III-IV d. C.) – dio ignoto (V d. C.). È possibile rinvenire nel *Commento* ulteriori indizi a favore di questa tesi<sup>17</sup>.

Ci siamo precedentemente occupati di un passo del *Commento* in cui, a nostro avviso, si scorge un bell'esempio di esegesi giamblichea, capace, cioè, di combinare abilmente tra di loro Pitagorismo, Platonismo e Aristotelismo nella presentazione di Socrate quale modello dell'uomo magnanimo<sup>18</sup>. In quella circostanza, abbiamo osservato che il commento di Ermia era parzialmente, ma indubitabilmente, riecheggiato in una orazione del retore Temistio (IV d. C.): tra questi riecheggiamenti, uno in particolare converrà considerare nuovamente adesso. Di seguito i due passi in questione:

Herm., *In Phaedr.* 21, 1-4: «Del primo modo di vivere immagine è Socrate, il quale confidava nella e si vantava della testimonianza del dio, mentre del secondo [tipo di] corruzione [è immagine] Lisia che trascorre il tempo nella città ed è sempre indaffarato in faccende politiche»<sup>19</sup>.

Themist., *Or.* 2, 27b6-c3 S.-D.-N.: «In effetti anche Socrate figlio di Sofronisco, che non tenne mai in alcun conto i furori o le lusinghe del popolo, era orgoglioso e lieto della testimonianza con la quale il dio proclamò che egli vinceva per sapienza tutti gli uomini del suo tempo, e pensava di dover essere grato ad Apollo per il vaticinio e a Cherefonte per averlo interrogato»<sup>20</sup>.

Osserviamo anche qui, come nel caso precedente, l'omissione da parte di Ermia circa il nome del dio in questione: nel primo caso, il Platonico ha taciuto il nome del dio responsabile dell'invio di Socrate sulla Terra – contrariamente a quanto aveva fatto Giamblico nel caso di Pitagora –, mentre adesso egli passa sotto silenzio il nome del dio autore della sanzione socratica – contrariamente a quanto aveva

---

<sup>17</sup> Che l'*incipit* del *Commento* alludesse alla figura di Cristo è stato intuito già TARRANT 2014b, p. 144, il quale, tuttavia, non è andato oltre la seguente suggestione: «Considering that Neoplatonists now found themselves in an ultimately unsuccessful contest with Christianity, it is likely that such a description is intended to invite comparison between the divine mission of Socrates and that for which Christ himself had been immersed in human life».

<sup>18</sup> Cfr. *supra* § 2.1.7.

<sup>19</sup> Herm., *In Phaedr.* 21, 1-4: Τῆς γοῦν προτέρας πολιτείας εἰκὼν ὁ Σωκράτης ὃς ἐπεποιθεὶ καὶ ἐκυδροῦτο τῆ τοῦ θεοῦ μαρτυρία, τῆς δὲ δευτέρας παραφθορᾶς ὁ Λυσίας ἐν ᾗσται διάγων καὶ πολιτικοῖς καλινδούμενος πράγμασιν.

<sup>20</sup> Themist., *Or.* 2, 27b6-c3 S.-D.-N.: ἐπεὶ καὶ Σωκράτης ὁ Σωφρονίσκου τοῦ μὲν δήμου τὰς ὀργὰς καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐν λόγῳ οὐδέποτε ἐποιήσατο, ἐκυδροῦτο δὲ καὶ ἐπεποιθεὶ τῆ τοῦ θεοῦ μαρτυρία, δι' ἧς ἀνεῖπεν αὐτὸν σοφία νικᾶν τοὺς τότε ἀνθρώπους, καὶ ᾗτο δεῖν ἐκτιννῦναι τὰ χαριστήρια τῷ Ἀπόλλωνι τῆς μαντείας καὶ Χαιρεφῶντι τῆς ἐρωτήσεως.

fatto Temistio in riferimento proprio a Socrate. Si tratta di una circostanza singolare, soprattutto se si guarda alla centralità della figura di Apollo in un'opera quale i *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, composta nel corso del VI secolo d. C.<sup>21</sup>. Varrà essere chiari anche su questo punto: non vogliamo sostenere che con queste omissioni Ermia intendesse alludere al fatto che fosse stato il Dio dei Cristiani ad aver inviato Socrate sulla Terra e ad avergli dato la sua sanzione divina, bensì che Ermia avesse certamente in mente Apollo e che, però, abbia evitato *ex professo* di citarne il nome per ammiccare al pubblico cristiano, lasciando tacitamente comprendere al suo uditorio, così facendo, che Socrate era stato inviato sulla Terra alla maniera di Cristo<sup>22</sup>. Ancora a proposito della μαρτυρία divina, poi, si evince con chiarezza che l'omissione sia ragionata non solo in relazione a Temistio – tanto più che le formulazioni dei due autori sono, per altro verso, identiche (*Or.* 2, 27b8: ἐκυδροῦτο δὲ καὶ ἐπεποίθει τῇ τοῦ θεοῦ μαρτυρία = *In Phaedr.* 21, 2: ἐπεποίθει καὶ ἐκυδροῦτο τῇ τοῦ θεοῦ μαρτυρία) – ma anche perché è iterata da Ermia in un altro luogo del *Commento*: «Impone rispetto ed è efficace anche l'“io”»: «io, Socrate, il saggio che ha ricevuto la testimonianza del dio»<sup>23</sup>.

Siamo, dunque, transitati dal generico ἐκ θεῶν di Attico al categorico ἀπὸ τῆς Απόλλωνος ἡγεμονίας di Giamblico per giungere a un ἄγνωστος θεός in Ermia: siamo convinti che questo percorso sia saliente e pregno di significato storico-culturale, prima ancora che filosofico<sup>24</sup>.

Alla luce di queste considerazioni, è possibile proseguire questa seconda, *complexa* e provocatoria analisi della figura di Socrate.

Come abbiamo visto, Ermia sostiene che l'attività socratica sia informata sul modello divino. Le due formule impiegate dal filosofo per esprimere questa idea

<sup>21</sup> Cfr. MOTTA 2014, pp. 54-63.

<sup>22</sup> Del resto, già Edwards considerava il Pitagora di Giamblico «a rival of Christ»: EDWARDS 1993, p. 170. Tuttavia, come si dimostrerà di seguito, la versione di Ermia non intende porsi in maniera aggressiva nei confronti del Cristianesimo.

<sup>23</sup> Herm., *In Phaedr.* 28, 26-27: ἐντροπικὸν δὲ καὶ τὸ ἐγὼ καὶ ἐμφαντικόν· «ἐγὼ ὁ Σωκράτης ὁ σοφὸς ὁ παρὰ θεοῦ μεμαρτυρημένος».

<sup>24</sup> Si tratta dello stesso fenomeno, a nostro avviso, che è stato ormai riconosciuto ampiamente nel caso dei commentari alessandrini posteriori e che ha condotto, ad esempio, all'uso della ambigua dicitura σὺν θεῷ / σὺν θεοῖς in apertura delle πράξεις di commento. A proposito di una di tali diciture in Olimpiodoro, GRIFFIN 2015, p. 176, n. 100 scrive: «The phrases *sun theōi* ('with the favour or help of [the] god') and *sun theois* ('with the favour or help of [the] gods') had ancient roots in Greek inscriptions and literature [...]. It was common property of pagans and Christians in late antiquity, and the label 'lecture *sun theōi*', or something like it, occurs for example in Philoponus (e. g. in *De An.* 450, 33), Elias, and David, in addition to Olympiodorus' lectures. I have not capitalized 'God' in English, retaining some ambiguity about which 'god' is meant» (il corsivo è nostro).

sono le seguenti: θεοειδῶς ἐνεργεῖν<sup>25</sup> e ἡ κατὰ τὸ θεῖον εἶδος ἐνέργεια<sup>26</sup>. L'avverbio θεοειδῶς e il sintagma κατὰ τὸ θεῖον εἶδος sono forme assai rare e, infatti, ricorrono in Ermia soltanto due volte ciascuna. Con maggiore esattezza, l'unico autore pagano, vissuto prima di Ermia, ad aver usato l'avverbio θεοειδῶς è Flavio Filostrato ne *La vita di Apollonio di Tiana*. Tuttavia, il riferimento è assolutamente privo di rilevanza, dacché in Filostrato l'avverbio è riferito alla maniera in cui sono state forgiate le immagini degli dèi conservate nei templi egizî, vale a dire raramente σοφῶς καὶ θεοειδῶς<sup>27</sup>.

Ancora prima di Ermia, furono due importanti intellettuali cristiani, vissuti entrambi nel IV secolo d. C., a servirsi di questo avverbio: Gregorio di Nissa e Apollinare di Laodicea<sup>28</sup>. Il primo se ne serve per significare che l'uomo è stato condotto alla vita adornato divinamente (θεοειδῶς κεκοσμημένος) per volere del Verbo di Dio<sup>29</sup>. Il secondo, invece, commentando *Lettera ai Romani* 12, 2, afferma che il cuore, quando si dispone in una maniera divina (θεοειδῶς ἡ καρδία τιθεμένη), diviene capace di conoscere il bene e la volontà di Dio<sup>30</sup>. Il primo autore pagano, dopo Filostrato, a servirsi dell'avverbio è, quindi, proprio Ermia, il quale, come abbiamo visto, qualifica con esso l'attività erotica e salvifica di Socrate: σφόδρα ἐρωτικῶς ἔχει θεοειδῶς ἐνεργῆσαι καὶ σῶσαι τὸν νέον<sup>31</sup>. Dopo Ermia, l'avverbio compare ricorrentemente nell'alessandrino Olimpiodoro e in Pseudo-Dionigi Areopagita.

Olimpiodoro segue chiaramente la traccia di Ermia, nella misura in cui non solo utilizza l'avverbio, ma lo riferisce egualmente a Socrate, in quanto amante divino. Egli afferma, infatti, che l'amante divino (ὁ μὲν ἔνθεος ἐραστής) sta accanto

<sup>25</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 26, 15-16. Quanto, invece, alla formula θεοειδῶς ζῆν, essa viene riferita da Ermia a quegli uomini che sono capaci di sollevarsi al di là del sensibile: cfr. Herm., *In Phaedr.* 224, 19.

<sup>26</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 51, 7-8.

<sup>27</sup> Cfr. Philostr., *Ap.* 6, 19, 2-8. Del resto, Apollonio di Tiana, a onta della sua celebrità, non è citato mai, salvo qualche sparuta eccezione, dai Neoplatonici: cfr. FOWDEN 1982, p. 37; EDWARDS 1993, p. 159.

<sup>28</sup> Su quell'indefesso commentatore delle Scritture che fu Apollinare di Laodicea (315 d. C. ca. – 392 d. C. ca.), figlio di un grammatico alessandrino e autore, tra l'altro, di un'opera in quasi trenta libri contro Porfirio – «la più ampia tra le confutazioni cristiane di Porfirio» (MORESCHINI 2005, p. 262) –, e sulla censura di Gregorio di Nissa (335 d. C. ca. – 394 d. C. ca.) ai suoi danni cfr. QUASTEN 1986, pp. 377-383; KANNENGIESSER 2006, pp. 721-724.

<sup>29</sup> Greg. Nyss., *Or. Catech.* 8, 17, 1-9 Srawley.

<sup>30</sup> Apollin., fr. *In Rom.* 75, 30 – 76, 2 (*in catenis*) Staab.

<sup>31</sup> Herm., *In Phaedr.* 26, 15-16.

al suo amato in modo simile a un dio (θεοειδῶς), vale a dire, in assenza di presenza fisica (ἀπαρουσιάστως)<sup>32</sup>:

«for just as the radiance of the divine is present in every place, yet its essence is in no place (since it is not confined in place), the divinely inspired lover is present in a way that imitates this same mode [of presence]. But the crude lover is present with his beloved [only] when he wants to engage in acts at the level of bodily sensation, at the lowest level [of sensation] at that, namely, touch»<sup>33</sup>.

Con *to engage in acts* Griffin traduce il verbo ἐνεργεῖν, in riferimento al vile atteggiamento dell'amante φορτικός; potremmo, dunque, concludere che, anche per Olimpiodoro, Socrate ἔχει θεοειδῶς ἐνεργεῖν, secondo la formulazione di Ermia<sup>34</sup>. In più, Olimpiodoro conosce la formula θεοειδῶς ἐνεργεῖν, come dimostra un passo del suo *Commento al Gorgia*:

«Each of us is said to have a god as a father symbolically, in relation to his [manner of] life. For example, one who is active with his intellect is said to be a child of Cronus, because he acts in a divine manner»<sup>35</sup>.

Quindi, all'interno della tradizione neoplatonica, soltanto Ermia (V d. C.) e Olimpiodoro (V-VI d. C.), entrambi professori di filosofia ad Alessandria, qualificano l'attività (Ermia, Olimpiodoro) e la presenza (Olimpiodoro) di Socrate sul modello divino, nella forma di una disposizione erotica (Ermia, Olimpiodoro)<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Olymp., *In Alc. I* 13, 23 – 14, 1 W.: Τρίτη δέ ἐστι διαφορὰ ὅτι ὁ μὲν ἔνθεος ἐραστής θεοειδῶς καὶ ἀπαρουσιάστως σύνεστι τοῖς παιδικοῖς. Condividiamo con il traduttore inglese la scelta di dare al καὶ valore epe-segetico: «And the third difference is that the divinely inspired lover is present with his beloved in a godlike way, that is, without physical presence» (le traduzioni del *Commento all'Alcibiade I* di Olimpiodoro appartengono a GRIFFIN 2015). Ricordiamo, inoltre, che ἔνθεος ἐραστής rimanda a Plat., *Phaedr.* 255b6-7.

<sup>33</sup> Olymp., *In Alc. I* 14, 1-5 W.: καθάπερ γὰρ τὸ θεῖον τῆ μὲν ἐλλάμψει πανταχοῦ ἐστὶ, τῆ δὲ οὐσίᾳ οὐδαμοῦ, καθὸ οὐ περικλείεται ἐν τόπῳ, οὕτω καὶ ὁ ἔνθεος ἐραστής πάρεστι τὸν αὐτὸν τρόπον μιμούμενος· ὁ δὲ φορτικός ἐραστής πάρεστι τοῖς παιδικοῖς κατὰ τὴν αἴσθησιν βουλόμενος ἐνεργεῖν τοῦ σώματος, καὶ ταύτην κατὰ τὴν ἐσχάτην, τουτέστι τὴν ἀφήν.

<sup>34</sup> Cfr. Olymp., *In Alc. I* 14, 27; 15, 3; 27, 20 (τὸ θεοειδῶς παρεῖναι); 26, 4-6; 38, 7 (θεοειδῶς ἐρᾶν) W.

<sup>35</sup> Olymp., *In Gorg.* 49, 2, 2-4 W. (le traduzioni del *Commento al Gorgia* di Olimpiodoro appartengono a JACKSON – LYCOS – TARRANT 1998): πρὸς τὴν ζωὴν ἣν ἕκαστος ἔχει λέγεται πατέρα ἔχειν θεὸν συμβολικῶς, οἷον ὁ νοερῶς ἐνεργῶν λέγεται Κρόνου παῖς, ἐπειδὴ θεοειδῶς ἐνεργεῖ.

<sup>36</sup> Tuttavia, amare θεοειδῶς significa, per Olimpiodoro, amare in silenzio e in assenza di presenza fisica. Ebbene, non ci sembra che questo sia esattamente il caso per il Socrate ermiano nel *Fedro*, in cui, in effetti, amare θεοειδῶς pare significare, piuttosto, amare con la stessa potenza ed efficacia di un dio. Del resto, nel *Commento* di Olimpiodoro è costantemente sottinteso e, talvolta, esplicitato un profondo legame fra Socrate e il divino, implicato, secondo Olimpiodoro, da Socrate stesso: ἰδοὺ γὰρ ἐνταῦθα τῷ θεῷ συνέταξεν ἑαυτὸν εἰπὼν κ.τ.λ. (Olymp., *In Alc. I* 53, 14-15 W.).

di carattere salvifico (Ermia), con uno stilema proprio della letteratura cristiana (Gregorio di Nissa, Apollinare di Laodicea, *Catena*): è interessante rilevare che Proclo, benché sia la fonte di Olimpiodoro e riconosca a Socrate una forma di amore προνοητικός καὶ ἀγαθοειδής καὶ ἀναγωγός<sup>37</sup>, non usi mai θεοειδῶς per qualificarne l'attività, bensì impieghi l'avverbio θεοπρεπῶς (“in maniera degna di un dio”), ben attestato nella letteratura pagana (Diodoro Siculo, Luciano, Giamblico, Ierocle)<sup>38</sup>. Infine, Pseudo-Dionigi Areopagita. Nell'opera dello Pseudo-Dionigi l'avverbio θεοειδῶς compare nel *De Caelesti Hierarchia*<sup>39</sup>, nel *De divinis nominibus*<sup>40</sup> e nelle *Epistulae*<sup>41</sup>. Tra queste ricorrenze, la più significativa per la nostra discussione è quella in *DN.* 186, 3-8, nella misura in cui l'autore vi afferma che le δυνάμεις più sante e più degne ricevono dalla Causa di tutte le cose sia l'essere (τὸ εἶναι) sia l'essere deiforme (τὸ θεοειδῶς εἶναι). È interessante rilevare, allora, come in Ermia la “deiformità” sia inerente alla ἐνέργεια socratica, mentre in Pseudo-Dionigi la “deiformità” sia inerente al τὸ εἶναι della δύναμις. L'avverbio tornerà, poi, senz'altro grazie alla mediazione dello Pseudo-Dionigi, in Massimo il Confessore (VI-VII d. C.)<sup>42</sup>, Teodoro Studita (VIII-IX d. C.)<sup>43</sup> e Michele Psello (XI d. C.)<sup>44</sup>: a proposito del discepolo di Giovanni Mauropode, vale la pena ricordare la sua buona conoscenza del *Commento al Fedro*<sup>45</sup>, come, del resto, della filosofia neoplatonica in generale.

Discorso analogo per il sintagma ermiano κατὰ τὸ θεῖον εἶδος. In questo caso, anzi, la lista degli autori che si sono serviti di tale formula si restringe a due nomi soltanto: di nuovo Gregorio di Nissa ed Ermia stesso. Il Padre Cappadoce impiega il sintagma nel *De opificio hominis* per indicare che l'autentica natura umana ha ricevuto forma secondo il modello divino; tuttavia, l'essere umano ha colto anche qualcosa della natura irrazionale, vale a dire, la modalità di vita conforme al divenire. Dunque, da un lato, viene posta la natura umana informata al divino (ἡ ἀνθρωπίνη φύσις κατὰ τὸ θεῖον εἶδος μεμορφωμένη), dall'altro, l'essere umano

<sup>37</sup> Procl., *In Alc.* I 45, 4-5; 54, 10-12 W.

<sup>38</sup> Cfr. Procl., *In Alc.* I 91, 16-17 W.: ἐνεργήσας οὖν εὐεργητικῶς καὶ θεοπρεπῶς.

<sup>39</sup> Cfr. Ps. Dionys., *CH.* 33, 16; 36, 5; 49, 10.

<sup>40</sup> Cfr. Ps. Dionys., *DN.* 186, 6; 195, 10; 226, 4.

<sup>41</sup> Cfr. Ps. Dionys., *Ep.* 8, 1, 27.

<sup>42</sup> Cfr. Max., *Myst.* 23, 100.

<sup>43</sup> Cfr. Theod. Stud., *Ep.* 274, 30.

<sup>44</sup> Cfr. Psell., *Theol.* 112. 42-43, con riferimento a Ps.-Dionys. *CH.* 36, 5.

<sup>45</sup> Sul rapporto tra il *Commento al Fedro* di Ermia e la Ἐξήγησις τῆς Πλατωνικῆς ἐν τῷ Φαίδρω διφρείας τῶν ψυχῶν καὶ στρατείας τῶν θεῶν di Psello cfr. MORESCHINI 2009b, p. 284.

informato al mondo del divenire (ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν γένεσιν)<sup>46</sup>. Eppure, non è necessario ricorrere a Gregorio di Nissa per qualificare ulteriormente l'attività socratica. Nel libro III del *Commento* Ermia scrive:

«Questi cavalli e l'auriga variano, sia a seconda delle sfere celesti, sia a seconda degli elementi cosmici<sup>47</sup>, sia a seconda dell'intera forma di vita. Infatti, se si trovano nella sfera solare, sono solari; se nella sfera zeusiaca, zeusini; se nella sfera marziale, marziali. In generale, hanno la condizione propria a quel dio particolare: quindi, se la loro condizione segue la forma divina, sono divini [ἐὰν μὲν κατὰ τὸ θεῖον εἶδος, θεῖοι]; se la forma angelica, sono angelici anche loro, se la forma demonica di vita, diventano demonici anche loro, se la forma eroica, eroici, e così per tutti i casi»<sup>48</sup>.

Dunque, Socrate è capace di esercitare un'attività secondo la forma divina e, fintantoché la esercita, diventa egli stesso divino.

#### 2.1.9.2.2. *Tra l'umano e il divino: il θεῖον πάθος di Socrate.*

A questi rilievi aggiungiamo, adesso, il fatto che Ermia dedichi le sue cure anche a spiegare in cosa consista la passione divina (θεῖον πάθος) di Socrate, menzionata in *Phaedr.* 238c5-6.

Il Platonico alessandrino insiste sull'accostamento ossimorico dell'aggettivo θεῖον e del sostantivo πάθος per mostrare che Socrate non ha ancora raggiunto il culmine dell'ispirazione e, insieme, che non è tuttavia vittima di una passione alla maniera di Lisia: in altri termini, in lui vi è un aspetto divino (θεῖον) e uno umano (πάθος)<sup>1</sup>. Successivamente, poi, Ermia precisa che la passione divina di Socrate si può giustificare in due modi: o essa significa che Socrate si trova in una condizione propizia (εὐπαθῶς ἔχει) a ricevere le illuminazioni divine (θεῖαι ἐλλάμψεις) o essa

<sup>46</sup> Cfr. Greg. Nyss., *De opif. hom.* 192, 10-17 PG.

<sup>47</sup> Benché il testo riporti semplicemente τὰ στοιχεῖα, bisogna intendere τὰ στοιχεῖα τοῦ παντός, nella misura in cui, secondo Giamblico, anche in essi il Demiurgo ha seminato (διασπείροντα) le anime: cfr. Iambl., *De an.* 26 M.

<sup>48</sup> Herm., *In Phaedr.* 131, 3-9. Cfr. Procl., *In Alc.* 1 113, 6-10 W. et al.

<sup>1</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 58, 1-11. Un simile approccio esegetico si ritrova, ad esempio, in Proclo, il quale, alle prese con l'interpretazione di coloro che definivano l'immaginazione παθητικός νοῦς, spiega che con il sostantivo, νοῦς, si vuole intendere la somiglianza della immaginazione con la facoltà conoscitiva superiore, mentre con l'aggettivo, παθητικός, la somiglianza con le facoltà conoscitive inferiori: cfr. Procl., *In Eucl.* 52, 8-12 F. Quindi, sia in Ermia sia in Proclo l'elemento passivo (*In Phaedr.*: πάθος; *In Eucl.*: παθητικός) non può che implicare un legame col sensibile e con l'assiologicamente inferiore, mitigato, però, dalla dignità del correlativo (*In Phaedr.*: θεῖον; *In Eucl.*: νοῦς).

è dovuta al fatto che Socrate ha a cuore il giovane<sup>2</sup>. Quest'ultima spiegazione va intesa nel senso che la ἐπιμέλεια per Fedro spinge Socrate a eccedere nel suo desiderio di darsi all'altro: questa precisazione non è fornita da Ermia in questa congiuntura, ma la si ricava da un successivo passo assai interessante.

Ermia si domanda per quale motivo il dèmone non spinga mai Socrate a fare qualcosa, mentre, al contrario, lo trattenga spesso dal fare qualcosa. La risposta è che Socrate è un'anima molto generosa (εὐμετάδοτος), al punto che, spesso, va trattenuta (κωλύεσθαι πόλλακις ὑπὸ τοῦ δαιμονίου δέονται), come un cavallo troppo impetuoso che richiede l'uso delle briglie<sup>3</sup>: Proclo, che si serve della stessa metafora, giustifica l'intervento del dèmone spiegando che Socrate desiderava rendere partecipi della sua virtù anche chi non era adatto a riceverla (ἀνεπιτηδειότητες)<sup>4</sup>, sicché la sua generosità (τὸ ἄφθονον), risultante in impulsi inopportuni (αἱ παρὰ καιρὸν ὄρμαί), richiedeva la guida di uno spirito superiore<sup>5</sup>. L'accortezza di Ermia, restio ad assegnare un πάθος *stricto sensu* a Socrate, è giustificata, a nostro avviso, dalla volontà di rimanere all'interno della dottrina giamblichea delle anime pure e perfette, le quali, anche a seguito dell'incarnazione, rimangono ἄνευ παθημάτων<sup>6</sup>. Socrate, in altre parole, non è né affetto da passioni alla maniera di Lisia – anima di terza classe – e nemmeno alla maniera di Fedro – anima di seconda classe: l'anima di Socrate è ἀπαθής<sup>7</sup>, ossia soggetta a πάθη in maniera massimamente limitata e quale conseguenza del suo carattere εὐμετάδοτος. Il punto che vorremmo marcare con decisione è il seguente: *proprio perché* l'anima di Socrate è stata inviata per la salvezza, la purificazione e la perfezione del mondo<sup>8</sup>, essa è costretta ad assoggettarsi al πάθος della relazionalità evergetica, la προθυμία

<sup>2</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 58, 33 – 59, 5. Ermia, sforzandosi di spiegare il sintagma πάθος, escogita la formula εὐπαθῶς ἔχειν per introdurre il successivo πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θεῖων ἐλλάμψεων, mentre Proclo usa la formula più chiara e perspicua ἐπιτήδεια πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θεῖων ἐλλάμψεων in *In Crat.* 51, 35-36 P. La fonte diretta deve essere Iambl., *Myst.* 3, 2, p. 104, 27 – p. 105, 1 S.-S.-L. (πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θεῶν ἐπιτήδεια), in cui il filosofo siro descrive le condizioni oniriche atte ad accogliere le manifestazioni divine.

Il Platonico alessandrino, comunque, coniata la nuova formula, non esiterà a servirsene nuovamente in seguito: cfr. Herm., *In Phaedr.* 103, 8-9. Εὐπαθῶς ἔχειν, in effetti, è solo in Ermia e, del resto, l'avverbio εὐπαθῶς è assai raro, contandosene solo quattro occorrenze – sei con Ermia, il quale è, cronologicamente, il primo a servirsene (seguono Giovanni Filopono, Pseudo-Dionigi Areopagita, Michele Psello e Manuele File). Nondimeno, anche in questo caso, alle spalle di Ermia c'è il testo di Platone: in effetti, secondo *Phaedr.* 247d4, l'anima che riesce a contemplare τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ se ne nutre e ne gode (εὐπαθεῖ).

<sup>3</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 71, 24-33.

<sup>4</sup> Cfr. Procl., *In Alc.* I 81, 7 – 82, 4 W.

<sup>5</sup> Cfr. Procl., *In Alc.* I 82, 4-18 W.

<sup>6</sup> Cfr. Iambl., *De an.* 28 M.

<sup>7</sup> Cfr. Iambl., *De an.* 29-30 M.

<sup>8</sup> Cfr. Iambl., *De an.* 29 M.: ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι.



dell'εὖ ποιεῖν<sup>9</sup> (il moto elicoidale dell'intelletto!)<sup>10</sup>. In questo senso, sarebbe, forse, meglio rettificare l'affermazione di Finamore, per cui le anime perfette non attualizzano sempre l'intelletto<sup>11</sup>, precisando che le anime perfette attualizzano sempre l'intelletto, ma non solo nel suo moto circolare, *c'est-à-dire* autoriflessivo, bensì anche nel suo moto a spirale, *c'est-à-dire* relazionale. Spingendoci oltre, potremmo dire che è proprio il moto a spirale a rappresentare la marca della superiorità spirituale, nella misura in cui esso è la traduzione fattuale dell'altrimenti aleatorio sintagma ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι. Ermia ci aiuta a portare chiarezza su questo punto: la circostanza per cui nel dialogo platonico sia Socrate a seguire Fedro, e non viceversa, testimonia dell'attività provvidenziale di Socrate, simile a quella esercitata da un dio (ὡς θεοῦ), sui giovani, vale a dire, della sua volontà di salvarli (σώζειν)<sup>12</sup>. Per conseguenza, le anime pure *nel desiderare* la salvezza altrui sono, sì, in qualche modo, vittime di un πάθος, ma tale πάθος non ha nulla a che vedere con le passioni, gli istinti, gli impeti del gregge umano<sup>13</sup>. Del resto, come potrebbe essere *stricto sensu* ἀπαθής l'anima di Socrate che pure prova φιλία nei confronti di Fedro ed è ispirata da un, talvolta eccessivo, desiderio di beneficiare gli altri?<sup>14</sup> È, allora, possibile avanzare l'ipotesi che la supposta ἀπάθεια delle anime pure e incontaminate non sia altro che il mascheramento di una μετριοπάθεια sublimata, nella misura in cui essa limita il numero di πάθη concessi alle anime e li seleziona da un punto di vista assiologico: le anime superiori possono provare unicamente affezioni sublimi, come la generosità evergetica e l'amore divino, ossia, per dirla con Cirillo di Alessandria, ἀνυπαιτία πάθη (“passioni irreprensibili”)<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> Herm., *In Phaedr.* 71, 28-29.

<sup>10</sup> Cfr. *supra* § 2.1.8.

<sup>11</sup> Cfr. FINAMORE 1997, pp. 175-176.

<sup>12</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 35, 7-9.

<sup>13</sup> Cfr. FINAMORE 1997, p. 175.

<sup>14</sup> Crediamo che questa considerazione sia avallata da un passo del *Commento all'Alcibiade I* di Olimpiodoro, in cui si legge che l'uomo politico, per essere tale, ha bisogno, oltre che della facoltà razionale e della facoltà emozionale, della ἐπιθυμία *per far del bene ai suoi concittadini* (εὖ ποιῆσαι τοὺς πολίτας): cfr. Olymp., *In Alc. I* 4, 17-21 W. Certo, ciò che per un uomo politico è ἐπιθυμία, per Socrate, anima pura, è φιλία. In questo senso, ricordiamo come l'Imperatore Giuliano attribuisse alla Madre degli dèi un ἔρωσ ἀπαθής nei confronti di Attis: cfr. Iul., *Or.* 5, 6, 11-12. Quanto, invece, all'ἐνθουσιασμός, precisiamo che esso non rappresenta un πάθος, bensì una sorta di ἐπίπνοια, un'ispirazione divina, teste Iambl., *Myst.* 3, 24, p. 157, 18 – p. 158, 21 S.-S.-L.: [...] οὐ καλῶς τοπάξεις πάθος εἶναι τὸν ἐνθουσιασμόν· συμβαίνει γὰρ ἀπὸ γε τούτων τῶν σημείων ἔξωθεν αὐτὸν ὡς ἐπίπνοιαν ἐπιρρεῖν.

<sup>15</sup> Cfr. Cyril., *De inc.* 692, 17-20 A. Secondo Cirillo, il Verbo è ἀπαθής e i πάθη che gli attribuisce la Scrittura riguardano solo il suo corpo: Ἐπειδὴ γὰρ θνητὸν καὶ φθαρτὸν ἀπέλαβε σῶμα, καὶ τοῖς τοιούτοις πάθεισιν ὑποκείμενον, ἀναγκαιῶς μετὰ τῆς σαρκὸς καὶ τὰ αὐτῆς ἰδιοποιεῖται πάθη καὶ αὐτῆς ὑπομενούσης αὐτὰ, ὡς αὐτὸς

In effetti, non bisogna dimenticare che anche il rapporto di Cristo con i πάθη rappresentava un tema caldo in Età Tardoantica – siamo, infatti, informati sull'esistenza di *quaestiones* περὶ τοῦ θεοῦ πάθους<sup>16</sup> – intorno a cui si scontrarono partiti diversi e dal quale originarono svariate eresie, dal teopaschismo al docetismo<sup>17</sup>. Pensiamo in particolare, per il periodo storico di nostro interesse, all'eresia nestoriana, secondo cui, posta la dicotomia delle nature, divina e umana, in Cristo, bisogna attribuire i πάθη unicamente alla natura umana di Cristo, preservandone quella divina: la figura del Figlio deve essere concepita come due persone in due nature distinte (difisismo). Com'è noto, il Concilio efesino e il Concilio calcedonense seguirono, invece, le indicazioni di Cirillo, secondo cui nell'unica persona di Cristo, secondo Adamo, sono presenti sia la natura divina sia la natura umana, di cui solo quest'ultima è soggetta a πάθη, i quali, nondimeno, nulla hanno in comune con quelli umani<sup>18</sup>: in Cristo non v'è mistura delle due nature, in quanto la sua divinità rimane inalterata a seguito dell'unione con l'umanità (ἀσύγχυτος ἔνωσις)<sup>19</sup>.

In maniera simile – non identica –, anche la passione divina di Socrate conferma il carattere umano del filosofo e, insieme, in qualche modo divino, dacché egli è capace di agire secondo la forma divina e di accogliere le illuminazioni divine. Se il carattere divino, la somiglianza al divino (ὁμοιον τοῖς θεοῖς)<sup>20</sup> sono ripetutamente sottolineati nel *Commento*, altrettanto avviene al riguardo della natura umana di Socrate. Particolarmente significativi sono due passi del libro I:

«Divino» davvero chiama adesso Fedro, in quanto è ormai pronto ad ascoltare i discorsi ispirati su Eros. Socrate, infatti, in quanto uomo, ritenendo che fosse

---

ὑπομένων λέγεται. Οὕτως γὰρ φαμεν ὅτι καὶ ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανε, τοῦτο παθούσης τῆς σαρκός, οὐκ ἰδίᾳ καὶ καθ' ἑαυτὸν τοῦ Λόγου· ἀπαθὴς γὰρ ἐστὶ καὶ ἀθάνατος. Οὐκοῦν ὀρθοδόξως ἐκκληγόμεθα τὰ εἰρημένα, τῇ μὲν θεότητι νέμοντες τὰ θεοπρεπῆ, ἀνατιθέντες δὲ τῇ σαρκὶ τὰ δι' αὐτὴν καὶ ὡς ἐξ αὐτῆς εἰρημένα διὰ τῶν ἐν ἡμῖν φυσικῶν κινήματων· ὃν ὁ νοῦς ἔχων τὴν αἴσθησιν, ἀναβλύζει διὰ γλώττης τὰ ἐν βάθει κατὰ τὸ ἀφανὲς ἀφώνως ψιθυριζόμενα (*Theos.* 75, 396, 40-53).

<sup>16</sup> Da *Cat. In. Ioannem*, CPG 4, C 140a (*catena integra*), p. 389, 4, appartenente a un' *Epistola* di Severo di Antiochia (V-VI d. C.), sappiamo, infatti, di una *quaestio* περὶ τοῦ θεοῦ πάθους καὶ τῆς ἀναστάσεως. Severo fa di tale *quaestio* parte delle *Quaestiones ad Marinum* di Eusebio di Cesarea (IV d. C.). Nondimeno, secondo WHEALEY 2013, l'opera apparterebbe ad Acacio di Cesarea, discepolo e biografo di Eusebio.

<sup>17</sup> Cfr. VAN LOON 2009, pp. 556-561. Una rassegna di eresie circa la natura del Figlio si legge in Cyril., *De inc.* 679, 3 – 680, 24 A.

<sup>18</sup> Cfr. WESSEL 2004, p. 128; WILKEN 2006, pp. 864-865.

<sup>19</sup> Cfr. QUASTEN 1986, pp. 136-142, il quale si sforza di mostrare come, in realtà, la dottrina di Cirillo non sia né, ovviamente, difisista né, tantomeno, monofisista. Sulla Cristologia di Cirillo cfr. BURGHARDT 1957; RUSSELL 2000; MCKINION 2000; WESSEL 2004; VAN LOON 2009.

<sup>20</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 51, 8.

sufficiente [il primo discorso] e che l'anima di Fedro fosse capace di contemplare in modo adeguato la bellezza spirituale presente in se stesso, fece per andarsene: ma il custode dell'attività e della facoltà contemplativa di Socrate, che tutto sa di Socrate e di Fedro, ne frena l'impulso e gli impedisce di andar via, affinché Socrate arrivasse fino all'atto entusiastico riguardo all'amore e portasse a termine il discorso, e Fedro partecipasse di tali discorsi, essendo ormai pronto, e fosse condotto a una vita superiore e più sublime»<sup>21</sup>.

«Ma perché il dèmone non lo spingeva mai a fare qualcosa? Affinché Socrate non fosse come un essere irrazionale ed eterodiretto, che nulla mai fa da sé, né mai si comporta come un'anima razionale semovente. Perciò, il dèmone incitava Socrate ad agire come un essere autodeterminantesi, e, qualora Socrate non capiva cosa andasse fatto in quanto è un uomo soggetto *ipso facto* all'errore, allora lo tratteneva dal compiere quella determinata azione»<sup>22</sup>.

Con questo commento, Ermia chiarisce che Socrate, *nella misura in cui è un uomo*, è un essere fallibile. Nondimeno, egli gode di una condizione *sui generis*, in questo distinguendosi da tutti gli altri uomini. In Socrate la volontà divina e la volontà personale coincidono e, qualora ciò non dovesse accadere a causa della fallibilità umana, Socrate riceve un avvertimento divino da parte del suo dèmone personale. Il sintagma *ὡς ἄνθρωπος σφαλλόμενος* oppure, semplicemente, *ὡς ἄνθρωπος* immortala con icastica sinteticità e potenza la finitezza e la fallibilità di Socrate<sup>23</sup>, rivelandosi del tutto corrispondente al *καθόπερ ἦν ἄνθρωπος*, formula con cui Cirillo di Alessandria giustifica la sofferenza di Cristo sulla croce: Egli ha sofferto unicamente nella carne, *nella misura in cui era un uomo*<sup>24</sup>. A commento

<sup>21</sup> Herm., *In Phaedr.* 69, 28 – 70, 3: «Θεῖον» τῶ ὄντι νῦν ἀποκαλεῖ τὸν Φαῖδρον ὡς ἐπιτήδειον ἀκοῦσαι τῶν ἐνθουσιαστικῶν τοῦ ἔρωτος λόγων. Αὐτὸς μὲν γὰρ ὡς ἄνθρωπος ἀρκεῖν ἡγούμενος καὶ συμμέτρως ἔχειν τῇ ψυχῇ τοῦ Φαῖδρου τὸ θεωρῆσαι τὸ ἐν αὐτῷ ψυχικὸν κάλλος ἀπιέναι ὠρμηθῆ· ὁ δὲ ἔφορος τῆς ἐνεργείας καὶ θεωρίας τῆς τοῦ Σωκράτους, πάντα τὰ περὶ αὐτὸν καὶ τὸν Φαῖδρον εἰδὼς ἐπέχει τῆς ὀρμῆς αὐτὸν καὶ διακωλύει ἀπιέναι, ἵνα καὶ ὁ Σωκράτης ἐνθουσιαστικῶς ἐνεργήσῃ περὶ τὸν ἔρωτα καὶ τελειώσῃται τὸν λόγον καὶ ὁ Φαῖδρος μετάσχῃ τῶν λόγων τούτων ὡς ἐπιτήδειος ὢν καὶ ἀναχθῆ εἰς ὑπερτέραν καὶ ὑψηλοτέραν ζωὴν.

<sup>22</sup> Herm., *In Phaedr.* 71, 34 – 72, 3: Ἀλλὰ διὰ τί οὐχὶ καὶ προέτρεπε τὸ δαιμόνιον; Ἴνα μὴ ὡς ἄλογον καὶ ἑτεροκίνητον ἦ ὁ Σωκράτης, μηδὲν ἀφ'ἑαυτοῦ ποιῶν, μηδὲ ὡς ψυχὴ λογικὴ αὐτοκίνητος. Διὸ ἐφίει μὲν αὐτῷ πράττειν ὡς αὐτοκίνητῳ, εἰ δὲ ποτε ὡς ἄνθρωπος σφαλλόμενος οὐ καθῆκεν ὅ τι ἔμελλε ποιεῖν, ἀνέστελλεν αὐτὸν ἀπ'ἐκείνης τῆς πράξεως.

<sup>23</sup> In questo contesto, affermare che Socrate è un uomo non ha nulla a che vedere con le numerosissime occorrenze di tale dichiarazione nella letteratura antica, in cui la frase, sulle orme di Aristotele, divenne un classico dell'esposizione logica: cfr. BADCY 2014, pp. 390-391.

<sup>24</sup> Cfr. Cyril., *In Ioannem* 1, 496, 4-8 Pusey. Per Cirillo era di fondamentale importanza sottolineare la natura umana di Cristo, nella misura in cui, se fosse stato solo Dio, le sue conquiste non avrebbero avuto alcun valore per gli uomini: sarebbero state, invece, conquiste di un dio. Cfr., ad esempio, Cyril., *De inc.* 684, 34-38 A. Nondimeno, Cristo era, insieme, anche Dio; su questo centrale nodo teorico cfr. WILKEN 2006, p. 861.

dell'oracolo delfico γνῶθι σαυτόν, a cui il filosofo Porfirio aveva persino dedicato un'opera intera e che, del resto, era considerato lo σκοπός dell'*Alcibiade I*<sup>25</sup>, Ermia spiega che Socrate afferma di non conoscere ancora se stesso o perché egli paragona la sua conoscenza a quella degli dèi, oppure perché egli intende che non conosce ancora se stesso in quanto *anima pura* (αὐτοψυχή καθάρᾳ), fintantoché si trova ancora in un corpo (ἔτι ἐν σώματι)<sup>26</sup>. Entrambe le esegesi dimostrano una chiara subordinazione di Socrate rispetto al divino e, insieme, la relatività di ogni perfezione umana (la ἀσθένεια umana), sia che riguardi la conoscenza sia che riguardi, come si è visto, l'assoggettamento a passioni: καὶ ἡ τελεία [*scil.* ἡ ψυχή] ὡς πρὸς τὴν θεῖαν ἐνέργειάν ἐστιν ἀτελής, sentenziava Giamblico<sup>27</sup>.

Da questa angolatura va inteso anche lo stretto rapporto tra Socrate e la provvidenza divina (ἡ ὡς θεοῦ προνοητικὴ αὐτοῦ ἐνέργεια)<sup>28</sup>, il che ci rende, infine, possibile comprendere compiutamente il senso dell'incipitario κατεπέμφθη. Socrate, inviato sulla Terra perché gli dèi si preoccupano degli uomini, ha, tuttavia, scelto liberamente di esercitare la sua cura provvidenziale: ὁ προνοεῖν ἡρημένος<sup>29</sup>.

Rileggiamo l'incipit del *Commento*:

«Socrate fu inviato nel mondo del divenire a beneficio del genere umano e delle anime dei giovani: poiché, tuttavia, v'è molta differenza circa i caratteri e le abitudini di vita delle anime, [Socrate] beneficia ciascuno in modo diverso, in uno ai giovani, in un altro ai sofisti, a tutti tendendo le mani ed esortando alla filosofia»<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. Procl., *In Alc.* 1 1, 2 – 5, 12 W.; Olymp., *In Alc.* 1 3, 3-4 W.

<sup>26</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 33, 12-18: Ἄρ' οὖν οὐκ ἔγνω ἑαυτὸν ὁ Σωκράτης; Καὶ τίς ἄλλος οὕτως ἔγνω ἑαυτὸν ὡς ὁ Σωκράτης; Ἡ διχῶς ἐκδεκτέον ἢ ὅτι «ὡς αὐτὸς ὁ θεὸς οἶδε καὶ κατ' αὐτὸ τὸ Δελφικὸν γράμμα, οὐκ οἶδα ἑμαυτὸν», ἢ ὅτι «ὡς αὐτοψυχή καθάρᾳ οὕπω οἶδα ἑμαυτὸν» ἔτι γὰρ ἐν σώματι εἰμι, καὶ ὡς μὲν ἐν σώματι ὦν οἶδα ἑμαυτὸν, ὡς δὲ αὐτοψυχή οὕπω ἔγνωκα». Ἡ οὖν «ὡς ὁ θεὸς οἶδεν οὕπω ἔγνωκα ἑμαυτὸν», ἢ «ὡς αὐτοψυχή».

<sup>27</sup> Iambl., *Myst.* 3, 20, p. 149, 9-10 S.-S.-L.; cfr. FINAMORE 1997, p. 175.

<sup>28</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 35, 7-9.

<sup>29</sup> Herm., *In Phaedr.* 15, 26-27.

<sup>30</sup> Herm., *In Phaedr.* 1, 5-9. L'incipit del *Commento*, del resto, sembra davvero molto vicino a un passo del capolavoro origeniano, *Sui principî*, «the most philosophical and comprehensive work of Origen» (RAMELLI 2007, p. 354), dove pure ricorrono il motivo dell'ἄλλως ... ἄλλως (*alios* ... *alios*) e il tema del πᾶσι χειρᾶς ὀρέγειν (*quasi manu data*): «egli solo [*scil.* Dio] conosce la ragione per cui lascia che alcuni seguano la loro volontà e decadano a poco a poco dalle più grandi altezze alle infime condizioni, mentre invece comincia ad assistere altri, e a poco a poco, quasi tenendoli per mano, li fa tornare alla primitiva condizione e li colloca in alto» (Orig., *Princ.* 3, 5, 5: *qui scit causas propter quas alios dimittat sua perfrui voluntate et de maioribus ad ultima paulatim dilabi, alios incipiat visitare et gradatim quasi manu data ad pristinum retrahere statum et in sublimibus collocare*). Sfortunatamente, il testo dell'opera origeniana non è sopravvissuto nella sua interezza in lingua originale, sicché esso ci è tramandato per ampio tratto dalla traduzione latina di un ammiratore di Origene, Rufino monaco (IV-V d. C.). A testimoniare la certa circolazione ad Alessandria del testo origeniano sta la notizia di Socrate Scolastico, secondo cui, nel IV secolo d. C., a tale opera aveva dedicato i suoi sforzi esegetici, pubblicando degli ὑπομνήματα, Didimo il Cieco, διδάσκαλος alessandrino: cfr. Socrat., *Hist. Eccl.* 4, 25, 19-23 B. Sulla possibile influenza del Περὶ ἀρχῶν origeniano sulla concezione della “punizione” in Ierocle cfr. AUJOULAT 1986, p. 301.

Nel passaggio da ἐπὶ εὐεργεσίαν ... κατεπέμφθη («fu inviato a beneficio») a ἕκαστον εὐεργετεῖ («beneficia ciascuno») è avvenuta l'accettazione della provvidenza da parte di Socrate, ὁ προνοεῖν ἡρημένος, essere umano (ἄνθρωπος σφαλλόμενος) e, insieme, divino (ὁμοιος τοῖς θεοῖς)<sup>31</sup>: del resto, afferma Ermia altrove, soltanto quand'è *perfetta* l'anima umana può attivare tutte le sue potenze ed esercitare una cura provvidenziale alla maniera delle anime divine, cui ciò sempre compete<sup>32</sup>. Socrate, insomma, ha accettato liberamente di farsi strumento a servizio degli dèi (ὑπουργικὴ καὶ ὀργανικὴ χρεία)<sup>33</sup>. Ora, per un certo Cristianesimo, Cristo esercitava appunto una funzione subordinata e strumentale rispetto al Padre.

#### 2.1.9.2.3. *Socrate e Cristo, Ermia e Cirillo.*

Epifanio di Salamina (315 d. C. ca. – 403 d. C. ca.)<sup>1</sup>, monaco di Gaza e, successivamente, metropolita cipriota, nel suo *Panarion* – cassetta di pronto soccorso contro i veleni delle eresie – riporta alcune lettere di Basilio di Ancira e Giorgio di Laodicea, teologi cosiddetti semi-ariani. Costoro sostenevano che il Figlio agisse «in a subordinate role» (ὑπουργικῶς) rispetto al Padre e che le sue azioni fossero compiute in maniera non identica (οὐχ οὕτως), bensì simile (ὁμοίως) rispetto all'agire del Padre<sup>2</sup>: da queste – e altre – considerazioni, risulterebbe, quindi, che, secondo ogni rispetto, il Figlio è simile (ὁμοιος) secondo la sostanza (κατ'οὐσίαν) al Padre<sup>3</sup>. La dottrina del subordinazionismo del Figlio al Padre ha

<sup>31</sup> Nella persona di Socrate avviene quello che, secondo Plotino, avveniva con tutte le anime, dal momento che «non c'è incompatibilità fra <l'affermazione> della disseminazione delle anime nel divenire e quella della loro discesa per la piena realizzazione del tutto, o fra il giudizio di colpa e la spelonca, o fra la necessità e la libera volontà, purché si ammetta che nella necessità c'è spazio per la libertà» (*Enn.* 4, 8 [6], 5, 1-4 H.-S.). Sul problematico rapporto in Plotino tra ἡ ἀνάγκη e τὸ ἐκούσιον cfr. O'BRIEN 1977; MARTONE 2014 pp. 251-254.

<sup>32</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 135, 1-4: Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν θείων ψυχῶν αἰεὶ ἅμα πᾶσαι ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις (καὶ γὰρ ἦνῶνται τοῖς ἑαυτῶν αἰτίοις καὶ προνοοῦσι τοῦ κόσμου· τοῦτο δὲ ὑπάρχει ποτὲ καὶ τῇ ἡμετέρᾳ τελέᾳ οὔσῃ) κτλ.

<sup>33</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 52, 6.

<sup>1</sup> Cfr. QUASTEN 1986, pp. 384-396.

<sup>2</sup> Eriph., *Anac.* 3, 290, 31 – 291, 7 Holl (*GCS* 25, 31, 37): οὐκοῦν καθὸ μὲν σὰρξ καὶ σὰρξ ταυτόν, ὥσπερ καθὸ πνεῦμα καὶ πνεῦμα ταυτόν, καθὸ δὲ ἄνευ σπορᾶς οὐ ταυτόν, ἀλλ' ὅμοιον, ὥσπερ καθὸ ἄνευ ἀπορροίας καὶ πάθους ὁ υἱὸς οὐ ταυτόν, ἀλλ' ὅμοιον. Καὶ καθὸ μὲν σὰρξ καὶ σὰρξ ταυτόν, ὡς καθὸ πνεῦμα καὶ πνεῦμα ταυτόν, καθὸ δὲ ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἀμαρτίας ὅμοιον τοῖς σαρκὸς κινήμασι καὶ οὐ ταυτόν, ὡσπεροῦν ἐν ὁμοιώματι κινήσεως ὁ υἱὸς ὑπουργικῶς καὶ οὐ ταυτόν ὡς ὁ πατὴρ αὐθεντικῶς· ἃ γὰρ ὁ πατὴρ ποιεῖ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς οὐχ οὕτως αὐτὸς ποιεῖ, ἀλλ' ὁμοίως (trad. WILLIAMS 2013).

<sup>3</sup> Eriph., *Anac.* 3, 291, 7-8 Holl: καὶ φανερόν ἐκ τούτων ὅτι κατὰ πάντα ὁ υἱὸς ὁμοίος ἐστὶ τῷ πατρί. Sostenendo la tesi per cui il Figlio è simile al Padre secondo la sostanza e, dunque, ribadendo, insieme, la divinità del Figlio e la Sua distinzione dal Padre, i cosiddetti Semi-ariani occupavano una posizione intermedia tra gli Ariani più radicali (Aezio ed Eunomio) e gli Antiariani, sostenitori del Simbolo niceno, come Atanasio di Alessandria. Sull'argomento fondamentale è SIMONETTI 1975.

rappresentato una delle più antiche visioni cristiane della figura di Cristo, sin dai tempi di Origene (III d. C.)<sup>4</sup>. È irrefutabilmente all'interno della disputa trinitaria, infatti, che è stata coniata la formula, usata da Ermia per definire il suo Socrate, ὑπουργικὴ καὶ ὀργανικὴ χρεία, per altro verso assente nella tradizione platonica. Lo testimonia con tutta evidenza proprio Cirillo di Alessandria, «one the greatest figures of early Christian literature»<sup>5</sup>, nonché possibile mandante dell'assassinio di Ipazia nel 415 d. C.<sup>6</sup>.

La formula subordinazionistica impiegata da Ermia (ὑπουργικὴ καὶ ὀργανικὴ χρεία), infatti, ricorre nelle quattro opere del Patriarca dedicate espressamente alla confutazione dell'eresia ariana e composte prima dello scoppio del conflitto con i Nestoriani: il *Commento al Vangelo di Giovanni*, il *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, i *De sancta et consubstantiali Trinitate dialogi* e le *Epistulae paschales*<sup>7</sup>. Cirillo respinge l'idea che Cristo possieda una costituzione subordinata e strumentale (τάξιν ἔχει τὴν ὑπουργικὴν καὶ ὀργανικὴν), come se assolvesse a una funzione di servizio rispetto al Padre (ὥσπερ τινὰ χρείαν

<sup>4</sup> Secondo Ramelli, Origene non solo non fu mai un subordinazionista e un ariano *ante litteram*, ma, anzi, la sua esegesi fu ripresa da pensatori successivi, come Gregorio di Nissa, proprio per contrastare l'eresia ariana. Cfr. RAMELLI 2011, la quale ricorda come alla base dell'eresia della ὑποταγή/*subiectio* vi fosse il seguente, controverso passo della prima *Lettera ai Corinzi* (15, 28), che, non a caso, divenne oggetto di innumerevoli esegesi: ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ἢ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν («E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti»). Sull'importanza di questo passo biblico, in particolare delle sue ultime parole, per la teorizzazione origeniana della dottrina dell'ἀποκατάστασις universale cfr. RAMELLI 2007, pp. 314-317. Ancora su Origene fondamentale è SIMONETTI 2004.

<sup>5</sup> QUASTEN 1986, p. 119, il quale ricorda come alcune opere di Cirillo fossero state tradotte in latino e in siriano quando il patriarca era ancora in vita. In generale, assai lusinghiero è il giudizio di QUASTEN 1986, p. 119 su Cirillo di Alessandria: «His style and language are far from attractive; he is diffuse and sometimes overelaborate and ornate. The content, however, reveals a depth of thought and richness of ideas, a precision and clarity of argument that prove the speculative and dialectic talent of the author, and make his writings first class sources for the history of dogma and Christian doctrine».

<sup>6</sup> Cfr. QUASTEN 1986, p. 117: «However, there seems to be no proof that he was guilty of this hideous crime»; cfr. RIST 1965, p. 222. Cirillo, che divenne patriarca di Alessandria nel 412 d. C. alla morte del violento Teofilo, fu, comunque, un energico e combattivo avversario di Ebrei e Novaziani, al punto da creare noie al prefetto imperiale, Oreste, a motivo dei continui scontri provocati in città. Oreste, *praefectus augustalis* proprio nel 415 d. C., era un cristiano e pare che fosse in buoni rapporti con la platonica Ipazia. Informativo, in proposito, è il cap. 15 (Περὶ Ὑπατίας τῆς φιλοσόφου) del libro VII della *Storia Ecclesiastica* di Socrate Scolastico – teologo e storico di Costantinopoli, coetaneo di Cirillo –, in cui si legge, tra le altre cose, che ad Alessandria girava voce in quel periodo che fosse a causa di Ipazia che Oreste non fosse in buoni termini con Cirillo (7, 15, 14-15: εἴη αὕτη ἢ μὴ συγχωροῦσα τὸν Ὁρέστην εἰς φιλίαν τῷ ἐπισκόπῳ συμβῆναι). Socrate prosegue raccontando che questa credenza condusse alla efferata uccisione di Ipazia, che provocò non poco imbarazzo (μῶμος) a Cirillo e alla Chiesa di Alessandria. In effetti, i capitoli 13-15 restituiscono un'immagine alquanto buia di Alessandria d'Egitto, il cui δῆμος viene considerato come il più amante dei conflitti e mai disposto a porre fine a uno scontro senza aver prima versato del sangue (13, 5-8). Su Ipazia cfr. *supra* § 1.1.

<sup>7</sup> Queste ultime, in realtà, comprendono anche delle lettere scritte dopo il 429 d. C., anno dello scoppio della controversia nestoriana. Il *Commento al Vangelo di Giovanni* si data tra gli anni 425-429 d. C., mentre il *Thesaurus* e i *Dialogi* tra gli anni 412-425 d. C., il secondo essendo stato scritto poco dopo il primo: cfr. QUASTEN 1986, pp. 123-126.

συνεισενέγκαι τῷ Πατρὶ), il quale è creatore di tutte le cose (δημιουργοῦντι τὰ πάντα)<sup>8</sup>. L'idea – e il lessico relativo – è così ricorrente nelle opere di Cirillo da penetrare anche in quelle falsamente a lui attribuite:

«e proprio come noi affermiamo che il fuoco si manifesta per mezzo della luce che emana da esso, e non sosteniamo che la sua luce sia uno strumento subordinato, bensì, piuttosto, una potenza naturale; allo stesso modo, diciamo che il Padre fa tutto ciò che fa per mezzo del Figlio omogeneo, non come per mezzo di uno strumento a servizio di Dio, bensì come di una potenza naturale e sostanziale»<sup>9</sup>.

Il patriarca di Alessandria, nel *Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate*, invitava esplicitamente a rifuggire l'assurdità di una simile dottrina<sup>10</sup>, diffusa da coloro che intendevano sminuire la divinità del Figlio<sup>11</sup>: Cristo andrà considerato non ὑπουργικῶς, bensì ἐν ἐξουσίᾳ τῇ θεοπρεπεῖ, in piena maestà divina<sup>12</sup>.

Per quanto la tesi proposta sia evidentemente molto forte, non crediamo, tuttavia, che possano esservi dubbî circa il rapporto, che, nondimeno, rimane ombratile, fra Ermia di Alessandria e Cirillo di Alessandria. Non soltanto, come abbiamo appena visto, la formula ὑπουργικὴ καὶ ὀργανικὴ χρεία ricorre in entrambi gli autori – mentre è assente in Atanasio che, pure, fu, insieme ad Alessandro, il primo oppositore di Ario e, quindi, “*star of orthodoxy*”<sup>13</sup>–, ma, in aggiunta, essa è in entrambi retta dallo stesso verbo: ἀποπληρώω. Secondo Ermia, infatti, soltanto gli dèi sono l'autentica causa della elevazione spirituale, mentre gli altri attori, come i dèmoni e Socrate, assolvono (ἀποπληροῦσι) a una funzione (χρεία) subordinata

<sup>8</sup> Cfr. Cyril., *Epist. Pasch.* 77, 725, 7-11 PG: Καὶ οὐ δὴ πού φαμεν, ὡς ἐπὶ τοι δι' αὐτοῦ τὰ πάντα ἐγένετο, κατὰ τὰς Γραφὰς, τάξιν ἔχει τὴν ὑπουργικὴν καὶ ὀργανικὴν, ὥσπερ τινὰ χρείαν συνεισενέγκαι τῷ Πατρὶ, δημιουργοῦντι τὰ πάντα. Cfr. Cyril., *De Trin. Dial.* 593, 12-14 A. *et al.*

<sup>9</sup> Ps. Cyril., *De Sanct. Trin.* 77, 1137, 42-49 PG: Καὶ καθάπερ φαμὲν διὰ τοῦ ἐξ αὐτοῦ προερχομένου φωτὸς φαίνεν τὸ πῦρ, καὶ οὐ τιθέμεθα ὄργανον ὑπουργικὸν εἶναι τοῦ πυρὸς τὸ ἐξ αὐτοῦ φῶς, δύναμιν δὲ μᾶλλον φυσικὴν· οὕτω λέγομεν τὸν Πατέρα, πάντα ὅσα ποιεῖ, διὰ τοῦ ὁμογενοῦς Υἱοῦ αὐτοῦ ποιεῖν· οὐχ ὡς δι' ὄργανου λειτουργικοῦ, ἀλλὰ φυσικῆς καὶ ἐνυποστάτου δυνάμεως (la traduzione è nostra). Il passo è riecheggiato da Giovanni Damasceno (VII-VIII d. C.): cfr. *Exp. Fid.* 8, 156-161. Cfr. Cyril., *De Trin. Dial.* 617, 15-18 A.: Ἄρ' ὡς δι' ὄργανου καὶ ὑπουργικῆς εἰσφέροντος χρείαν τοῖς τοῦ τεκόντος θελήμασι τοῦ Υἱοῦ ἢ, ὅπερ ἐστὶν ἄμεινόν τε καὶ ἀληθές, ὡς διὰ δυνάμεως τῆς ἰδίας ἐνήργηκεν ὁ Πατήρ;

<sup>10</sup> Cfr. Cyril., *Thes.* 75, 301, 8 PG: φεῦγε τοῦ λόγου τὴν ἀτοπίαν.

<sup>11</sup> Cfr. Cyril., *In Luc.* 72, 481, 23-24 PG: οἱ ἐλαττοῦντες αὐτοῦ τὴν θεότητα.

<sup>12</sup> Cfr. Cyril., *De Trin. Dial.* 569, 33-35 A.: ἐνεργὸν ἐπ' ἀμφοῖν οὐχ ὑπουργικῶς ἀλλ' ἐν ἐξουσίᾳ τῇ θεοπρεπεῖ κατοψόμεθα τὸν Υἱόν.

<sup>13</sup> GRAY 2005, p. 218.

e strumentale per conto degli dèi (ὕπουργικὴν καὶ ὀργανικὴν τοῖς θεοῖς)<sup>14</sup>; nel *Commento al Vangelo di Giovanni* – opera interamente dedicata alla confutazione di Ariani ed Eunomiani e, considerata l’assenza di Nestorio tra i bersagli polemici, anteriore al 429 d. C.<sup>15</sup> – Cirillo afferma che alcuni (*scil.* gli Ariani) non ebbero timore di sostenere che il Figlio avesse partecipato alla creazione assolvendo a una funzione, in qualche modo, subordinata (ὕπουργικὴν τινα χρεῖαν ἀποπληρῶν ὁ Υἱός)<sup>16</sup>. La questione dell’ἀξία λειτουργικὴ καὶ ὑπουργικὴ di Cristo<sup>17</sup> è, in effetti, una delle più dibattute nel corso della *golden age* cristiana<sup>18</sup>, nonché una delle più profonde, nella misura in cui era la natura stessa della figura del Figlio a essere in gioco. Dopo la sanzione di Nicea (325 d. C.), sarà il Concilio di Efeso nel 431 d. C. – Ermia e Proclo erano, probabilmente, da poco giunti alla scuola di Siriano<sup>19</sup> – a ribadire lo statuto della natura divina di Cristo, come voleva il Patriarca Cirillo, dominatore del concilio efesino<sup>20</sup>. Questi, infatti, al fine di vincere il difisismo nestoriano, non si fece scrupoli nell’accostare la dottrina di Nestorio a quella di Ario, vissuto circa un secolo prima e già confutato dall’alessandrino Atanasio<sup>21</sup>:

<sup>14</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 52, 4-7: καὶ ὅτι ἐπειδὴ πρόκειται αὐτῷ ἀνάγειν τὸν νέον, τῆς δὲ ἀναγωγῆς πρῶτοι αἴτιοι καὶ μόνοι οἱ θεοὶ (τὰ γὰρ ἄλλα, οἷον καὶ δαίμονες καὶ ὁ Σωκράτης, ὑπουργικὴν καὶ ὀργανικὴν τοῖς θεοῖς ἀποπληροῦσι χρεῖαν), διὰ τοῦτο τοὺς θεοὺς ἐπεκαλέσατο.

<sup>15</sup> Cfr. QUASTEN 1986, p. 123.

<sup>16</sup> Cfr. Cyril., *In Ioannem* 2, 607, 24-27 P.: ὡς ὑπουργικὴν τινα χρεῖαν ἀποπληρῶν ὁ Υἱὸς τὸ παρὰ τοῦ Πατρὸς Πνεῦμα τῆ κτίσει διακονεῖ· καὶ τοῦτο γὰρ ἀσυνέτως τινὲς οὐ κατέδεισαν εἰπεῖν. Cfr. Cyril., *De Trin. Dial.* 469, 7-9 A., dove il sintagma ὑπουργικὴ χρεῖα è sostituito dalla forma sinonimica διακονικὴ χρεῖα per evitare ripetizione con il precedente ὑπουργικῶς: οὐχ ὑπουργικῶς ἐνσημαίνοντος τὰ ἐκατέρου τυχὸν καὶ τὴν διακονικὴν ἐν ἡμῖν ἀποπληροῦντος χρεῖαν, ἀλλ’ὡς ἐν ἰδίᾳ φύσει καὶ τὴν ἀμφοῖν εἰσκομίζοντος. Similmente, Cirillo impiega anche il semplice πληρῶν: cfr. *In Corinth.* 2, 326, 9-13 (Χριστὸς ἂν εἴη πάλιν ὁ ταῦτα πληρῶν ἐν ἡμῖν, οὐχ ὑπουργικῶς [...] ἀλλ’αὐτῷ τῷ ἰδίῳ καὶ τῷ τοῦ Πατρὸς) *et. al.*

<sup>17</sup> Cfr. Io., *Anom.* 48, 800, 26-29: Ὅταν οὖν ἴδῃς καὶ τὸν Υἱὸν τὴν ἐκ δεξιῶν ἔχοντα καθέδραν, μὴ τῆς λειτουργικῆς καὶ ὑπουργικῆς αὐτὸν εἶναι νομίσης ἀξίας, ἀλλὰ τῆς δεσποτικῆς καὶ αὐθεντιαν ἔχουσης.

<sup>18</sup> L’espressione, con cui si indica l’arco di tempo compreso tra il 311 d. C. (fine della persecuzione di Diocleziano) e il 451 d. C. (anno del Concilio di Calcedonia), è di QUASTEN 1986; cfr. KANNENGISSER 2006, p. 673.

<sup>19</sup> FOWDEN 1982, p. 45 data l’arrivo di Proclo ad Atene nel 430 o nel 432.

<sup>20</sup> *ACO* 1, 1, 5, 76, 20-22, il quale riprende nella sostanza il decreto di Nicea: cfr. *ACO* 2, 1, 1, 90, 30 – 91, 4. Sul concilio di Efeso cfr. WESSEL 2004, pp. 138-180; VAN LOON 2006, pp. 23-24. Il Concilio oppose le posizioni di Cirillo di Alessandria a quelle di Nestorio di Costantinopoli. Quest’ultimo, in verità, pur non essendo esattamente un ariano, come tale fu, nondimeno, dipinto da Cirillo, secondo cui Nestorio si dimostrava irrispettoso del credo di Nicea: cfr. WESSEL 2004, pp. 127-128. Sulla longevità dell’eresia ariana cfr. KANNENGISSER 2006, p. 684. *Twofold* erano gli avversari di Cirillo, secondo Wilken, vale a dire, gli Ariani e Nestorio: cfr. WILKEN 2006, p. 853. Anche i cosiddetti Neoariani, come Aezio ed Eunomio, presentano una Cristologia che, in realtà, è spesso lontana da quella di Ario e, tuttavia, a quest’ultimo furono ugualmente accostati dai loro detrattori ortodossi: cfr. MORESCHINI 2005, p. 509.

<sup>21</sup> Atanasio divenne vescovo di Alessandria tre anni dopo il Concilio di Nicea, al quale aveva partecipato al seguito del vescovo di Alessandria Alessandro, iniziatore dello scontro con Ario, e mantenne la carica, con varie interruzioni, fino alla morte, quasi cinquanta anni dopo; il suo trattato *Contro gli Ariani* si data al 339 d. C. circa (cfr. KANNENGISSER 2006, p. 711). La Cristologia di Atanasio influenzò profondamente Cirillo, il quale, nondimeno, con lo scoppio della controversia nestoriana nel 429 d. C., approfondì la questione e giunse a una Cristologia assai più complessa di quella di Atanasio: cfr. QUASTEN 1986, pp. 136-138. La successione dei



«Under Cyril's hand, the separation between Father and Son, which had been urged by the Arian heretics and thoroughly argued against by Athanasius and Cyril, became a fitting metaphor for the separation between the divine and human natures of Christ that Nestorius believed in. It did not matter to Cyril that, even from Nestorius' point of view, one of these theological problems had nothing to do with the other»<sup>22</sup>.

Vale la pena sottolineare che l'eresia ariana, poggiando su un'interpretazione letterale dei testi sacri, deduceva dalla sottomissione di Cristo ai πάθη umani la somiglianza (ὅμοιος), anziché l'identità, del Figlio al Padre. Allo stesso modo, crediamo di aver dimostrato in maniera convincente che il Socrate di Ermia è, insieme, umano (ὡς ἄνθρωπος) e divino (τὸ ὅμοιον τοῖς θεοῖς), sottoposto a πάθη e ἁμαρτία in quanto uomo (ὡς ἄνθρωπος σφαλλόμενος), ricolmo di un potenza provvidenziale (προνοητικὴ δύναμις) che, attualizzandosi sul modello divino (θεωειδῶς; κατὰ τὸ θεῖον εἶδος), mira al beneficio (εὐεργεσία; ὠφέλιμον) e alla salvezza (σωτηρία) del genere umano, per la perfezione del quale (τελείωσις) egli è stato inviato (καταπέμφθη) sulla Terra: la salvezza, chiarirà Ermia nel libro III del *Commento*, è il ritorno ai propri principi<sup>23</sup>, dai quali, come abbiamo più volte ripetuto, Socrate, amato dagli dèi (θεοφιλῆς)<sup>24</sup>, mai si allontana (ἀεὶ τὸν Σωκράτην [...] τῶν οἰκείων ἀρχῶν ἔχεσθαι καὶ τῶν νοητῶν).

Riassumiamo in uno schema quanto sin qui riportato sulla “divinità” di Socrate:

---

patriarchi di Alessandria, per il periodo storico che ci interessa, è la seguente: Alessandro (fino al 328), Atanasio (fino al 373), Pietro II (fino al 380), Teofilo (fino al 412), Cirillo (fino al 444), Dioscoro I (fino al 457) Proterio e Timoteo II Eluro (fino al 477), Pietro III Mongo, Timoteo III Salofaciolo, Giovanni I Talaia (fino al 490). Com'è noto, dispute, conflitti, violenze e scismi contrassegnarono le varie successioni dei Patriarchi di Alessandria.

<sup>22</sup> WESSEL 2004, p. 128. Sulla strategia di Cirillo e sulla sua dipendenza da Atanasio cfr. QUASTEN 1986, p. 136; WESSEL 2004, pp. 126-137. Su Ario di Alessandria (256 d. C. ca. – 336 d. C. ca.) e l'Arianesimo cfr. SIMONETTI 1975; QUASTEN 1986, pp. 7-13; MORESCHINI 2005, pp. 507-512; KANNENGIESSER 2006, pp. 684-705; WATTS 2006, pp. 171-177; MORESCHINI 2013, pp. 727-743. Sul contrasto fra Cirillo e Nestorio, il quale, estendendosi ben oltre il campo teologico, divenne vero contrasto politico tra Alessandria e Costantinopoli, cfr. QUASTEN 1986, pp. 117-119. Per una sintesi della controversia cristologica tra il IV e il VI secolo cfr. GRAY 2005.

<sup>23</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 197, 1-4: *Διὰ περὸ φύτον δὲ ἀνάγκην εἶπεν, ἐπειδὴ τὸ προελθὸν δεῖ ὑποστρέψαι εἰς τὰς οἰκείας ἀρχάς· αὕτη γὰρ σωτηρία τοῦ προελθόντος ἐστίν.*

<sup>24</sup> Questa volta nel libro II, Socrate è detto ἀγαθός, ἐπιστήμων, θεῖα φρονῶν e, appunto, θεοφιλῆς: cfr. Herm., *In Phaedr.* 153, 24-25. Θεοφιλῆς era il soprannome usuale di Sant'Antonio: cfr. Athanas., *VA.* 4, 4.

ΘΕΙΟΣ	ΑΝΘΡΩΠΟΣ
<i>In Phaedr.</i> 1, 6: κατεπέμφθη εἰς γένεσιν	<i>In Phaedr.</i> 69, 28: ὡς ἄνθρωπος
<i>In Phaedr.</i> 1, 5: ἐπὶ εὐργεσία	<i>In Phaedr.</i> 72, 2: ὡς ἄνθρωπος
<i>In Phaedr.</i> 9, 26: ἐπὶ σωτηρία	σφαλλόμενος
<i>In Phaedr.</i> 51, 7: προνοητικὴ δύναμις	<b><i>In Phaedr.</i> 52, 6:</b> ὀργανικὴν καὶ
<i>In Phaedr.</i> 26, 15-16: θεοειδῶς ἐνεργεῖν	ὑπουργικὴν χρεῖαν ἀποπληρῶν
<i>In Phaedr.</i> 51, 7-8: κατὰ τὸ θεῖον εἶδος ἐνέργεια	
<i>In Phaedr.</i> 153, 24-25: θεοφιλής	
<b><i>In Phaedr.</i> 58, 11:</b> θεῖον πάθος	
<b><i>In Phaedr.</i> 51, 8:</b> ὅμοιον τοῖς θεοῖς	

La combinazione di ὅμοιος τοῖς θεοῖς e ὀργανικὴν καὶ ὑπουργικὴν χρεῖαν ἀποπληροῦν corrisponde *verbatim* alla dottrina (semi)ariana del subordinazionismo<sup>25</sup> e rappresenta un *unicum* nella letteratura platonica.

È davvero possibile che la figura di Socrate nel *Commento* di Ermia alluda alle formulazioni eretiche cristiane, stroncate definitivamente, forse, dal Concilio di Efeso?<sup>26</sup> In effetti, già Quasten riteneva che le dottrine di Ario «are closely connected with Neoplatonic theories, still current at the time, of intermediaries between God and the world»<sup>27</sup>. La ricostruzione fin qui condotta mostra delle patenti affinità tra il Cristo ariano e il Socrate ermiano, sia da un punto di vista concettuale sia da un punto di vista lessicale: come si diceva, infatti, la formula ὑπουργικὴ καὶ ὀργανικὴ χρεῖα retta dal verbo ἀποπληρόω non appartiene affatto alla letteratura platonica<sup>28</sup>, ma unicamente alla produzione eresologica cristiana,

<sup>25</sup> Basti riprendere la testimonianza di Epifanio. Cfr. Epiph., *Anac.* 6, 18, 5: ὁ υἱὸς ὑπουργικῶς καὶ οὐ ταυτὸν ὡς ὁ πατὴρ αὐθεντικῶς; 6, 18, 6: καὶ φανερόν ἐκ τούτων ὅτι κατὰ πάντα ὁ υἱὸς ὁμοίος ἐστὶ τῷ πατρί.

<sup>26</sup> Ricordiamo *per incidens* che DALSGAARD LARSEN 1972, p. 160 ipotizzava un'allusione giamblichea in *De myst.* 3 alla discussione cristiana sulla coincidenza delle ipostasi del Padre e del Figlio.

<sup>27</sup> QUASTEN 1986, p. 8; cfr. WATTS 2006, pp. 172-173. Questa tesi è già in BROWN 1971, p. 78. Si tratta, crediamo, di un'idea che solletica da sempre lo spirito umano, se si guarda, per limitarsi a un solo esempio esterno al Neoplatonismo, alla classe degli pneumatici dell'eretico gnostico Valentino, vissuto nei II secolo d. C.

<sup>28</sup> Si potrebbe pensare, a una prima lettura, che una simile caratterizzazione di Socrate ricorra anche in Olymp., *In Alc.* 1, 59, 22 – 60, 12 W., ma è facile constatare, in realtà, come la somiglianza sia solo apparente. Olimpiodoro, infatti, afferma che Alcibiade presenta Socrate quasi come se fosse un ὄργανον τῷ θεῷ. Tuttavia, oltre a essere assenti in Olimpiodoro l'aggettivo ὑπουργικός, il sostantivo χρεῖα e il verbo ἀποπληρόω, è evidente che la discussione del commentatore si cali nel contesto della causalità neoplatonica, contemplante tre cause e tre concause, tra cui figura la ὀργανικὴ αἰτία; non è un caso che Olimpiodoro chiami in causa esplicitamente l'autorità di Giamblico. Piuttosto, *In Alc.* 1, 59, 22 – 60, 12 W. andrà affiancato a *In Phaedr.* 17, 1-13, dove pure si discute del ruolo di Socrate in riferimento al sistema causale neoplatonico, di cui egli rappresenta, proprio come vorrà Olimpiodoro, la causalità efficiente (ποιητικὴ αἰτία). Del resto, nella nota *ad loc.*, Griffin, che pure è molto attento a segnalare le allusioni più o meno velate di Olimpiodoro al Cristianesimo, non fa alcun accenno alla dottrina subordinazionistica, bensì riassume il sistema delle cause neoplatonico. Cfr. Procl., *In Alc.* 1, 168, 20 – 169, 4 W.,

segnatamente di Cirillo, Patriarca di Alessandria quando Ermia vi insegnava filosofia e dominatore del Concilio di Efeso: il suo ruolo all'interno della controversia cristologica gli ha assicurato fino a oggi «a prominent place in histories of Christian thought»<sup>29</sup>. Considerato che Proclo divenne Diadoco ad Atene nel 435<sup>30</sup> e che Ammonio divenne professore ad Alessandria negli anni Settanta<sup>31</sup>, possiamo concludere, a una prima analisi, che Ermia poté insegnare tra il 435 circa e il 455 circa: è oltremodo verosimile, quindi, che fosse ad Alessandria quando Cirillo morì. Ora, aggiungiamo il fatto che Ammonio, prima di insegnare ad Alessandria, fu ad Atene discepolo di Proclo, lì condotto dalla madre Edesia dopo la morte del padre, Ermia: dunque, potremmo congetturare, ulteriormente, che Ermia sia morto una decina di anni dopo Cirillo. Di certo, se, com'è assai probabile, lasciò Atene alla morte di Siriano (435 d. C. ca.), Ermia conobbe l'ultima decade del Patriarcato di Cirillo (435-444 d. C.) e quindi, molto probabilmente, ebbe la possibilità di leggere le opere del Patriarca quand'egli era ancora in vita<sup>32</sup>: di certo, comunque, Ermia sapeva che testi di Cirillo circolavano copiosamente ad Alessandria e, probabilmente, tra le mani dei suoi studenti. A ogni modo, la fama di Cirillo, già grande durante la sua vita, non fece che aumentare dopo la sua morte<sup>33</sup>. Se la nostra ipotesi fosse corretta, il *Commento* di Ermia potrebbe, allora, aiutare a gettar luce su un fenomeno storico-filosofico di notevole portata, nella misura in cui potrebbe contribuire a illuminare le strategie e le modalità di integrazione e di convivenza tra Platonismo e Cristianesimo, in una città di antica tradizione sia filosofica sia spirituale quale Alessandria d'Egitto. Ammantare Socrate con dei tratti “ariani”, infatti, permette di ottenere due risultati: i) Socrate

---

dove la causalità efficiente è attribuita agli dèi, mentre quella strumentale a Socrate, ὄργανον τοῦ θείου. Del resto, come rivela Olimpiodoro, la funzione di ὄργανόν τι μέσον era riconosciuta ai posseduti e agli ispirati già da Giamblico: cfr. *Iambl., Myst.*, 3, 16, p. 138, 18-1 S.-S.-L., su cui cfr. *infra*, p. 226.

<sup>29</sup> WILKEN 2006, p. 840.

<sup>30</sup> Proclo divenne Diadoco alla morte di Siriano, la quale, nondimeno, non è di facile datazione: cfr. LAMBERTON 1989, p. 197.

<sup>31</sup> La cronologia di Ammonio è incerta: WESTERINK – TROUILLARD – SEGONDS 1990, p. XI ne ponevano la nascita tra il 435 e il 445 d. C., la morte tra il 517 e il 526 d. C.

<sup>32</sup> Cfr. *supra* § 1.2.

<sup>33</sup> Cfr. QUASTEN 1986, p. 135: «Cyril's contemporary, Pope Celestine I, did not hesitate to honor him with titles like 'bonus fidei catholicae defensor', 'vir apostolicus' and 'probatissimus sacerdos'. After his death his reputation increased to such an extent that in the Greek Church he was regarded as the ultimate authority in all christological questions». Uno dei meriti maggiori di Cirillo fu quello di aver praticato ampiamente, come nessun altro esegeta biblico prima di lui, un metodo esegetico basato sulla citazione non solo di passi delle Scritture, ma soprattutto di altri Padri della Chiesa per confermare le proprie interpretazioni, un metodo che poi divenne la regola nel corso della scolastica medievale: cfr. QUASTEN 1986, pp. 135-136.

può mantenere i caratteri dell'anima pura giamblichea, investita di una profonda missione soteriologica e perfettiva; ii) Socrate è, contemporaneamente, *simile a e altro da* Cristo, nella misura in cui fa parte di una pletora di anime e dèmoni *subordinate* alla divinità<sup>34</sup>.

È importante sottolineare, del resto, un ulteriore aspetto: la figura di Socrate come Cristo ariano è assolutamente compatibile con il Cristianesimo alessandrino dei tempi di Cirillo. Detto altrimenti, la formula subordinazionistica ὑπουργικὴ καὶ ὀργανικὴ χρεία è inammissibile *se riferita a Cristo*, innocua *se riferita a Socrate*. Cirillo, infatti, criticava aspramente la subordinazione di *Cristo* a Dio, ma non avrebbe avuto, certo, nulla da dire contro la subordinazione di *Socrate* agli dèi pagani, che, aggiungiamo adesso, egli considerava null'altro che dèmoni. Tale interpretazione, a sua volta, risultava meno eretica per un Platonico di quanto possa sembrare a primo acchito, nella misura in cui gli dèi dei Platonici sono dèmoni κατ'ἀναλογίαν, vale a dire, sono superiori ai dèmoni veri e proprî (κατ'οὐσίαν), contenendone in sé i λόγοι<sup>35</sup>. Da questo punto di vista, crediamo che si evinca facilmente come, da un lato, Cirillo potesse concedere a un Platonico che Socrate fosse subordinato agli dèi e come, dall'altro, un Platonico potesse concedere a Cirillo che gli dèi fossero dei dèmoni<sup>36</sup>: come dirà Olimpiodoro, si parla delle medesime realtà, seppure sotto nomi diversi<sup>37</sup>. All'interno di questa ottica conciliarista, inoltre, è importante ricordare come, secondo Nikolaos Charalabopoulos, persino il Socrate del mosaico di Apamea avrebbe potuto

<sup>34</sup> Si tratta di un ruolo che Socrate manterrà ancora in Olimpiodoro, il quale spiega che la τάξις di Alcibiade rispetto a Socrate corrisponde a quella di Socrate rispetto al dio: cfr. Olymp., *In Alc.* 1 58, 7-11 W.

<sup>35</sup> Cfr., ad esempio, Olymp., *In Alc.* 1 15, 5 – 16, 6 W., il quale cita *Il.* 1, 222 e fr. 155 Kern per dimostrare come sia Omero sia Orfeo chiamassero gli dèi “dèmoni”. Infine, la terza classe di dèmoni è costituita dai dèmoni κατὰ σχέσιν, vale a dire, da anime che hanno vissuto particolarmente bene durante il loro soggiorno sulla Terra, come testimonia, in questo caso, Hes., *Op.* 122-123. Si tratta di una teoria ben attestata in Proclo, dal quale, non a caso, dipende la discussione di Olimpiodoro: cfr. Procl., *In Alc.* 1 73, 18 – 74, 1 (ἄλλος γὰρ ἐστὶν ὁ τῆ οὐσία δαίμων, ἄλλος ὁ κατὰ ἀναλογίαν δαίμων, ἄλλος ὁ κατὰ σχέσιν δαίμων); 158, 4-17 W. Sul rapporto tra demonologia cristiana e pagana cfr. AUJOULAT 1986, p. 205, il quale paventava già in Ierocle la conoscenza della demonologia cristiana. Per la demonologia in Ierocle cfr. Hierocl., *In CA.* 4, 1 ss. K., dove, ad esempio, il filosofo alessandrino spiega che gli uomini saggi sono giustamente chiamati, nei *Versi d'oro* pitagorici, “dèmoni terrestri” (καταχθόνιοι δαίμονες).

<sup>36</sup> Tanto più che, aggiungiamo, la diairesi tra dèi, dèmoni e anime era tutt'altro che pacifica e immune da confusione in Età Tardoantica, come testimonia Iambl., *Myst.* 1, 15, p. 45, 12 – p. 46, 2 S.-S.-L. Cfr., in particolare, Iambl., *Myst.* 1, 15, p. 45, 20 – p. 46, 1 S.-S.-L.: «En effet, toutes les opinions de cette sorte sont plutôt confuses, car d'un côté elles font passer des démons au rang des âmes [...], et de l'autre elles font tomber des dieux au niveau de l'intellect immatériel en acte, auquel les dieux sont absolument supérieurs».

<sup>37</sup> Cfr. Olymp., *In Alc.* 1 21, 15-17 W.: δεῖ γινώσκειν ὅτι καὶ παρὰ τῆ κοινῆ συνηθείᾳ συνέγνωσται ταῦτα, εἰ καὶ μὴ τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν.

rappresentare l'eroe di Platonici *cristiani*, nella misura in cui il maestro di Platone poteva agevolmente essere inteso come un *forerunner* di Cristo<sup>38</sup>.

Non sarà eretico affermare, d'altronde, che, da un certo punto di vista, un certo Platonismo assomigli a un certo Cristianesimo; nello stesso modo in cui, infatti, il termine "Neoplatonismo", sebbene delimiti i confini del Platonismo post-plotiniano, nondimeno, come insegnava già Romano<sup>39</sup>, accoglie al suo interno sfaccettature e sfumature diverse di Platonismo, così, anche il cosiddetto "Cristianesimo" era ben lungi dal costituire un impianto dottrinale, liturgico e confessionale omogeneo, come, del resto, ben testimoniano i conflitti per la successione dei patriarchi alessandrini<sup>40</sup>: né possiamo sapere con certezza a quali sette cristiane appartenessero gli studenti cristiani di Ermia<sup>41</sup>. Se, come qui tentiamo di sostenere, Ermia di Alessandria, professore ufficiale di filosofia platonica ad Alessandria nel corso del V secolo dell'era cristiana, abbia deciso di colorare il suo Socrate con delle tinte gradite a certi circoli alessandrini, meno, forse, al gusto classicista ateniese, ebbene, non sarebbe poi circostanza tanto sorprendente; tanto più che l'eresia ariana era una corrente cristiana nata ad Alessandria e, dunque, con ogni probabilità, ad Alessandria più che altrove particolarmente radicata e nota. La città di Alessandria, d'altronde, aveva vissuto nel corso del secolo precedente il trapasso da una società a maggioranza pagana a una società a maggioranza cristiana<sup>42</sup>: nessun dubbio, dunque, che sulle panchine dell'*auditorium* di Ermia, nel cuore del V secolo, fossero stati seduti in ascolto diversi studenti cristiani<sup>43</sup>. In effetti, la parentetica sulla *χρεία* socratica ha davvero l'aria di essere un'aggiunta tutta alessandrina a una esegesi tutta ateniese. Rileggiamo il testo, omettendo, stavolta, l'incidentale:

---

<sup>38</sup> Cfr. CHARALABOPOULOS 2007, pp. 107, 110.

<sup>39</sup> Cfr. ROMANO 1983, p. 9, n. 1; BLUMENTHAL 1997, p. 269; ROMANO 2004, pp. 182-200; BALTUSSEN 2008, p. 142; CARDULLO 2009, p. 240. Appropriandoci della sottile osservazione di ROMANO 2004, pp. 184-185, crediamo che sarebbe più giusto parlare di *tradizione* platonica, anziché di *continuità* platonica.

<sup>40</sup> Cfr., ad esempio, il ritratto dell'Impero d'Oriente al tempo dell'Imperatore Anastasio I (491-518 d. C.) dipinto da BROWN 1971, pp. 147-148.

<sup>41</sup> Cfr. GRIFFIN 2015, p. 55, n. 17, il quale presenta simili considerazioni a proposito di Olimpodoro il Giovane e il suo uditorio. Per una lista degli accomodamenti di Olimpodoro al Cristianesimo cfr. GRIFFIN 2015, pp. 3-5.

<sup>42</sup> Cfr. WATTS 2006, p. 169.

<sup>43</sup> Cfr. WATTS 2006, p. 260, il quale parla di un vero e proprio *steady stream* di studenti cristiani, desiderosi di formarsi nelle scuole di retorica e di filosofia alessandrine.

«e, poiché il suo scopo presente [*scil.* di Socrate] è innalzare spiritualmente il giovane, [e poiché] gli dèi sono le cause prime e uniche dell'elevazione spirituale (infatti, gli altri [operatori], ad esempio i dèmoni o Socrate, assolvono a una funzione subordinata e strumentale per conto degli dèi), ecco perché ha invocato gli dèi»<sup>44</sup>.

L'esegesi funziona molto bene anche senza l'incidentale, dalla quale, anzi, pare essere appesantita, e possiede lo stesso tono delle proposizioni procliane degli *Elementi di teologia*. La lunga parentetica, infatti, provoca una separazione, decisamente eccessiva, tra le proposizioni causali (ἐπειδὴ πρόκειται αὐτῷ ἀνάγειν τὸν νέον; τῆς δὲ ἀναγωγῆς πρῶτοι αἴτιοι καὶ μόνοι οἱ θεοί) e la principale (τοὺς θεοὺς ἐπεκαλέσατο), espandendo una proposizione che avrebbe, altrimenti, il sapore di uno stringato sillogismo: i) Socrate vuole innalzare spiritualmente Fedro; ii) le cause dell'elevazione spirituale sono gli dèi; iii) Socrate invoca gli dèi<sup>45</sup>. In effetti, sono abbastanza frequenti nel *Commento* costruzioni del genere, in cui tra le proposizioni causali e la principale posposta è introdotta una parentetica con γάρ esplicativo, seguita dal connettore διὰ τοῦτο<sup>46</sup>: non troviamo mai una simile struttura sintattica nelle opere superstiti di Siriano. L'impressione che se ne ricava, quindi, è precisamente quella che Ermia abbia integrato con una parentetica, umilmente, un'altrimenti comune dottrina platonica: in questo modo, egli la rendeva fruibile e intellegibile al suo destinatario, vale a dire, al suo circolo alessandrino, composto certamente anche da studenti cristiani, i quali, contrariamente a noi moderni, potevano cogliere senza alcuna difficoltà il suo riferimento. Come affermava Romano, è senz'altro possibile che «dalla risposta dei discepoli [...] dipendesse anche se un determinato commentario non solo subiva

<sup>44</sup> Herm., *In Phaedr.* 52, 4-7: καὶ ὅτι ἐπειδὴ πρόκειται αὐτῷ ἀνάγειν τὸν νέον, τῆς δὲ ἀναγωγῆς πρῶτοι αἴτιοι καὶ μόνοι οἱ θεοί (τὰ γὰρ ἄλλα, οἷον καὶ δαίμονες καὶ ὁ Σωκράτης, ὑπουργικὴν καὶ ὀργανικὴν τοῖς θεοῖς ἀποπληροῦσι χρεῖαν), διὰ τοῦτο τοὺς θεοὺς ἐπεκαλέσατο.

<sup>45</sup> A proposito degli *Elementi di Teologia*, non a caso, DODDS 2004, p. XI nota come in essi non vi sia spazio per *parenthetic digression*.

<sup>46</sup> Limitandoci al libro I, cfr. Herm., *In Phaedr.* 14, 16-19 (Ἐπειδὴ οὖν καὶ ὁ Φαῖδρος ἐπτόητο περὶ τὸ φαινόμενον κάλλος τὸ ἐν τοῖς λόγοις, ὅπερ ἐν κινήσει καὶ ῥύσει θεωρεῖται (τῶν γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ διανοημάτων εἰκόνες οἱ λόγοι, πᾶσα δὲ κινήσις ποθέν ποι), διὰ τοῦτο ἐρωτᾷ ποῖ δὴ καὶ πόθεν); 24, 7-9 (Ἐπειδὴ παράδοξος ἦν ἡ ὑπόθεσις, ὅτι δεῖ μὴ ἐρῶντι χαρίζεσθαι ἢ ἐρῶντι (τί γὰρ καὶ δεῖται ὁ μὴ ἐρῶν ἵνα αὐτῷ χαρίζηται); διὰ τοῦτο λέγει ὁ Σωκράτης κ.τ.λ.); 25, 10-13 (Ἐπεὶ οὖν ὁ μὲν πένης χαριζόμενος οὐκ ἂν ἀντιχαρίσειε πάποτε (οὐ δύναται γὰρ, εἰ καὶ αἰρεῖται πολλάκις), καὶ ὁ πρεσβύτερος ὁμοίως (οὐ βούλεται γὰρ, εἰ καὶ πολλάκις δύναται), διὰ τοῦτο κ.τ.λ.); 45, 28-33 (Ἐπεὶ δὲ ἐν τοῖς ἐξῆς «τὸ θεῖον, φησὶν, ἅπαν ἐστὶ καλὸν, σοφὸν, ἀγαθὸν», πάντων δὲ ἡ ἀναγωγή ἐπὶ τὸ ἐν καὶ τάγαθὸν γίνεται διὰ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ σοφοῦ, τουτέστι δι' ἐρωτικῆς καὶ φιλοσοφίας (τὸ γὰρ σοφὸν τὸ γνωστικὸν σημαίνει τῶν θεῶν, ὡσπερ τὸ καλὸν τὴν καλλονήν), διὰ τοῦτο εἶπε Σαπφοῦς τῆς καλῆς ἢ Ἀνακρέοντος τοῦ σοφοῦ); 58, 13-16 (μίαν μὲν λογικὴν ὅτι, ἐπειδὴ μετὰ τὸν ὀρισμὸν τοῦ ἔρωτος μέλλει λοιπὸν ἐπὶ τὰς ἀποδείξεις ἵεναι, τουτέστιν ἐπὶ τὰ καθ' αὐτὰ ὑπάρχοντα τῷ τοιοῦτῳ ἔρωτι (ἐκ γὰρ τῶν ὀρισμῶν τὰ καθ' αὐτὰ ὑπάρχοντα ἀποδείκνυνται), διὰ τοῦτο ἔτεμε τὸν λόγον).

modifiche e ripensamenti anche teoretici, ma era anche destinato a durare come testo di studio per più di un corso o per più di una generazione di studenti»<sup>47</sup>. Il “ripensamento” di Ermia rispetto all’insegnamento ateniese, allora, non discende che da un’esigenza di *making room for the confessional comforts of his classroom*<sup>48</sup>, proprio come accadrà, un secolo dopo, a Olimpiodoro il Giovane, la cui caratterizzazione di Socrate, non a caso, «had been foreshadowed earlier in the tradition by Hermias»<sup>49</sup>.

In questa congiuntura, inoltre, è istruttivo richiamare un passo del *Commento all’Alcibiade I* di Proclo, in cui il Diadoco afferma che alcuni dèmoni hanno ottenuto in sorte (λαχόντες) una funzione subordinata e di assistenza (ὑπουργικὴν καὶ ὑπηρετικὴν δύναμιν) rispetto agli dèi<sup>50</sup>. L’irrefutabile somiglianza tra la formulazione procliana e quella ermiana ci permette di confermare, sulla base della differenza stessa implicata dall’esistenza di una tale somiglianza, l’operazione compiuta da Ermia<sup>51</sup>. Il filosofo alessandrino ha sostituito al lessico platonico ateniese (ὑπηρετικός, δύναμις, λαγχάνειν) il lessico platonico alessandrino, ricettivo di quello cristiano (ὀργανικός, χρεία, ἀποπληροῦν), per rendere intellegibile a studenti cristiani la posizione platonica sul problema della causalità<sup>52</sup>. Si tratta di un dettaglio evidentemente finora sfuggito alla critica, nella misura in cui essa si è quasi esclusivamente occupata dell’analisi ermiana del mito centrale del *Fedro*, contenuta nel libro II del *Commento*, come emerge evidente, ad esempio, dal paragrafo 5, icasticamente intitolato *L’exégèse de Syrianus*, dell’introduzione al libro IV della *Teologia Platonica* a cura di Saffrey e Westerink.

Ad Atene l’insegnamento impartito a Ermia da Siriano si calava in un contesto in cui la presenza di studenti cristiani era minima. Al contrario, ad Alessandria l’insegnamento impartito da Ermia si calava in un contesto in cui la

<sup>47</sup> ROMANO 1983, p. 56.

<sup>48</sup> GRIFFIN 2015, p. 3.

<sup>49</sup> LAYNE – TARRANT 2014, p. 15.

<sup>50</sup> Cfr. Procl., *In Alc. I* 68, 9-13 W.

<sup>51</sup> A proposito di un confronto fra Varrone e Plotino, BOYANCÉ 1955, pp. 198-199 applicava lo stesso metodo ermeneutico, esprimendolo in questo modo: «[...] précisément l’analogie des deux textes fait ressortir avec éclat l’élément particulier au premier».

<sup>52</sup> Cfr. *supra* n. 28. In Iambl., *Myst.* 3, 1, p. 101, 7 S.-S.-L., seppur in tutt’altro contesto, la subordinazione è espressa con la formula ὡς ὄργανα ὑπόκειται.

Non si tratterebbe, del resto, di un dato isolato. Ermia, ad esempio, conosce e impiega *una sola volta*, per significare lo stato di perversione dell’anima nel sensibile, un termine, συντεθραυσμένος, ignoto alla tradizione platonica (Platone, Plotino, Porfirio, Giamblico, Siriano, Proclo) e, al contrario, molto diffuso nelle opere di Cirillo: cfr. Herm., *In Phaedr.* 94, 3.

presenza di studenti cristiani era notevole<sup>53</sup>: questa circostanza imponeva al professore di adattare quantomeno il lessico al suo pubblico, che non era più quello ateniese di Siriano. Così facendo, Ermia si pone in una linea di insegnamento accomodante, come lo era stato quello di Ipazia prima di lui, come lo saranno quello di suo figlio, Ammonio, e di Olimpiodoro il Giovane e come non lo sarebbe stato, lo abbiamo visto, quello di Ierocle: non c'è da stupirsi se Ermia, e non Ierocle, ricevette pubblici riconoscimenti dalla città, sotto il Patriarcato di Cirillo. L'analisi proposta, inoltre, è in linea con il più recente orientamento della critica, secondo cui tra la Scuola platonica di Atene e quella di Alessandria esisteva una sostanziale condivisione di sistema filosofico, mentre le divergenze erano legate precipuamente «alla diversa realtà politico-sociale di ciascuna delle due città»<sup>54</sup>. Riportiamo di seguito le parole di Watts:

«Olympiodorus, like Hypatia and Ammonius before him, had adopted a teaching posture that catered to the intellectual needs of his Christian students without threatening their religious identity. *Historically, Alexandrian Christians had rewarded such teachers with their political and financial support*»<sup>55</sup>.

Riteniamo che anche Ermia debba essere incluso nella serie costituita da Ipazia, Ammonio, Olimpiodoro, quale espressione di una *teaching posture* segnatamente alessandrina: e anch'egli, contrariamente all'ostinato Ierocle, fu ripagato dalle autorità cristiane con un *political and financial support*.

Aggiungiamo un dato per noi rilevante. Come l'invio di Socrate sulla Terra allude all'invio di Cristo e, contemporaneamente, trova la sua giustificazione nelle parole del Socrate dell'*Apologia*, così il subordinazionismo di Socrate allude al subordinazionismo di Cristo e, contemporaneamente, trova la sua giustificazione ancora nelle parole del Socrate dell'*Apologia*, il quale vantava di fronte ai concittadini la sua *ὑπηρεσία τῷ θεῷ*<sup>56</sup>: si tratta del passo platonico da cui, con ogni probabilità, deriva la formulazione procliana *ὑπηρετικὴ δύναμις*, sostituita

<sup>53</sup> Cfr. WATTS 2006, p. 205.

<sup>54</sup> CARDULLO 2002, p. 499.

<sup>55</sup> WATTS 2006, p. 256 (il corsivo è nostro).

<sup>56</sup> Cfr. Plat., *Ap.* 30a5-7: Ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός, εὖ ἴστε, καὶ ἐγὼ οἶμαι οὐδὲν πῶ ὑμῖν μείζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν. Che Ermia, nonostante l'adeguamento al contesto d'insegnamento, rimanesse, comunque, all'interno della tradizione "ellenica", lo dimostra il fatto che, come Ermia stesso ricorda in *In Phaedr.* 98, 21-22 (libro II), uno degli appellativi di Apollo era, precisamente, *ὑπουργός*, aiutante di Zeus.



dall'ermiana ὀργανικὴ χρεία<sup>57</sup>. Ora, a fuggire, ci sembra, ogni dubbio circa l'adattamento ermiano al contesto religioso della sua città viene un passo del libro III del *De mysteriis* di Giamblico.

Come Ermia, infatti, afferma che dèmoni e Socrate sono degli strumenti in mano alle cause superiori, così Giamblico afferma che gli dèi si servono come strumenti, tra i tanti, dei dèmoni e delle anime. E, tuttavia, il lessico giambliceo è, rispetto a quello ermiano, schiettamente platonico:

«Tout ce que l'on vient de dire rend donc évident ceci aussi : les dieux envoient leurs signes aux hommes en utilisant maints instruments comme intermédiaires [ὡς ὀργάνοις μέσοις], en utilisant aussi tant les services des dèmons, des âmes [δαιμόνων τε ὑπηρεσίας καὶ ψυχῶν] et de la nature [...]»<sup>58</sup>.

Insomma, esisteva nella tradizione platonica un lessico ben preciso<sup>59</sup>, se non addirittura tecnico, per designare i rapporti causali tra gli enti, contemplante quello che potremmo definire il “subordinazionismo pagano”: Ermia fa a meno di tale lessico per adottarne un altro. In altre parole, ci troviamo di fronte, a nostro avviso, a un esempio di integrazione tra Platonismo e Cristianesimo, richiesto dal *milieu* culturale in cui Ermia presentava la sua esegesi e comprensibile soltanto in un ambiente in cui circolavano le opere di Cirillo, impetuoso polemista, prolifico esegeta<sup>60</sup> e, aggiungiamo adesso, conoscitore della filosofia platonica e, soprattutto, del *Fedro* di Platone.

Cirillo, infatti, sembra aver tentato di riscrivere il dialogo platonico col suo *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* (Περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως καὶ λατρείας), dialogo in 17 libri aperto proprio con quel ποῖ δὲ καὶ πόθεν col quale si apre il *Fedro* e al quale, come abbiamo visto<sup>61</sup>, Ermia ha dedicato

<sup>57</sup> A proposito della τάξις del dèmone di Socrate, Proclo rinvia esattamente all'*Apologia*: cfr. Procl., *In Alc. 1*, 79, 1-3 W. Vale la pena ricordare che l'*Apologia di Socrate* aveva già fatto da modello nel II secolo d. C. all'*Apologia dei Cristiani* di Giustino martire: cfr. BADA 2014, p. 380.

<sup>58</sup> Iambl., *Myst.*, 3, 16, p. 138, 18-1 S.-S.-L.

<sup>59</sup> Cfr. ancora Plat., *Tim.* 46c6-d1, allorché del dio Timeo afferma che egli si serve (ὑπηρετέω) di concause (συναίτια); nel passaggio ermiano, è proprio questione di cause e strumenti, dacché, come abbiamo visto, le cause autentiche dell'elevazione spirituale sono gli dèi, mentre dèmoni e Socrate svolgono funzione strumentale per essi.

<sup>60</sup> Secondo WILKEN 2006, p. 840, «one of the most prolific commentators from Christian antiquity». Come ogni buon esegeta platonico, anche Cirillo nei suoi commentari impostava la discussione delle Sacre Scritture a partire dalla determinazione dello σκοπὸς τῆς προφητείας, *condicio sine qua non* per una corretta esegesi biblica: cfr., ad esempio, Cyril., *CommDuod.* 1, 8, 14-15 Pusey *et al.*

<sup>61</sup> Cfr. *supra* § 2.1.6.

le sue cure esegetiche: con queste parole, Cirillo saluta l'amico Palladio, appena incontrato, proprio come Socrate aveva *illo tempore* salutato il giovane Fedro. Non solo: proprio come Socrate aveva domandato a Fedro cosa nascondesse nella mano sinistra sotto al mantello, così anche Cirillo domanda, poco oltre, a Palladio cosa tenga tra mani: anche questa volta, certo, si tratta di un libro, ma non più del voluttuoso discorso di Lisia, bensì, significativamente, dei Vangeli di Matteo e Giovanni.

Plat., <i>Phaedr.</i> 227a1; 228d7-8	Cyrl., <i>Ador.</i> 68, 133, 16-17; 20-23
(i) ὦ φίλε Φαῖδρε, ποῖ δὴ καὶ πόθεν;	(i) Ποῖ δὴ καὶ πόθεν ἔρεσθαι μὲν δὴ, περιττὸν οἶμαί που κτλ.
(ii) Δείξας γε πρῶτον, ὃ φιλότης, τί ἄρα ἐν τῇ ἀριστερᾷ ἔχεις ὑπὸ τῷ ἱματίῳ· τοπάζω γὰρ σε ἔχειν τὸν λόγον αὐτόν.	(ii) Cyril: Δέλτιον δὲ δὴ σοι τοῦτι τὸ ἐν χεροῖν, ὃ τι; Pall.: Βίβλος Εὐαγγελικῆ, Ματθαίου τε καὶ Ἰωάννου συγγραφῆ.

D'altro canto, è comprensibile che tra gli interessi di Cirillo potesse rientrare la composizione di un dialogo sul modello del *Fedro* e, insieme, ispirato alla, presunta, ortodossia cattolica, se è vero che, secondo la ricostruzione di Moreschini, la terminologia ariana di ἀγέννητος, riferito al Padre, e γεννητός, riferito al Figlio, ha tra le sue fonti esattamente il *Fedro* di Platone<sup>62</sup>. Qual è, allora, l'insegnamento di Cirillo? Wilken così sintetizza il contenuto del dialogo<sup>63</sup>:

«*De adoratione et cultu in spiritu et veritate* was written to show that, with the coming of Christ, the narratives in the Pentateuch as well as the institutions and laws of ancient Israel, are to be understood in light of a higher, spiritual meaning, i.e., a form of worship “in spirit and in truth,” a devotion to God that is bound neither to place nor to a certain people. Using the Pauline image of the Law as a tutor, Cyril says that “the law properly leads us to the mystery of Christ”»<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Cfr. MORESCHINI 2005, p. 508.

<sup>63</sup> La composizione del *De adoratione* dovrebbe risalire agli anni tra il 412 d. C. e il 429 d. C.: cfr. QUASTEN 1986, p. 121, secondo cui allo stesso arco temporale dovrebbe appartenere anche la stesura dei *Glaphyra* (Γλαφυρά: “commenti raffinati”).

<sup>64</sup> WILKEN 2006, p. 841. Cfr. BERNARD 1892, pp. 654-655; Cyril., *Ador.* 68, 140, 8-10 PG: Παιδαγωγεῖ γὰρ ὁ νόμος, καὶ ἀποφέρει καλῶς εἰς τὸ ἐπὶ Χριστῷ μυστήριον.

Come dimostrato da Moreschini, il pensiero di Cirillo rappresenta, con tutti i suoi limiti, un esempio di possibile «concordismo tra filosofia e religione cristiana»<sup>65</sup>. Il Patriarca di Alessandria era, infatti, persuaso, da quanto si deduce dalla sua celebre opera *Contro Giuliano*<sup>66</sup>, del fatto che le dottrine pagane, comprese quelle dei più recenti pensatori platonici come Plotino e Porfirio<sup>67</sup>, esprimessero, nella misura del possibile, le stesse verità cristiane<sup>68</sup>: egli, infatti, non si tirava indietro dall'interpretare versi orfici e omerici in conformità ai dogmi della θεόπνευστος Γραφή<sup>69</sup> e dall'inglobare persino talune dottrine ermetiche<sup>70</sup>. Secondo Cirillo, ad esempio, la dottrina platonica e plotiniana dell'Anima cosmica corrisponde alla dottrina cristiana dello Spirito Santo vivificante<sup>71</sup> e il rapporto generante-generato delle ipostasi plotiniane – “persone”, nel lessico di Cirillo – dimostra la consustanzialità del Figlio rispetto al Padre, nella misura in cui la generazione non implica diminuzione del generante<sup>72</sup>. Così, mentre Ermia presenta

<sup>65</sup> MORESCHINI 2013, p. 867.

<sup>66</sup> Cfr. MORESCHINI 2005, pp. 645-679. In effetti, la strategia confutatoria di Cirillo consiste nel «contestare le affermazioni di Giuliano rifacendosi non solo alle *auctoritates* cristiane, ma agli stessi maestri spirituali (e quindi pagani) dell'Apostata» (MORESCHINI 2005, p. 658). Funzionale a tale strategia, nonché parte del *topos* del “furto dei Greci”, è, evidentemente, la menzione dei viaggi in Egitto di Pitagora e Platone, i quali appresero laggiù la virtù di Mosè: cfr. Cyril., *Iul.* 1, 40, 17-21 B.-É. Del resto, anche i filosofi platonici raccontano dei viaggi in Egitto di Platone e Pitagora, seppur con intento assai diverso da Cirillo: Olimpiodoro, ad esempio, spiega che in Egitto Platone apprese l'arte ieratica (cfr. Olymp., *In Alc.* 1 2, 134-135 W.).

<sup>67</sup> L'“assoluzione” da parte di Cirillo dei Platonici più vicini a lui nel tempo rappresenta, secondo Moreschini, un elemento di originalità rispetto alle visioni concordistiche passate, come quella di Clemente, le quali si dimostravano aperte soltanto agli antichi sapienti, come Orfeo, Omero e Pitagora: cfr. MORESCHINI 2013, p. 867.

<sup>68</sup> Limitandoci a citare una questione soltanto del dibattito filosofico tardoantico, Cirillo, interpretando letteralmente il racconto di Timeo, riteneva che Platone stesso confermasse (διαβεβαιούται) che il cosmo sia generato (γενητός) e che abbia avuto origine da un qualche principio (ἀπ' ἀρχῆς τινος ἦρχθαι): cfr. Cyril. *Iul.* 2, 32, 1-6 B.-É.

<sup>69</sup> Nel caso di Orfeo, il Patriarca sosteneva che il mitico cantore fosse passato dalla celebrazione di falsi dèi (ψευδώνυμοι θεοί) a quella del Dio unico (ἓν) e ingenerato (αὐτογεννητός): cfr. Cyril., *Iul.* 1, 35, 1-35 B.-É. Si tratta di un'antica credenza, che rimonta almeno a Clemente di Alessandria, il quale pure nel *Protreptico* così si esprimeva: Οὕτως μὲν δὴ Ὀρφεὺς χρόνῳ τέ ποτε συνῆκεν πεπλανημένος (*Protr.* 7, 74, 5, 5 P.). Su quest'uso cristiano della figura di Orfeo, erede di una più antica tradizione ebraica, cfr. JOURDAN 2015. Va da sé che, secondo Cirillo, anche Platone credesse fermamente in un Dio unico, come dimostrerebbe *Timeo* 28c3-5: δοξάσαι τε τὸν Πλάτωνα καὶ μὴν καὶ φράσαι πάλιν περὶ ἐνὸς θεοῦ (Cyril., *Iul.* 1, 43, 2-3 B.-É.).

<sup>70</sup> Cfr. Cyril., *Iul.* 1, 41, 5-8 B.-É.: οὕτοσι τοιγαροῦν ὁ κατ' Αἴγυπτον Ἑρμῆς, καίτοι τελεστής ὢν καὶ τοῖς τῶν εἰδώλων τεμένεσι προσιζήσας αἰεὶ, πεφρονηκῶς εὕρισκεται τὰ Μωσέως, εἰ καὶ μὴ εἰς ἅπαν ὀρθῶς καὶ ἀνεπιλήπτως, ἀλλ' οὖν ἐκ μέρους· ὠφέληται γὰρ καὶ αὐτός.

<sup>71</sup> Cfr. Cyril., *Iul.* 1, 47, 14-15 B.-É.: ἅγιον Πνεῦμα, ὃ καὶ ‘ψυχὴν τοῦ κόσμου’ φησὶν ὁ Πλάτων· ζωοποιεῖ δὲ τὸ Πνεῦμα κ.τ.λ.

<sup>72</sup> In realtà, Cirillo commette una evidente infrazione della metafisica plotiniana, in quanto, se è vero che il generante non perde né potenza né dignità nell'atto generativo a lui essenziale, il generato è, nondimeno, inferiore al generante: in altre parole, il causato, pur avendo in sé tracce della causa ed essendo precontenuto in essa, è tuttavia a questa inferiore. Sull'appropriazione da parte di Cirillo della filosofia plotiniana cfr. MORESCHINI 2013, pp. 871-872; sulla causalità plotiniana e, in particolare, sulla dialettica “donazione senza diminuzione” / “degradazione progressiva” cfr. LINGUITI 2012, pp. 204-207; CHIARADONNA 2012, pp. 130-137. In effetti, la dottrina della causalità plotiniana era ampiamente aperta al rischio dell'Arianesimo, nella misura in cui le tre ipostasi non sono, a onta dei tentativi concordistici di Cirillo, sullo stesso piano ontologico e *ipso facto* assiologico:

l'azione di Socrate ἐν γενέσει come necessaria ἐπὶ σωτηρία τῶν ἀνθρώπων, Cirillo insegna che εἰς σωτηρίαν γέγονεν ἡμῖν ὁ Χριστός<sup>73</sup>: e come Ermia spiega che Socrate fu inviato (κατέπεμθη) sulla Terra, così anche Cirillo afferma che Dio Padre inviò (κατέπεμψε) suo Figlio per noi<sup>74</sup>.

In conclusione, la nostra provocatoria ricostruzione della figura di Socrate restituisce una immagine complessa del filosofo ateniese, figlia di un altrettanto complesso intreccio di correnti speculative e sensibilità religiosa, ingredienti dell'Età Tardoantica: Pitagorismo, Platonismo, Aristotelismo, Neoplatonismo plotiniano e giambliceo, enoteismo e monoteismo, ortodossia ed eresia. Ignorare o trascurare una qualsiasi di queste componenti renderebbe parziale e, quindi, falso ogni tipo di analisi e ricostruzione storico-filosofica. Del resto, la delineazione della figura di Socrate qui proposta si iscrive in un quadro teorico che completa, a livello orizzontale e non più solo verticale, la dicotomia di fondo tra enoteismo e monoteismo<sup>75</sup>. Come, cioè, in verticale, il monoteismo pone un unico principio divino ed *esclude* tutte le altre divinità, mentre l'enateismo pone un unico principio divino e *include*, a livelli ontologici e assiologici diversi, una pletora di divinità<sup>76</sup>,

---

cfr. MORESCHINI 2005, p. 508, secondo cui, sotto questo rispetto, «Ario mostra il proprio debito nei confronti dell'ontologia medioplatonica e neoplatonica»; MORESCHINI 2013, p. 873. A ogni modo, l'interpretazione irenica della filosofica neoplatonica da parte di Cirillo è tutt'altro che ingenua; il Patriarca, infatti, seleziona con accortezza le fonti neoplatoniche, discutendo quelle che più erano prossime alla dottrina cristiana. Particolarmente icastico è il caso della prima ipostasi: Cirillo, infatti, non considera l'Uno plotiniano al di là dell'essere, bensì, piuttosto, quello porfiriano, che si identifica con la pienezza dell'essere – in questo conteso, Cirillo, non a caso, si rifà anche a Plutarco e a *La E di Delfi*, in cui pure è compiuta l'identificazione tra il principio primo e l'essere. Ovviamente, non è da credere che Cirillo leggesse di prima mano tutti gli autori che citava, ma è ben possibile che si servisse di manuali e compendî di storia della filosofia.

<sup>73</sup> Cyril., *Ador.* 68, 388, 5-6 PG; Cirillo allude al versetto di *Esodo* 15, 2, 1 (βοηθὸς καὶ σκεπαστῆς ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν), che cita anche in *Glaph.* 69, 444, 11-12.

<sup>74</sup> Cfr. Cyril., *Hom. Pasch.* 77, 765, 29-30 PG; cfr. *In Ioannem* 3, 10, 20-23 P. Lo stesso verbo è impiegato anche per significare l'invio dello Spirito Santo: cfr. Cyr., *In Ioannem* 2, 719, 12-14; 3, 119, 10-11; 14-15; 18-19; 134, 16-17 P.; *De Trin. Dial.* 593, 37-41 A.; nonché, insieme, del Figlio e dello Spirito Santo: cfr. Cyril., *Ps.* 69, 732, 41-47 PG.

<sup>75</sup> Cfr. MORESCHINI 2005, pp. 25-37; MORESCHINI 2013, pp. 14-29.

<sup>76</sup> Pensiamo, ad esempio, a Proclo e ai suoi *Inni*, di cui sappiamo che fossero dedicati anche a «beaucoup de dieux barbares» (SAFFREY 1984b, p. 175). Il lento, meditato, graduale passaggio dal politeismo all'enateismo conosce nel II secolo d. C. un momento di particolare importanza, come dimostra, su tutte, la teologia di Apuleio di Madaura. Cfr. MORESCHINI 2005, pp. 26-27, il quale cita Apul., *Plat.* 1, 11: *Deorum trinas nuncupat [scil. Platone] species, quarum est, prima unus et solus summus ille, ultramundanus, incorporeus, quem patrem et architectum huius divini orbis superius ostendimus; aliud genus est quale astra habent ceteraque numina, quos caelicolas nominamus; tertium habent, quos mediocimos Romani veteres appellant, quod (est) sui ratione, sed et loco et potestate diis summis sunt minores, natura hominum profecto maiores.* SAFFREY 1984b, p. 181 non parlava ancora di enoteismo, ma di un «certain monothéisme», il quale «n'est nullement exclusif du polythéisme traditionnel, et même il le suppose e le confirme», o, più genericamente, di una «tendance au monothéisme» (SAFFREY 1981b, p. 168). Sulla stessa linea cfr. ATHANASSIADI – FREDE 1999, secondo cui, proprio in virtù della credenza pagana in un solo Dio a capo di una molteplicità di dèi (quello che noi abbiamo definito «enateismo» e che gli autori definivano *pagan forms of monotheism*), il cosiddetto monoteismo cristiano riuscì infine a imporsi fra i dotti pagani. Cfr., in particolare, la formulazione forte di ATHANASSIADI – FREDE 1999, p. 20: «Christianity did not

così, a livello orizzontale, mentre il monoteismo ammette di riconoscere un *unico* figlio di Dio consustanziale al Padre, almeno dopo Nicea, l'enotheismo ammette di riconoscere una *pletora* di anime pure e incontaminate – Orfeo, Omero, Pitagora, Socrate, Platone<sup>77</sup>, o ancora, seppur con funzioni alquanto diverse, Eracle, Asclepio etc.<sup>78</sup> – inviate dalla divinità per la salvezza, la purificazione e la perfezione dell'uomo<sup>79</sup>. Chiudiamo, allora, questo provocatorio capitolo con un'ultima provocazione:

«How then did He enter into the world? For He is separate from it, not so much in respect of place as of nature; for it is in nature that He differs from the inhabitants of the world: but He entered into it by being made man, and becoming a portion of it by the incarnation»<sup>80</sup>.

---

convince because it was monotheistic; rather it would appear that in order to convince, it had to be monotheistic in a society which was fast moving in that direction». Per una discussione della tesi di ATHANASSIADI – FREDE 1999 cfr. BARNES 2001.

<sup>77</sup> Cristo stesso va considerato un uomo divino, secondo Porfirio, ma non, certo, come fanno i Cristiani. Cfr. August., *Civ.* 19, 23, 2: «Dopo aver ricordato gli oracoli degli dèi ad oltraggio dei cristiani, aggiunge [*scilicet* Porfirio]: «A coloro che domandavano se Cristo fosse Dio, Ecate rispose: “Tu sai bene come l'anima immortale avanzi una volta separata dal corpo, ma privata della pazienza essa erra sempre. Quell'anima appartiene a un uomo dalla pietà eccezionale; la venerano coloro che sono estranei alla verità”». Successivamente, quasi intrecciando le proprie parole a quelle dell'oracolo, Porfirio dice: «Ecate quindi definì profondamente devoto quell'uomo ed affermò che la sua anima, come quella di altri uomini devoti, dopo la morte meritò l'immortalità e fu venerata dai cristiani ignoranti [...]. Cristo stesso è Dio e come gli altri uomini devoti meritò il cielo». Ovviamente, Agostino biasima Porfirio, presentandolo come un eretico fotiniano. Non v'è dubbio che Porfirio includesse fra gli uomini divini anche Socrate: cfr. Porph., *Abst.* 3, 16, 1-6 N.

<sup>78</sup> Iul., *Or.* 7, 14 disegna un significativo ritratto di Eracle, per cui Zeus avrebbe generato l'eroe come κόσμος σωτήρ e per cui, durante il suo percorso sulla Terra, egli provò, sì, ad esempio, fatica «mais à une échelle plus qu'humain [μειζόνως δὲ ἢ κατ'ἄνθρωπον]». Ancora Iul., *Or.* 8, 6, 29-30 afferma che il Demiurgo ha inviato (ἐξέπεμψεν) l'anima pura di Eracle. Sulla funzione di Eracle secondo Giuliano cfr. ancora Iul., *Or.* 9, 8, 5-8. Iul., *Or.* 11, 39, 14-16 presenta Asclepio come σωτήρ τῶν ὄλων. Procl., *In Tim.* 1, 160, 1-3 D. afferma che, come vuole Giamblico, Asclepio muove dal Sole al τόπος γεννητός perché questo sia colmato dal Sole di συμμετρία e εὐκρασία. A ogni modo, Eracle, Asclepio e gli altri eroi fanno parte dei cosiddetti κρείττονα γένη, non sono anime umane *stricto sensu*, e ingrossano, appunto, il gregge delle anime *lato sensu* superiori capaci di beneficiare l'umanità.

<sup>79</sup> In effetti, la figura di Cristo non va inserita sul piano orizzontale, nella misura in cui Egli non è altro dal Padre. Piuttosto, sul piano orizzontale possono essere inclusi i *diversi e numerosi* profeti, come si evince con chiarezza da Cyril., *In Luc.* 72, 492, 18-24 PG: Πλεῖστοι μὲν γὰρ ἐγεννήθησαν κατὰ καιροὺς ἅγιοι προφηταί, ἀλλ'οὐδεὶς ἐκείνων ἐδοξολογήθη πώποτε διὰ φωνῆς ἀγγέλων· ἄνθρωποι γὰρ ἦσαν καὶ ἐν μέτροις τοῖς καθ'ἡμᾶς οἰκέται Θεοῦ γνήσιοι. Χριστὸς δὲ οὐχ οὕτως· Θεὸς γὰρ ἐστὶ καὶ Κύριος καὶ προφητῶν ἁγίων ἀποστολεύς.

<sup>80</sup> Cyril., *In Luc.* 72, 485, 38-42 PG: Εἶτα πῶς εἰσβέβηκεν εἰς τὴν οἰκουμένην; Ἐξω γὰρ ὑπάρχει αὐτῆς, οὐ τοπικῶς μᾶλλον, ἀλλὰ φυσικῶς· ἕτερος γὰρ κατὰ φύσιν ἐστὶ παρά γε τοὺς κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Εἰσβέβηκε δὲ εἰς αὐτὴν γενόμενος ἄνθρωπος, καὶ μέρος αὐτῆς χρηματίσας διὰ τὴν σάρκωσιν (trad. SMITH 2009). Sarebbe interessante, come auspicabile, futuro oggetto di ricerca, riflettere sulla teoria di Giamblico, secondo cui alcune anime sono semplicemente presenti (παρουσία) nel sensibile senza appartenervi realmente (cfr. Damasc., *In Parm.* 4, 24, 1-7 R.), in rapporto a quella di Cirillo, secondo cui Cristo sarebbe presente sulla Terra semplicemente *τοπικῶς*, ma non vi apparterebbe *φυσικῶς*. Ermia, ad esempio, ritiene che l'anima di Socrate entri in contatto col sensibile soltanto con le sue facoltà inferiori, pedestri, restando egli sempre legato alle cause intellegibili: cfr. Herm., *In Phaedr.* 34, 26-28 *et al.*

### 2.1.9.2.3. *Socrate e Cristo, Ermia e Cirillo*

Se non fosse per la lettera maiuscola, si avrebbe difficoltà a comprendere se l'essere di cui si fa parola sia Socrate/Pitagora o Cristo, se a scriverne sia Ermia/Giamblico o Cirillo.

2.2. *Filosofia e retorica nel Commento al Fedro.*

Questo paragrafo si propone di affrontare e chiarire la questione del rapporto tra retorica e filosofia nel *Commento al Fedro*<sup>1</sup>, in particolare, e nella filosofia neoplatonica, in generale, nella convinzione del fatto che nel primo si rifletta l'orientamento complessivo della seconda. Più precisamente, saranno messi in evidenza le procedure e gli strumenti ermeneutici a mezzo dei quali i filosofi neoplatonici intesero riscattare il *Fedro* platonico dal dominio dei retori, al fine di rivalutarne il portato autenticamente filosofico: ci auguriamo, in questo modo, di fornire un degno completamento alla fondamentale ricostruzione della fortuna del *Fedro* a opera di Henry Dominique Saffrey e Leendert Gerrit Westerink, i quali avevano, scientemente<sup>2</sup>, trascurato la ricezione retorica per approfondire quella precipuamente filosofico-teologica del dialogo platonico<sup>3</sup>.

Baltzly e Share hanno il merito di aver rilevato due dati importanti. Innanzitutto, essi hanno posto enfasi sulla ponderata operazione messa in atto da Giamblico, il quale, nella innovativa posizione di un *curriculum studiorum* per aspiranti filosofi platonici, ha sacralmente stabilito il *Fedro* in cima al primo ciclo di letture *qua* dialogo teologico, sancendone la piena dignità filosofica: facendo coppia con l'altro dialogo delle realtà teologiche, il *Simposio*, ad esso farà seguito solamente lo studio del *Filebo*, prima del passaggio al secondo e ultimo ciclo di letture, costituito dalle due *summae* di fisiologia (*Timeo*) e di teologia (*Parmenide*). Di strategica importanza per la buona riuscita di tale operazione fu l'*inventio* giamblichea dello σκοπός, o πρόθεσις, del dialogo, *c'est-à-dire* περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ, sul bello in tutte le sue forme. Precisamente, il dialogo presenta il bello: i) nella percezione e nella natura; ii) nei discorsi; iii) nell'anima; iv) nell'intelletto; v) negli dèi<sup>4</sup>. Posto tale principio ermeneutico a condizionare e

<sup>1</sup> Sul rapporto tra retorica e filosofia nel *Fedro*, invece, cfr. WERNER 2010. Cfr., in particolare, p. 21: «the second half of the *Phaedrus* is essentially a kind of handbook or manual for producing the best kind of rhetoric – one that is intended to supersede the other handbooks in circulation. However, there are good reasons to doubt whether this is, in fact, the aim of the *Phaedrus*. For one thing, it is unclear – at least without a good deal of supporting evidence – that Plato intended any of his dialogues to serve such a direct 'practical' purpose. More importantly, Plato's account of the true τέχνη seems to place rhetoric quite close to philosophy itself, and in particular to philosophical dialectic. And if that is the case, one may reasonably wonder whether Plato's supposed 'reformation' of rhetoric really amounts to a euthanization of it – that is, an exhortation for us to abandon rhetoric as traditionally conceived (as a form of practical political speech) in favour of a higher-order, philosophical form of discourse».

<sup>2</sup> Cfr. SAFFREY – WESTERINK 1968b, pp. X-XI, n. 1.

<sup>3</sup> Cfr. SAFFREY – WESTERINK 1968b, pp. IX-XLV.

<sup>4</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 14, 9-12. In realtà, precedentemente (12, 17 – 13, 5), Ermia aveva offerto un'esplicitazione dello σκοπός più dettagliata e solo parzialmente coincidente con la successiva. Secondo questa formulazione, si

orientare in modo pervasivo l'analisi di ogni passo del dialogo, come una vera e propria spada di Damocle messa a penzolare sulla testa di ogni studente, è stato possibile a Giamblico rivendicare alla filosofia il dialogo platonico, fino ad allora appannaggio predominante dei maestri di retorica<sup>5</sup>: lo avevano ignorato, per lo più, persino i filosofi platonici<sup>6</sup>. A chi, infatti, si fosse ostinato a sostenere che lo σκοπός del dialogo fosse περί ῥητορικῆς, si sarebbe dovuto rispondere che lo σκοπός deve essere ricavato dal complesso del dialogo, e non guardando a una parte di esso soltanto<sup>7</sup>. Il *Fedro*, in altre parole, si occupa, sì, del bello nei discorsi, ma soltanto nella misura in cui il bello nei discorsi è una delle molteplici estrinsecazioni – e, per giunta, una di quelle assiologicamente inferiori – del bello-in-sé<sup>8</sup>.

In secondo luogo, a Baltzly e Share va il merito di aver debitamente rilevato l'interesse e l'attenzione da parte di Ermia nei confronti delle questioni stilistiche e retoriche concernenti il dialogo platonico: numerosi sono, infatti, i luoghi del *Commento* che si misurano con siffatte questioni<sup>9</sup>. Per giustificare questo interessamento da parte del commentatore neoplatonico, gli autori fanno appello alle seguenti due ragioni. In primo luogo, il discorso di Lisia, da Ermia considerato autentico<sup>10</sup>, favorisce, inneggiando alla bellezza sensibile, l'invischiamento nel sensibile stesso e *ipso facto* va confutato, ossia purificato: in questo senso, «purification is *literary criticism*»<sup>11</sup>. In secondo luogo, considerata la circostanza per cui in Età Tardoantica un uomo, per poter essere giudicato dabbene, doveva essere versatile in materia retorica, ne è seguita per il commentatore la necessità di mostrare che Platone stesso possedesse una grande maestria retorica: «it is an expectation on the part of the Neoplatonists that Plato will exhibit all the

---

tratta: i) del bello fenomenico che si offre nell'aspetto esteriore; ii) nei discorsi; iii) del bello spirituale; iv) del bello negli dèi encosmici; v) del bello intellegibile, cioè la fonte stessa del bello, il dio Eros, il bello-in-sé.

<sup>5</sup> ATHANASSIADI 2006, p. 28 definisce il canone giamblicheo, con i suoi derivati esegetici, tra cui, aggiungiamo noi, appunto lo σκοπός, una *arme mortelle*.

<sup>6</sup> Cfr. BALTZLY – SHARE 2018, pp. 3-7; è questa l'opinione di BIELMEIER 1930, p. 1. L'unico filosofo a fare eccezione è, non a caso, Plotino. SAFFREY – WESTERINK 1968b, p. XVII parlano di *popularité* del mito centrale del *Fedro* fino al III secolo, mentre di *véritable utilisation philosophique* dello stesso con Plotino: «On voit donc que cette utilisation du mythe du *Phèdre* par les auteurs antérieurs au néoplatonisme est dans tous les cas plus littéraire que philosophique». Sulla ricezione del *Fedro* nei primi secoli dell'Età Imperiale cfr. MORESCHINI 1992; MORESCHINI 2020b; specificamente sulla ricezione del *Fedro* nei primi teologi cristiani cfr. MORESCHINI 2020c.

<sup>7</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 10, 4-7; 12, 14-16.

<sup>8</sup> Cfr. BALTZLY – SHARE 2018, pp. 8-10.

<sup>9</sup> Cfr. TARRANT 2020.

<sup>10</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 38, 14-16.

<sup>11</sup> BALTZLY – SHARE 2018, p. 33.



accomplishments of an educated man. Given what they suppose education consists in, this means that he must be a superior writer»<sup>12</sup>.

Ora, riteniamo che entrambe le giustificazioni, e particolarmente la seconda, siano convincenti e persuasive, e, tuttavia, non esaustive. Ci spinge a questa valutazione, soprattutto, la circostanza per la quale il commentatore non introduca mai *sua sponte* una valutazione di rilievo circa lo stile platonico, ma, piuttosto, affronti tali argomenti per rispondere alle critiche mosse a Platone dalla tradizione retorica, sin dai primi secoli dell'Età Imperiale: insomma, Ermia percorre le vie della critica letteraria *in reazione a*, piuttosto che *in sé*. Per quanto sottile, la differenza ci appare significativa, in quanto denota un atteggiamento, una postura ben precisi da parte del commentatore, una *intentio* spirituale che, a nostro avviso, va fatta ben emergere ai fini di una, auspicabilmente, buona comprensione del testo. In questo senso, pare che il reale obiettivo del commentatore sia quello di mostrare che le scelte stilistiche di Platone dipendano unicamente da motivazioni filosofiche, non retoriche. In altri termini, crediamo che l'enfasi posta da Ermia sulle questioni retoriche sia dettata dalla stessa volontà che aveva animato Giamblico, vale a dire quella di riscattare il *Fedro* dal, sino ad allora prevalente, dominio della retorica, al fine di esaltarne la profondità filosofica: i commentarî giamblichi al *Fedro* rappresentano, non a caso, una pietra miliare nella ricezione neoplatonica del dialogo e la loro influenza sul *Commento* di Ermia un dato oramai insindacabile<sup>13</sup>. Considerato da questa prospettiva, il *Commento* si rivela, allora, una fonte assai preziosa, nella misura in cui, in mancanza della testimonianza diretta di Giamblico, esso ci permette di osservare in che modo si potesse applicare al *Fedro* il principio del τὴν ἐκ φιλοσοφίας ἐπιστήμην τῆ ῥητόρων συμμῖξαι τέχνη, l'approccio ermeneutico, cioè, che Siriano, maestro di Ermia, riconosceva applicato da alcuni retori platonici, come Aquila ed Evagora<sup>14</sup>. In effetti, il *Fedro*, insieme al *Gorgia*,

<sup>12</sup> BALTZLY – SHARE 2018, p. 33.

<sup>13</sup> Sul rapporto fra Giamblico ed Ermia cfr. MORESCHINI 2009, pp. 564-570.

<sup>14</sup> Cfr. Syr., *In Stat.* 35, 1-6. Dionigi di Alicarnasso, Minuciano, Cornuto, Apsine, Evagora, Aquila, Basilico, Metrofane, Porfirio e Giamblico sono gli autori direttamente citati da Siriano, il quale, a ogni modo, afferma che molti – sia retori sia Platonici – avevano composto commenti alle opere di Ermogene. Purtroppo, non è possibile fare chiarezza sulla collocazione temporale di Aquila ed Evagora, dei quali, in particolare, non è noto se abbiano operato prima o dopo Porfirio. La tradizione manoscritta attribuisce un commento al Περὶ στάσεων e un commento al Περὶ ιδεῶν ermogeniani a Siriano Sofista, il quale potrebbe corrispondere a Siriano, Diadoco ateniese. È, comunque, possibile che tali *Commenti* siano un lavoro giovanile del filosofo e che Siriano avesse appreso ad Alessandria la forma parafrasale del commento, considerata la somiglianza d'impostazione con i più tardi commenti platonici alessandrini: cfr. KENNEDY 1983, p. 110; HEATH 2009, p. 144. CARDULLO 1995, pp. 41-42 si diceva, tuttavia, poco favorevole alla paternità siriana dei due *Commenti*: oltre alla problematica appellazione

rappresentava il dialogo platonico della teoria retorica tardoantica e, per conseguenza, non è azzardato immaginare che i commentatori neoplatonici riponessero particolare cura a che questo dialogo non finisse per essere considerato *solamente* tale, coartato e, così, mutilato della sua autentica significanza: esempio paradigmatico di tale sforzo, come vedremo, è il *Commento al Fedro*.

Per argomentare a dovere la nostra posizione, di seguito proponiamo un'analisi dettagliata dei passi del libro I del *Commento* in cui Ermia si misura con questioni retoriche: evidentemente, laddove necessario, faremo ricorso anche a passi tratti dai libri II e III. Prima, però, si impone necessaria una breve premessa.

### 2.2.1. *La retorica in Età Tardoantica.*

Per comprendere scientemente l'operazione ermeneutica messa in atto dai filosofi platonici, è indispensabile comprendere primariamente il ruolo centrale giocato di fatto dalla retorica nella Civiltà Tardoantica: in questo modo, sarà più agevole apprezzare il carattere di *scarto dal modello* dell'approccio neoplatonico al dialogo in questione.

Come è stato giustamente sottolineato da Baltzly e Share, in Età Tardoantica un uomo dabbene doveva possedere una notevole maestria retorica. In verità, questa proposizione risulta valida per l'intera Civiltà Antica fin dall'Età Ellenistica, quando, per essere considerato un uomo colto e rispettabile, era necessario aver studiato filosofia e, soprattutto, retorica; come ha sottolineato Marrou, infatti, i saperi specialistici, come la medicina, non erano considerati sufficienti, da soli, a rendere un uomo tale. La retorica, in particolare, dominava su tutte le altre discipline, al punto da imporre «ses catégories à toutes les formes de l'activité de l'esprit»<sup>1</sup>, ivi compresa la filosofia. Per l'Età Tardoantica, la testimonianza più eloquente è costituita dall'esistenza di un *curriculum studiorum* retorico, comprendente i trattati di Aftonio (seconda metà del IV secolo d. C.), Ermogene di Tarso (II secolo d. C.) e Pseudo-Ermogene, nonché dalle biografie di illustri intellettuali, da Libanio e Sinesio a Siriano e Proclo.

---

σοφιστής, infatti, la studiosa metteva in evidenza il fatto che l'autore dei *Commenti* dedichi il suo lavoro al figlio Alessandro, circostanza, quest'ultima, che, oltre a smentire la tesi dell'"opera giovanile", non troverebbe sorprendentemente riscontro né in Proclo né in Marino, i quali non menzionano mai un figlio di Siriano. Considerate le valutazioni della studiosa, la cautela è d'obbligo.

<sup>1</sup> MARROU 1964, p. 294. Nel II secolo d. C., il retore Frontone poteva distinguere una umana παιδεία τῶν ῥητόρων e una divina παιδεία τῶν φιλοσόφων: cfr. Front., *Ep.* 2, 1, 2-5.

Del retore Aftonio testo fondamentale erano i Προγυμνάσματα, quattordici esercizi preliminari allo studio compiuto della retorica: μῦθος, διήγημα, χρεία, γνώμη, ἀνασκευή, κατασκευή, κοινὸς τόπος, ἐγκώμιον, ψόγος, σύγκρισις, ἠθοποιία, ἔκφρασις, θέσις e νόμου εἰσφορά. Il termine, corrispondente alle *primae exercitationes* quintilianee, sarà tradotto in latino e tramandato al Medioevo e al Rinascimento da Prisciano con *praeexercitamina*<sup>2</sup>.

Di Ermogene di Tarso erano, invece, studiati il Περὶ στάσεων e il Περὶ ἰδεῶν, mentre dello Pseudo-Ermogene il Περὶ εὐρέσεως e il Περὶ μεθόδου δεινότητος. L'ordine delle letture era il seguente: Προγυμνάσματα (Aftonio), Περὶ στάσεων (Ermogene), Περὶ εὐρέσεως (Pseudo-Ermogene), Περὶ ἰδεῶν (Ermogene), Περὶ μεθόδου δεινότητος (Pseudo-Ermogene)<sup>3</sup>. In verità, Ermogene aveva composto sia un trattato Περὶ εὐρέσεως sia un trattato Περὶ μεθόδου δεινότητος, ma, per motivi non chiari, i manuali studiati in Età Tardoantica non furono quelli ermogeniani, bensì opere di autori diversi, poi attribuite a Ermogene a motivo della sua autorevolezza in materia. A ogni modo, il Περὶ μεθόδου δεινότητος fu scritto probabilmente da un autore contemporaneo a Ermogene (II d. C.), mentre il Περὶ εὐρέσεως, risalente al II-III secolo d. C., doveva fare parte di un *corpus rhetoricum* in più libri, troncato proprio al momento dell'inserzione del Περὶ εὐρέσεως tra i due trattati ermogeniani<sup>4</sup>. Le cinque opere canoniche sono state tramandate nella forma di un unico *Corpus Rhetoricum*, ma non sappiamo né quando né da chi questa operazione di raggruppamento sia stata compiuta.

Lo studio di questi testi rappresentava il grado avanzato dell'educazione tardoantica, al quale accedeva soltanto chi, dopo esser passato per la scuola del grammatico, voleva – e poteva – proseguire i propri studi a un livello superiore: non era, infatti, circostanza rara che uno studente fosse costretto ad abbandonare gli studi a causa di problemi economici<sup>5</sup>, né, del resto, che un professore si prodigasse affinché uno studente meritevole in difficoltà ricevesse un aiuto economico dalla

<sup>2</sup> Cfr. KENNEDY 1983, p. 55; sui προγυμνάσματα d'Età Ellenistica cfr. MARROU 1964, pp. 302-304.

<sup>3</sup> Sulla biografia di Ermogene, giovane prodigio che, però, perse improvvisamente la sua sanità mentale, cfr. PATILLON 2009, pp. VII-XVIII; sulla sfuggente identità dello Pseudo-Ermogene cfr. KENNEDY 1983, pp. 95-96.

<sup>4</sup> Cfr. PATILLON 2012, p. X.

<sup>5</sup> Celebre è il caso di Prohaeresius e il suo amico Hephaestion, i quali, giunti ad Atene da Antiochia, erano così poveri da doversi spartire un unico mantello, sicché, quando lo indossava l'uno, l'altro era costretto a rimanere a casa: cfr. Eunap., VS. 10, 3, 5, 1 – 7, 5 G. Sulla figura di Prohaeresius, celebre maestro cristiano di retorica del IV secolo d. C., cfr. Eunap., VS. 10, 1, 1, 1 – 8, 4, 4 G., un vero e proprio trattatello all'interno dell'opera biografica di Eunapio, che di Prohaeresius fu un ammirato discepolo: cfr. WATTS 2006, pp. 48-78.

città<sup>6</sup>. Infine, dopo la scuola del grammatico (γραμματικός) e dopo la scuola del retore (σοφιστής), era possibile accedere ulteriormente alla scuola del filosofo (φιλόσοφος)<sup>7</sup>: ci sembra, questa, una circostanza particolarmente saliente se si riflette al fatto che il *Fedro* contrapponga il σοφιστής Lisia al φιλόσοφος Socrate, quasi messa in scena del rapporto tra le due massime autorità didattiche per un giovane studente del IV-V secolo.

Tale *cursus studiorum* fu, ad esempio, quello di Proclo, il quale studiò a Xanthos, in Licia, con il γραμματικός, ad Alessandria d'Egitto con il σοφιστής Leonas e, successivamente, con i φιλόσοφοι Olimpiodoro (filosofia aristotelica) ed Erone (matematica), infine ad Atene con i veri φιλόσοφοι platonici, Plutarco e Siriano<sup>8</sup>. Ancora Damascio racconterà di come il suo maestro, Isidoro, non volle passare molto tempo tra retorica e poesia, preferendo gettarsi subito sullo studio di Aristotele<sup>9</sup>. Emigrò ad Alessandria da Sozopoli di Pisidia, nella seconda metà del V secolo, per studiare presso il grammatico e il retore, anche Severo, futuro vescovo di Antiochia, teste Zacharia, il quale, proveniente da Gaza, racconta di aver fatto conoscenza con lui proprio in quel periodo, tra i banchi di scuola<sup>10</sup>. Secondo M. Heath, persino un professore avrebbe potuto dedicarsi all'insegnamento della retorica, nonché alla scrittura di testi in materia, in attesa di racimolare denaro sufficiente per proseguire con gli studi e con l'insegnamento della filosofia: secondo lo studioso, potrebbe essere stato, questo, proprio il caso di Siriano<sup>11</sup>. Si tratta, in ogni caso, di una circostanza che, in ultima analisi, venne a detrimento del prestigio della filosofia, lentamente, ma irreversibilmente, considerata «a dispensable luxury»<sup>12</sup>.

L'interesse filosofico in Età Tardoantica nei confronti della retorica deve molto a Porfirio, il quale compose, tra le altre opere, anche un commento al retore

<sup>6</sup> È questo il caso di Proclo, il quale, teste Marino di Neapoli, ottenne per alcuni suoi alunni delle sovvenzioni (σπηρέσια) dalla città: cfr. Marin., *Vit. Procl.* 16. Cfr. EDWARDS 2001 *ad loc.*: «*Sitêrêsia* is generally used before this of the wages paid to soldiers or the dole distributed by Roman patrons to their clients». Come osserva Fowden, è possibile che questo sia l'unico caso in cui simili sovvenzioni siano state accordate ad aspiranti filosofi: cfr. FOWDEN 1982, p. 52; *supra* § 1.3. Sull'elevata estrazione sociale dei filosofi della Tarda Antichità cfr. FOWDEN 1982, pp. 48-49.

<sup>7</sup> Cfr. FOWDEN 1982, p. 48; MANSFELD 1994, pp. 4-5; WATTS 2006, pp. 3-4; GRIFFIN 2015, pp. 6-7.

<sup>8</sup> Cfr. Marin., *Vit. Procl.* 5; 8.

<sup>9</sup> Cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 34 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 337b9-11.

<sup>10</sup> Cfr. Zach., *VS.* 8-9.

<sup>11</sup> Cfr. HEATH 2009, p. 149, il quale si esprime in questi termini: «teaching rhetoric is an interim stage, a second-best stopgap in your career as a philosopher».

<sup>12</sup> FOWDEN 1982, p. 51.

Minuciano, teorizzatore di una teoria della *στάσις* parzialmente in opposizione a quella del più giovane Ermogene<sup>13</sup>. Questo dato conferma, inoltre, che nel III secolo d. C. l'autorità di Ermogene non si fosse ancora affermata; d'altronde, la *Vita dei sofisti* di Filostrato non dedica a Ermogene che qualche riga<sup>14</sup>. La teoria della stasi, uno degli *ἔργα* della retorica, rappresentava, in particolare, un primo e generale approccio alla teoria dialettica della definizione e della divisione<sup>15</sup> e, proprio per questa sua *virtus*, essa suscitava l'interesse anche della didattica filosofica. Secondo un'ipotesi di Kennedy, anzi, uno dei motivi per i quali non pare che siano stati scritti commenti alla *Retorica* di Aristotele, pure conosciuta dai Neoplatonici che la consideravano parte dell'*Organon*, risiede nella circostanza per cui la *Retorica* non contemplava una teoria della *στάσις*, onde la necessità di integrarla con l'ermogeniano *Περὶ στάσεων*, che, benché risalisse al II secolo d. C., divenne, nondimeno, un classico dell'Età Tardoantica<sup>16</sup>. Circa l'importanza della figura di Porfirio in questa congiuntura, è notevole che Sopatro, retore d'ascendenza platonica attivo ad Atene nella seconda metà del IV secolo d. C., accordasse a Porfirio un ruolo importante nei suoi *Prolegomeni* ai trattati di retorica, proprio al fine di favorire l'integrazione della retorica ermogeniana nel sistema platonico. È possibile, inoltre, che sia l'introduzione sia il commento a Minuciano composti da Porfirio siano divenuti i modelli dei successivi prolegomeni e commenti ai trattati di retorica, simili nella struttura ai prolegomeni e ai commenti a opere filosofiche<sup>17</sup>. In effetti, oggi sappiamo di molti intellettuali platonici usi a studî approfonditi di retorica. Coetaneo di Ermia, ad esempio, fu il retore platonico Nicolao di Mira, il quale studiò ad Atene con Plutarco e Proclo: professore di retorica a Costantinopoli nella seconda metà del V secolo d. C., egli fu autore di un manuale di *Προγυμνάσματα*, il quale si distingue dagli altri tre superstiti per profondità e acume dell'analisi. D'altronde, Sinesio di Cirene nel suo *Dione* si lanciava in una

---

<sup>13</sup> Cfr. HEATH 2009, p. 147.

<sup>14</sup> Cfr. Filostr., *VS.* 2, 7.

<sup>15</sup> La teoria della stasi riguardava la classificazione dei tipi di cause giudiziarie, e non solo, il cui numero poteva oscillare anche significativamente: cfr. MARROU 1964, p. 304, KENNEDY 1983, pp. 73-86.

<sup>16</sup> Cfr. KENNEDY 1983, pp. 73-74. Commentatori dell'opera di Ermogene in Età Tardoantica furono, oltre a Siriano, Atanasio di Alessandria, Marcellino, Giorgio di Alessandria, Eustazio e Phoebammon.

<sup>17</sup> Cfr. KENNEDY 1983, 117. Cfr. KENNEDY 1983, pp. 119-120: «The prolegomena to rhetoric are analogous to prolegomena to philosophy composed by the Neoplatonists. Some of these, such as Ammonius' introduction to Aristotle's *Categories*, are divided into ten headings, though there is little overlap in content with the ten questions about rhetoric. Others – for example, David's Introduction to philosophy – are based on the four Aristotelian questions. They also have some analogies to the Latin *accessus* writings of the Middle Ages».

### 2.2.1. *La retorica in Età Tardoantica*

convinta difesa della formazione di base (προπαιδεύματα), costituita, appunto, dallo studio della poesia e della retorica. Egli allude probabilmente a Ermogene quando, a proposito del tema dell'ἀκμή retorica, si richiama a οἱ νεώτεροι, i moderni esperti, cioè, dell'arte retorica<sup>18</sup>; essa, infatti, rappresenta agli occhi del vescovo di Cirene il primo gradino da scalare, a cui farà seguito lo studio delle scienze esatte e, infine, della filosofia. Ed è proprio questo ambiguo, contrastato e seducente momento di transito, dalla retorica alla filosofia, da Lisia a Socrate, che ci pare immortalato, fossilizzato nel *Commento al Fedro* di Ermia alessandrino.

### 2.2.2. *La retorica nel Commento al Fedro.*

«E così, in questa occasione, riconduce Fedro, turbato a causa della retorica, alla vera retorica, cioè, alla filosofia»<sup>1</sup>.

Il *Commento al Fedro* si apre con il riconoscimento alla cattiva retorica del merito di rappresentare l'occasione particolare per il dispiegarsi dell'εὐεργεσία socratica: la πτοίησις ἐπὶ ῥητορικῇ del giovane Fedro offre, infatti, a Socrate il pretesto per attivare la sua provvidenziale natura evergetica, la cui esplicazione è inquadrabile in una operazione di ἐπαναγωγή platonicamente intesa, vale a dire di riconduzione alla contemplazione dell'essere<sup>2</sup>. Sin dalle primissime battute del *Commento* l'autore presenta una forma di retorica deleteria e corruttrice, alla quale va opposta l'ἀληθῆς ῥητορικῇ. Nonostante che, come si è appena visto, la vera retorica sia detta essere la filosofia, in realtà, tale affermazione ha con ogni probabilità la funzione di stupire il lettore o l'uditore con una sorprendente proposizione incipitaria. Nelle pagine seguenti, infatti, Ermia chiarifica la questione, spiegando che, da un lato, esiste la δημώδης ῥητορικῇ, dall'altro, l'ἀληθῆς ῥητορικῇ. Quest'ultima può vantare uno statuto forte, in quanto rientra nella categoria delle ἐπιστήμαι, nella misura in cui essa è ἐπιστήμη δικαίων καὶ μὴ δικαίων, scienza di ciò ch'è giusto e di ciò che non lo è. La sua virtù permette di dirla compagna della filosofia

---

<sup>18</sup> Cfr. Syn. *Dion.* 3, 52-53 T. In effetti, il Περὶ ἰδεῶν ermogeniano comprende una sezione περὶ ἀκμῆς; cfr. Hermog., *Id.* 1, 10.

<sup>1</sup> Herm., *In Phaedr.* 1, 9-10: Καὶ νῦν οὖν τὸν Φαιδρον ἐπὶ ῥητορικῇ ἐπτοημένον ἐπανάγει ἐπὶ τὴν ἀληθῆ ῥητορικῇ, τουτέστι φιλοσοφίαν.

<sup>2</sup> Cfr. Plat., *Rep.* 532c3-6: πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία τῶν τεχνῶν ἃς διήλθομεν ταύτην ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι θεάν.

(φιλοσοφίας ὀπαδός), in possesso della verità (ἀληθείας ἐπήβολος), produttrice di frutti graditi sia agli dèi sia agli uomini (θεοῖς καὶ ἀνθρώποις κεχαρισμένα ποιούσα καὶ λέγουσα)<sup>3</sup>, ovvero, semplicemente, agli dèi, dacché chi fa cose gradite agli dèi fa, contemporaneamente, cosa gradite anche agli uomini, e non viceversa<sup>4</sup>; in ragione di ciò, non bisogna intendere che la vera retorica è la filosofia, bensì che essa fa parte del corteggio della filosofia. Il sicuro discrimine tra le due forme di retorica è insindacabilmente sancito nei termini seguenti: εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν τῶν πραγμάτων. È, dunque, in rapporto alla conoscenza o, viceversa, all'ignoranza della verità che è possibile discriminare (ἐξετάζεσθαι) tra l'una e l'altra; il prodotto (ἀπεργασία) della retorica popolare, di contro, è mortificato in una vile ψυχαγωγία e una infima χάρις, del tutto aliene dalla verità<sup>5</sup>.

Piuttosto che a questa breve digressione sulla retorica, tuttavia, il reale interesse di questo paragrafo si indirizza alle risposte polemiche del Platonico alle critiche antiplatoniche che trapuntano i tre libri del suo *Commento*. Il discorso ermiano, infatti, non rifugge dal misurarsi con le accuse (ἐγκλήματα) in materia stilistico-retorica della tradizione antiplatonica, di cui il testo del *Commento* riecheggia i punti fondamentali. Riproponendo di seguito tutti i passi in questione, cercheremo di portare alla luce la tecnica ermeneutica complessiva del commentatore e il suo tentativo di rispondere punto per punto alla tradizione antiplatonica.

Cominciamo con l'importante sezione introduttiva compresa tra p. 10, 10 e p. 11, 20<sup>6</sup>:

«Parliamo adesso delle accuse che alcuni avanzano contro Platone per questo scritto, affinché, chiarite preliminarmente anche tali questioni, la lettura proceda poi per noi indisturbata. Affermano, infatti, innanzitutto che non è stato opportuno parlare sia contro sia a favore di Eros come un ragazzino ambizioso che vuole spuntarla [sostenendo] entrambe le tesi; poi, scrivere contro il discorso di Lisia e fare a gara sembra essere proprio di un tipo invidioso e di un giovane che ama vincere, il quale prende in giro l'oratore e lo canzona per mancanza di abilità; e poi ancora [affermano]

<sup>3</sup> Ermia cita Plat., *Phaedr.* 273e7.

<sup>4</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 264, 28 – 265, 1.

<sup>5</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 7, 2-12. Nel libro III, poi, Ermia porrà una vera e propria gerarchia, costituita da ὁ πρῶτος φιλόσοφος / ὁ πολιτικὸς φιλόσοφος / ὁ ῥήτωρ ἀληθινός / ὁ μέσος ῥήτωρ / ὁ δημῶδης ῥήτωρ: cfr. Herm., *In Phaedr.* 231, 23 – 232, 14.

<sup>6</sup> DALSGAARD LARSEN 1972, p. 363 riteneva *vraisemblable* che questa sezione rimontasse a Giamblico; a essa ha dedicato uno studio TARRANT 2020.

### 2.2.2. *La retorica nel* Commento al Fedro

che ha usato uno stile grossolano, gonfio, altisonante e, anzi, poetico, come, del resto, egli stesso [*scil.* Platone] ha indicato.

Alla prima [accusa] bisogna replicare che Platone è solito indagare i discorsi opposti in vista della scoperta e dell'esame della verità. Così, anche nella *Repubblica* [ha scritto] contro la giustizia e in favore della giustizia, nel *Sofista* sull'essere e sul non essere; e anche adesso, dunque, ha parlato contro l'amore, combattendo contro la fama che esso ha presso i più, mostrando che questo non è amore, bensì dissolutezza e una certa affezione dell'anima: altro è, infatti, Eros in quanto dio, il quale è dispensatore di molti beni agli uomini e sollevatore delle anime. Per conseguenza, era necessario per la salvezza degli uomini esaminare in entrambi i sensi i discorsi sull'amore, confutando l'opinione dei più, dacché essi credono che amore vada in entrambe le direzioni.

Contro la seconda [accusa], scrivere contro Lisia, bisogna dire che, come il filosofo teoretico, a beneficio del genere umano, si dispone a ordinare la città e si fa politico e giudice, allo stesso modo anche il filosofo [*scil.* Socrate], vedendo che Fedro è, sì, ben disposto verso la filosofia, ma che è turbato dalla compagnia del retore ed è impedito [a cogliere] le cose di valore (Lisia, infatti, proprio perché lo ama vergognosamente ha composto il discorso, per conquistarlo), in ragione di ciò, volendo respingere ciò che della sua anima è nocivo, ingannevole, empio e oscuro, è stato costretto a impegnarsi nella stessa tesi di Lisia, per mostrare l'assurdità che si celava nel discorso di Lisia sia dal punto di vista delle parole, dalle quali Fedro era rimasto sbigottito, sia dal punto di vista dei significati, riconducendolo [*scil.* Fedro] dalla esterna e apparente bellezza in nude parole ed empie al bello spirituale e intellettuale.

Contro la terza [accusa], la gonfiezza dello stile, bisogna dire che in modo assolutamente appropriato agli argomenti trattati Platone si è servito pure dello stile: in primo luogo, infatti, dal momento che lo stile del discorso di Lisia era semplice e piano, egli stesso ha impiegato, com'è naturale, [uno stile] opposto, più solenne per stupire e conquistare il giovane; inoltre, la teologia in questione, quella circa Eros, e la fisiologia, quella circa l'essenza intellegibile, richiedevano un registro degno. Poiché, infatti, parlava di realtà invisibili e sconosciute ai più, convenientemente ha anche usato parole sublimi, alle quali il politico di professione o anche l'uomo comune non potevano accostarsi».

Accostandosi a questo testo, il primo dato da rilevare è il seguente: non è possibile comprendere a fondo le parole del commentatore se si è a digiuno delle *quaestiones* retoriche che animavano la Civiltà Antica dai primi secoli dell'Età Imperiale. In ragione di ciò, se si desidera andare oltre una comprensione solo superficiale del testo, bisogna tenere sottomano i trattati di Dionigi di Alicarnasso, il manuale *Del Sublime* e i testi canonici d'Età Tardoantica, vale a dire, in particolare, i trattati di Ermogene



di Tarso; fatta eccezione per il trattato *Del Sublime*, infatti, gli altri manuali erano oggetto di studio da parte degli intellettuali dell'Antichità Tardiva, al punto che, come si è visto, il platonico Siriano, maestro di Ermia, avrebbe composto dei commentari ad alcuni di essi: in particolare, Dionigi ed Ermogene «are the major authorities for rhetorical theory in later antiquity»<sup>7</sup>. Quanto al trattato *Del Sublime*, esso, per quanto restasse sconosciuto all'Antichità<sup>8</sup>, rappresenta, comunque, una fonte di rilievo, nella misura in cui testimonia l'esistenza di una scuola di pensiero divergente da quella dionisiana. Questo testo, ricco, d'altronde, di riferimenti più o meno espliciti al *Fedro* di Platone<sup>9</sup>, fu scritto in polemica contro l'atticista siciliano Cecilio di Calatte, amico di Dionigi di Alicarnasso, il quale fu autore, tra l'altro, di *συγγράμματα ὑπὲρ Λυσίου*, in cui dichiarava Lisia in tutto e per tutto superiore a Platone<sup>10</sup>. La σύγκρισις, in generale, era una esercitazione retorica assai popolare – le *Vite Parallele* di Plutarco ne sono l'esempio più celebre<sup>11</sup> – e, in particolare, lo era quella fra Platone e Lisia: mentre Dionigi e Cecilio erano stati partigiani di Lisia, l'autore de *Del Sublime* – da qui in poi, Longino<sup>12</sup> – lo era stato, al contrario, di Platone<sup>13</sup>. Soprattutto, proprio il *Fedro* di Platone è oggetto di analisi, allusioni più o meno velate, elogi e critiche da parte dei retori antichi, non solo perché questo dialogo figurava quale il dialogo platonico *περὶ ῥητορικῆς*, ma, più in generale, in quanto considerato uno dei testi di Platone tra i più celebri (*βιβλίον τῶν πάνυ περιβοήτων*)<sup>14</sup>.

Alla luce di queste considerazioni, la seguente analisi non lesinerà riferimenti ai suddetti autori, per apprezzare al meglio la disposizione dei Platonici nei confronti della tradizione retorica e per rilevare le modalità di ricontestualizzazione delle categorie retoriche stesse da parte dei filosofi platonici.

<sup>7</sup> KENNEDY 1983, p. 49.

<sup>8</sup> Sulla fortuna tutta moderna del trattato cfr. DONADI 2016, pp. 84-90.

<sup>9</sup> Cfr. VASILIU 2020, la quale sottolinea come le riprese dal *Fedro* siano dovute all'approccio psicocentrico che accomuna tanto il trattato *Del Sublime* quanto il dialogo platonico.

<sup>10</sup> Cfr. Ps. Long., *De subl.* 32, 8, 1-10 Russell. Cfr. HELMBOLD – HOLTHERR 1952, p. 387. Sull'atticismo cfr. KENNEDY 1983, pp. 45-51.

<sup>11</sup> Come si è visto, la σύγκρισις figura tra i quattordici esercizi preliminari prescritti dal retore Aftonio.

<sup>12</sup> Sul problema della paternità dell'opera cfr. DONADI 2016, pp. 49-62 e, in particolare, p. 61: «Longino resta uno, nessuno e centomila. Abbiamo delle quasi certezze: che visse a Roma, probabilmente nella prima metà del I sec. d. C., che aveva cultura assai vasta e che era in rapporti, tutti da definire, con la cultura giudaico-ellenistica». HEATH 2009, p. 143, invece, si dice favorevole all'identificazione dell'autore con Longino, maestro di Porfirio, e, dunque, data il testo alla metà del III secolo d. C.

<sup>13</sup> Cfr. Ps. Long., *De subl.* 35, 1, 1-5 R.

<sup>14</sup> Cfr. Dion. Hal., *Demosth.* 5, 7, 1, 18-22.

La prima accusa riferita da Ermia (οὐ δεόντως κατ'ἔρωτος καὶ ὑπὲρ ἔρωτος πεποιῆσθαι αὐτὸν τὸν λόγον) deve essere stata formulata contro Platone secoli prima, nell'epoca in cui dominante era il clima polemico nei confronti dell'Academia ellenistica, quella di Arcesilao e Carneade. Ricordiamo, a tal proposito, la scenetta luciana del Δις κατηγορούμενος in cui l'Ubbriachezza, che imputa all'Academia di averle sottratto Polemone, troppo ubriaca per formulare al cospetto di Giustizia la sua accusa, chiede che sia l'Academia stessa a farlo, prima di presentare la propria difesa, considerata la sua consuetudine a parlare sia a favore sia contro le medesime cose: ὑπὲρ ἐμοῦ πρότερον εἰπάτω, εἶτα ὕστερον ὑπὲρ ἑαυτῆς ἐρεῖ<sup>15</sup>. La replica ermiana presenta il tono sicuro di una filosofia dogmatica, la quale misconosce qualsiasi forma di scetticismo platonico; la formulazione di ἀντικειμένοι λόγοι risponde, allora, alla funzionalità dialogica della scoperta (εὔρεσις) e dell'esame (βάσανος) della verità, piuttosto che essere sintomo di un'ineliminabile aporeticità<sup>16</sup>.

Quanto alla comparazione fra Socrate e un μειράκιον φιλοτιμούμενον, essa rappresenta una variazione sul tema circa il carattere di opera giovanile da alcuni attribuito al *Fedro*: Diogene Laerzio, com'è noto, definì μειρακιῶδες τι l'argomento del dialogo<sup>17</sup>. In aggiunta, τὸ μειρακιῶδες figura nel trattato *Del Sublime* come uno stile retorico mal riuscito, nella misura in cui esso si oppone alla grandezza, risultando, di contro, ταπεινόν, μικρόψυχον, κακὸν ἀγεννέστατον: «Scivola in questa forma chi, puntando al prezioso, all'elaborato e alla piacevolezza, va ad arenarsi nella minutaglia e nel cattivo gusto»<sup>18</sup>. Del resto, il succitato passo di Diogene Laerzio prosegue con un riferimento allo stile del dialogo: Δικαίαρχος δὲ καὶ τὸν τρόπον τῆς γραφῆς ὅλον ἐπιμέμφεται ὡς φορτικόν<sup>19</sup>. In effetti, Dionigi di Alicarnasso riconoscerà quale spia di un cattivo imitatore dello stile platonico l'impiego di διθυραμβώδη δὲ ὀνόματα καὶ φορτικά<sup>20</sup>. Tuttavia, secoli dopo Dionigi,

<sup>15</sup> Luc., *Bis acc.* 15, 19-20.

<sup>16</sup> Sul motivo *in utramque partem dicere* cfr. MOTTA 2018, pp. 69-71.

<sup>17</sup> Cfr. D. L. 3, 38, 1-3: λόγος δὲ πρῶτον γράψαι αὐτὸν τὸν Φαῖδρον· καὶ γὰρ ἔχειν μειρακιῶδες τι τὸ πρόβλημα.

<sup>18</sup> Cfr. Ps. Long., *De subl.* 3, 4, 5-12 R.: ἀλλὰ τὸ μὲν οἰδοῦν ὑπεραίρειν βούλεται τὰ ὕψη, τὸ δὲ μειρακιῶδες ἀντικρὺς ὑπεναντίον τοῖς μεγέθεσι· ταπεινὸν γὰρ ἐξ ὅλου καὶ μικρόψυχον καὶ τῶ ὄντι κακὸν ἀγεννέστατον. τί ποτ'οὖν τὸ μειρακιῶδες ἐστίν; ἢ δῆλον ὡς σχολαστικὴ νόησις, ὑπὸ περιεργασίας λήγουσα εἰς ψυχρότητα; ὀλισθαίνουσι δ'εἰς τοῦτο τὸ γένος ὀρεγόμενοι μὲν τοῦ περιττοῦ καὶ πεποιημένου καὶ μάλιστα τοῦ ἡδέος, ἐξοκέλλοντες δὲ εἰς τὸ ῥωπικὸν καὶ κακόζηλον (le traduzioni di *Del sublime* appartengono a DONADI 2016).

<sup>19</sup> D. L. 38, 3-4.

<sup>20</sup> Cfr. Dion. Hal., *Din.* 12, 8, 1, 21-24.

Sinesio di Cirene avrebbe definito φορτικός proprio il discorso di Lisia nel *Fedro*<sup>21</sup>, sulla stessa linea di Ermia: una circostanza, questa, la quale testimonia la pervicacia della tradizione antiplatonica in Età Tardoantica, accolta nelle scuole di retorica, e la reazione neoplatonica a essa, di chiara impronta apologetica. In quel passo, inoltre, Sinesio afferma che Socrate *sopportò* (ἠνέσχετο) di ascoltare il discorso di Lisia per far piacere a Fedro, mentre Ermia sostiene che Socrate *fu necessitato* ad abbassarsi alla tesi di Lisia (ἠναγκάσθη εἰς αὐτὴν ὑπόθεσιν τῷ Λυσίᾳ καθεῖναι) per il bene di Fedro: lo scarto rivela l'intento da parte del Neoplatonico di idealizzare la figura di Socrate, enfatizzandone la natura salvifica.

Dionigi di Alicarnasso riconosceva che Isocrate si fosse servito sapientemente dello stile semplice, “lisiano” per istruire l'uditorio (διδάξαι), mentre dello stile alto per stupirlo (καταπλήξασθαι)<sup>22</sup>: allo stesso modo, Ermia afferma che Socrate si è servito di uno stile più alto (σεμνοπρεπεστέρος) per stupire e catturare Fedro (πρὸς κατάπληξιν καὶ χεῖρωσιν). Questa nota è significativa, dal momento che, come rileva Hunter, Dionigi, pur riconoscendo anche a Platone una duttilità di stili, «offers no reason, beyond authorial choice, for Plato's stylistic variation»<sup>23</sup>: ebbene, Ermia pare, invece, offrirne la ragione, coincidente con quella che Dionigi adduceva nel caso di Isocrate.

Anche l'accusa circa la gonfiezza dello stile (τὸ τῆς λέξεως ἔξογκον) richiama categorie stilistiche rimontanti all'Età Ellenistica; Callimaco opponeva il suo λιγὺς ἦχος allo stile gonfio dei suoi detrattori<sup>24</sup>. Insomma, nel riportare gli ἐγκλήματα

<sup>21</sup> Cfr. Syn., *Dion.* 14, 31-34 T.

<sup>22</sup> Cfr. Dion. Hal., *Demost.* 5, 4, 3, 21-4: «Quand il s'agit d'instruire l'auditeur [εἰς μὲν τὸ διδάξαι] le plus clairement possible sur le sujet choisi, Isocrate s'exprime dans le style direct et sans ornement de Lysias ; mais quand il veut le frapper par la beauté du vocabulaire [εἰς δὲ τὸ καταπλήξασθαι τῷ κάλλει τῶν ὀνομάτων σεμνότητά] et habiller le réel de solennité et de grandeur, il modèle son style sur le tour artificiel et recherché de Gorgias» (trad. AUJAC 2002b).

<sup>23</sup> HUNTER 2012, p. 154. Cfr. Dion. Hal., *Demost.* 5, 5, 1, 20 – 4, 19: «Le langage de Platon veut être lui aussi un mélange des deux caractères de style, l'élevé et le dépouillé [τοῦ τε ὑψηλοῦ καὶ ἰσχυροῦ], comme je l'ai dit déjà, mais il ne réussit pas aussi bien dans les deux caractères. Lorsqu'il utilise le tour dépouillé, simple et sans apprêt [τὴν ἰσχυρὴν καὶ ἀφελῆ καὶ ἀποίητον], il possède énormément d'agrément et d'humanité [...]. Lorsqu'en revanche le style de Platon prend sans mesure l'élan vers le raffinement et la beauté d'élocution [εἰς τὴν περιττολογίαν καὶ τὸ καλλιπεῖν], ce qui lui arrive fréquemment, il se gâte considérablement ; il a alors moins d'agrément que dans le cas précédent, un hellénisme moins pur, plus d'épaisseur ; il obscurcit ce qui est clair, le transforme en ténèbres ; il étire en longueur l'idée qu'il faudrait ramasser en quelques mots». Paradigma di stile elevato sono, per Dionigi, Isocrate e, soprattutto, Gorgia e Tucidide: Platone, poi, si sarebbe accostato allo ὑψηλὸς χαρακτήρ proprio perché innamoratosi dello stile di questi ultimi (cfr. Dion. Hal., *Demost.* 5, 6, 4, 10-14).

<sup>24</sup> Su questo punto cfr. HUNTER 2012, p. 159, il quale, tra le altre cose, ricorda come proprio dal canto delle cicale del *Fedro* sia in ultima analisi derivato il callimacheo λιγὺς ἦχος: cfr. Plat., *Phaedr.* 230c2. Teste D. L. 3, 7, 8-12, Timone, il discepolo di Pirrone, definiva Platone “dolce oratore” (ἀγορητὴς ἠδυεπής), «aussi musical que les cigales» (τέττιξιν ἰσογράφος).

rivolti a Platone, Ermia sembra seguire da vicino la successione delle accuse mosse da Dionigi, vale a dire (i) una λέξις ἀπειρόκαλος<sup>25</sup> e (ii) ποιητική<sup>26</sup>, denotante (iii) un atteggiamento infantile<sup>27</sup>. Tutt'altro che priva di significato è, inoltre, la proposizione ermiana ὡς καὶ αὐτὸς ἐπεσημήνατο («come, del resto, egli stesso [*scil.* Platone] ha indicato»): Platone stesso, cioè, ha ammesso che la λέξις impiegata era altisonante ed eccessiva. In effetti, i critici di Platone sostenevano con questa stessa proposizione, più o meno implicitamente, le loro rivendicazioni antiplatoniche: «Plato's words are [...] used as weapons against himself»<sup>28</sup>.

Temi topici della critica antiplatonica erano, inoltre, il κωμωδεῖν e il διαβάλλειν, a cui Ermia puntualmente allude: ne abbiamo ampia testimonianza nei rigorosi atticisti Dionigi di Alicarnasso ed Elio Aristide, i quali non mancavano di biasimare la φιλοτιμία (cfr. *In Phaedr.* 10, 14: μειράκιον φιλοτιμούμενον) e la φιλονεικία (cfr. *In Phaedr.* 10, 15: φιλονείκου νέου) di Platone<sup>29</sup>. D'altronde, non bisogna trascurare la circostanza che la tradizione antiplatonica nell'Antichità fosse assai forte e diffusa, al punto da aver spinto Chroust ad affermare che «Plato must have been without doubt the most unpopular and at the same time the most maligned and most criticized author in Greek antiquity»<sup>30</sup>. Che la φιλονεικία di Platone avesse

<sup>25</sup> Cfr. Dion. Hal., *Demost.* 5, 5, 5, 19-20: ἐκχεῖται δ'εἰς ἀπειροκάλους περιφράσεις; 5, 7, 3, 8-9: ταράττει τὸ καθαρὸν τῆς φράσεως ἐς ποιητικὴν ἐκφέρων ἀπειροκαλίαν. Nella sua forma avverbiale, il termine figura nel *Fedro* stesso, precisamente nel passo in cui Socrate biasima i contemporanei per aver aggiunto un *tau* alla parola μανική: cfr. Plat., *Phaedr.* 244c4-5.

<sup>26</sup> Cfr. Dion. Hal., *Demost.* 5, 5, 6, 6: σχήμασί τε ποιητικοῖς ἐσχάτην προσβάλλουσιν ἀηδίαν. Cfr. Dion. Hal., *Ep. ad Pomp.* 11, 2, 2, 2-3: τὸν ὄγκον τῆς ποιητικῆς κατασκευῆς εἰς λόγους ἤγαγε φιλοσόφους. Anche il retore Temistio tramanda l'attitudine platonica per la prosa poetica: cfr. Themist., *Or.* 26, 319a3-6 S.-D.-N.

<sup>27</sup> Cfr. Dion. Hal., *Demost.* 5, 5, 6, 7-8: μάλιστα τοῖς Γοργειοῖς ἀκαίρως καὶ μειρακιωδῶς ἐναβρύνεται.

<sup>28</sup> HUNTER 2012, p. 179.

<sup>29</sup> Cfr. Dion. Hal., *Ep. ad Pomp.* 11, 1, 12, 17-22 *et al.*; Ael. Arist., *Rhet.* 294, 8-21. Su tale questione e, in particolare, sulla sua connessione con lo ζῆλος omerico, cfr. HUNTER 2012, p. 185: «What he [*scil.* Dionigi di Alicarnasso] appears to have done is to have taken a traditional critical motif, namely Plato's ζῆλος ('creative imitation') of Homer, a commonplace of ancient criticism, and blended it with a motif from anti-Platonic tradition, namely Plato's ζήλοστυπία. 'Longinus' was to make Plato a paradigm case for the idea that μίμησις τε καὶ ζήλωσις of the great writers of the past is one way to reach the sublime heights [...], and when he accuses Caecilius [*scil.* Cecilio di Calatte] of 'hatred' for Plato and a spirit of φιλονεικία [...], he may again be turning the Atticists' criticisms back upon themselves». Paradigmatico è, poi, il libro XI dei *Deipnosophisti* di Ateneo di Naucrati, in cui sono conservate le numerose accuse di Erodico Crateteo (II a. C.) contro Platone e, in particolare, contro la sua attitudine al κατηγορεῖν. Sull'attitudine di Elio Aristide verso Platone, poi, cfr. CHROUST 1962, p. 117: «Aelius Aristides reproaches Plato for having been a loafer and a prattler, and recalls the alleged maliciousness of Plato towards others, the "unsavory" motives behind his three journeys to Sicily, his association with tyrants and evil man, and his pathological ambition. In addition, Aristides takes violent exception to Plato's "fantastic" reports about Socrates, to the many and inexcusable anachronisms in his writings, to this many and serious failures as a man and as an educator, to the frequent and fatal serious contradictions found in his works, and to his total lack of tact. And like so many of his predecessors, Aristides also points out Plato's lack of any "practical sense", especially when the latter insists that it is better to suffer injustice than to commit an act of injustice».

<sup>30</sup> CHROUST 1962, p. 98.

assunto un carattere topico nella critica platonica, lo dimostra il fatto che essa è menzionata, con simpatia, persino dalla tradizione favorevole a Platone. In questa congiunzione, converrà leggere la sezione conclusiva del capitolo 13 de *Del Sublime*, in cui Platone è presentato come un νέος ἀνταγωνιστής un po' troppo ambizioso (ἴσως μὲν φιλονεικότερον):

«E a me sembra che Platone non sarebbe riuscito nemmeno a far fiorire tanta bellezza sui precetti della filosofia né a calarsi spesso nella materia e nel fraseggiare poetico, se per Zeus, come un giovane atleta di fronte a un rivale che ammirava da tanto tempo, forse con eccessiva ambizione e quasi mettendosi in scaramuccia, ma senza efficacia, non si fosse messo a contendere con Omero con tutte le sue forze per il primo posto»<sup>31</sup>.

Altrettanto interessante è, poi, notare che Ermia definisca lo stile del discorso di Lisia λεπτός καὶ ἰσχνός; in effetti, Dionigi di Alicarnasso aveva assegnato la palma proprio a Lisia in quanto modello esemplare dello stile semplice e piano<sup>32</sup>. Inoltre, Dionigi aveva sostenuto che Platone eccelleva proprio quando si serviva di uno stile ἰσχνός, il quale risultava insieme ἀκριβής τε καὶ λεπτή<sup>33</sup>: nel *Commento*, invece, lo stile semplice e piano di Lisia è opposto con sfavore allo stile più solenne di Platone, proprio quello stile che rendeva mal riuscita, agli occhi di Dionigi, la prosa platonica.

Rimonta, invece, alla teorizzazione ermogeniana il richiamo contestuale all'ἔξογκος, alla σεμνότης platonici e al λόγων ἀξίωμα. La dignità (ἀξίωμα), insieme alla grandezza (μέγεθος) e alla magnificenza (ὄγκος), costituisce, infatti, una triade costituente una qualità del discorso opposta alla σαφήνεια, di cui era considerato campione Lisia<sup>34</sup>. La σεμνότης era, appunto, uno dei mezzi per arrivare

<sup>31</sup> Cfr. Ps. Long., *De subl.* 13, 4, 3-8 R.: καὶ οὐδ' ἂν ἐπακμάσαι μοι δοκεῖ τηλικαῦτά τινα τοῖς τῆς φιλοσοφίας δόγμασι καὶ εἰς ποιητικὰς ὕλας πολλαχοῦ συνεμβῆναι καὶ φράσεις, εἰ μὴ περὶ πρωτείων νῆ Δία παντὶ θυμῷ πρὸς Ὅμηρον, ὡς ἀνταγωνιστὴς νέος πρὸς ἤδη τεθουμασμένον, ἴσως μὲν φιλονεικότερον καὶ οἶονεὶ διαδορατιζόμενος, οὐκ ἀνωφελῶς δ' ὅμως διηριστεύετο.

<sup>32</sup> Cfr. HUNTER 2012, p. 153.

<sup>33</sup> Cfr. Dion. Hal., *Demost.* 5, 5-17: ὅταν μὲν οὖν τὴν ἰσχνὴν καὶ ἀφελῆ καὶ ἀποίητον ἐπιτηδεύῃ φράσιν, ἐκτόπως ἡδεῖα ἐστὶ καὶ φιλόφρωνος. καθαρὰ γὰρ ἀποχρόντως γίνεται καὶ διαυγής, ὥσπερ τὰ διαφανέστατα τῶν ναμάτων, ἀκριβής τε καὶ λεπτή παρ' ἡντινοῦν ἑτέραν τῶν [εἰς] τὴν αὐτὴν διάλεκτον εἰργασμένων. τὴν τε κοινότητα διώκει τῶν ὀνομάτων καὶ τὴν σαφήνειαν ἀσκεῖ, πάσης ὑπεριδοῦσα κατασκευῆς ἐπιθέτου. ὃ τε πίνος αὐτῆ [καὶ ὁ χνοῦς] ὁ τῆς ἀρχαιότητος ἡρέμα καὶ λεληθότως ἐπιτρέχει χλοερὸν τέ τι καὶ τεθηλὸς καὶ μεστὸν ὥρας ἄνθος ἀναδίδωσι. καὶ ὥσπερ ἀπὸ τῶν εὐωδιστάτων λειμώνων αὐρὰ τις ἡδεῖα ἐξ αὐτῆς φέρεται. καὶ οὔτε τὸ λιγυρὸν εἰκεν ἐμφαίνειν ἄλλον οὔτε τὸ κομψὸν θεατρικόν. Come suggerisce ancora HUNTER 2012, p. 157, la definizione dello stile platonico ἀκριβής τε καὶ λεπτή potrebbe rimontare all'Età Ellenistica.

<sup>34</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 17, 16-24: «Essendo stato interrogato con domanda doppia, il giovane ha dato doppia anche la risposta, soltanto che, quanto all'aspetto stilistico, ha posto [la risposta] in chiasmo per amor di chiarezza,

all'ὄγκος e all'ἄξιωμα e Platone è citato da Ermogene proprio come esempio di σεμνότης<sup>35</sup>. Secondo la celebre teorizzazione del capitolo 8 del trattato *Del Sublime*, invece, la posizione delle parole in un registro dignitoso ed elevato rappresenta la quinta fonte del sublime, la quale, in qualche modo, raccoglie in sé le precedenti quattro (il puntare a pensieri elevati, un atteggiamento passionale, vigoroso e pieno di entusiasmo, l'abilità di creare figure di pensiero e di parola, una nobile dizione)<sup>36</sup>: similmente, nel *Commento* alla menzione dell'ἄξιωμα λόγων fa seguito quella dei λόγοι ὑψηλοί.

Tuttavia, quanto ci preme davvero mettere in evidenza, dopo questa rapida rassegna delle risposte ermiane alle critiche stilistiche dei retori, è la necessità filosofica avvertita dal commentatore neoplatonico. Ermia, infatti, enuncia un principio filosofico che proporremo di definire “parallelismo onto-stilistico”, in quanto sancisce la contiguità tra condizione ontologica e dignità stilistica: sono i πράγματα a esigere (ἀπαιτεῖν) l'ἄξιωμα λόγων. Il principio della convenienza tra λέξεις e πράγματα sarà ribadito, e in maniera sistematica, dall'Anonimo dei *Prolegomeni alla filosofia di Platone* nel VI secolo d. C., ad Alessandria: μιμούμενος [*scil.* Platone] ἐν τῇ φράσει τὰ πράγματα<sup>37</sup>. Nei *Prolegomeni*, inoltre,

---

emulando Omero (ha, infatti, replicato al *da dove* secondo [il modello dell'omerico] *il lamento e il tripudio [degli uomini] che uccidevano ed erano uccisi*), mentre il significato profondo è che anche la ragione sa che la domanda che [è] seconda [nell'ordine], cioè il «dove va?», [è] la più cogente; è stata, nondimeno, affrontata in un secondo momento perché potesse aprire la strada di straforo agli argomenti per la conversazione. Questo [espediente] è proprio anche dei logografi, di più, poi, degli autori di dialoghi e dello stesso Platone». Non è un caso che Ermia affermi che il lisiano Fedro si sia servito del chiasmo omerico σαφηνείας χάριν: è assai probabile, infatti, che il Platonico voglia alludere ancora ai dibattiti di retorica, dai quali era emerso che Lisia era stato campione di σαφήνεια. Cfr. Dion. Hal., *Lys.* 2, 4, 1, 4-12: «La troisième qualité que je reconnais à Lysias est la clarté [τὴν σαφήνειαν], et non seulement dans le vocabulaire mais aussi dans la matière ; c'est qu'il existe, dans la matière aussi, une clarté dont peu de gens ont l'idée ! Et voici qui le montre : dans l'expression de Thucydide et de Démosthène, auteurs pourtant pleins de talent pour exposer les faits, il y a beaucoup de passages obscurs, exigeant des explications [δεόμενα ἐξηγητῶν]. Chez Lysias en revanche, tout dans l'expression est limpide, clair même à qui se croit le plus étranger du monde à l'art oratoire» (trad. AUJAC 2002). La chiarezza è, inoltre, una delle sette caratteristiche del discorso secondo la canonizzazione ermogeniana e la prima a essere discussa dal retore di Tarso: cfr. Hermog., *Id.* 1, 1, 165-180.

<sup>35</sup> Quattro sono le forme di ἔννοια σεμνά individuate dal retore: περὶ θεῶν (come in Plat., *Tim.* 29e-30a), περὶ τῶν θεῶν ὡς ὄντως πραγμάτων (come la natura dell'universo), περὶ πραγμάτων, ἃ δὴ φύσει μὲν ἐστὶ θεῶν, τὸ πλεῖστον δ' ἐν ἀνθρώποις (come la Giustizia), περὶ ἀνθρωπίνων μὲν κατὰ μόνους πραγμάτων, μεγάλων δὲ καὶ ἐνδόξων (come la battaglia di Maratona): cfr. Hermog., *Id.* 1, 6, 1 (περὶ σεμνότητος).

<sup>36</sup> Cfr. Ps. Long., *De subl.* 8, 1, 1-14 R.: Ἐπεὶ δὲ πέντε, ὡς ἂν εἴποι τις, πηγαί τινές εἰσιν αἱ τῆς ὑψηγορίας γονιμώταται, προὔποκειμένης ὥσπερ ἐδάφους τινὸς κοινοῦ ταῖς πέντε ταύταις ἰδέαις τῆς ἐν τῷ λέγειν δυνάμεως, ἧς ὅλως χωρὶς οὐδέν, πρῶτον μὲν καὶ κράτιστον τὸ περὶ τὰς νοήσεις ἀδρεπήβολον, ὡς κὰν τοῖς περὶ Ξενοφῶντος ὠρισάμεθα· δεύτερον δὲ τὸ σφοδρὸν καὶ ἐνθουσιαστικὸν πάθος· ἀλλ' αἱ μὲν δύο αὐτὰι τοῦ ὕψους κατὰ τὸ πλεόν αὐθηγενεῖς συστάσεις, αἱ λοιπαὶ δ' ἤδη καὶ διὰ τέχνης, ἧ τε ποῖα τῶν σχημάτων πλάσις (δισσὰ δὲ πού ταῦτα, τὰ μὲν νοήσεως, θάτερα δὲ λέξεως), ἐπὶ δὲ τούτοις ἡ γενναία φράσις, ἧς μέρη πάλιν ὀνομάτων τε ἐκλογή καὶ ἡ τροπικὴ καὶ πεποιημένη λέξις· πέμπτη δὲ μεγέθους αἰτία καὶ συγκλείουσα τὰ πρὸ αὐτῆς ἅπαντα, ἡ ἐν ἀξιώματι καὶ διάρσει σύνθεσις.

<sup>37</sup> Anon., *Proll.* 17, 4-5 W.

si ritrova l'accostamento tra teologia e stile elevato: κέχρηται δὲ τῷ μὲν ἀδρῶ ἐν τοῖς θεολογικοῖς διαλόγοις<sup>38</sup>. Già Sinesio, del resto, affermava che la bellezza alla quale mira la filosofia, anche nella lingua, è τοῖς ὑποκειμένοις οἰκεῖον<sup>39</sup>. Il parallelismo onto-stilistico è ribadito in più luoghi del *Commento*:

«Poiché alcuni, a causa delle cose che vengono dette nella palinodia, hanno accusato il discorso di essere altisonante, bisogna dire che Socrate ha trattato in modo appropriato le realtà e le parole [che le significano]: poiché, infatti, parla di cose invisibili e sconosciute ai più, ha conseguentemente usato parole sublimi e adeguate all'essenza intellegibile e divina»<sup>40</sup>.

Soprattutto, la distanza fra il Platonico e i teorizzatori dell'arte retorica si misura tutta nella disposizione con la quale essi s'approcciano al *locus amoenus* dell'Ilisso:

«*Vado a fare una passeggiata*» I tipi di risposta che è possibile inventare sono pressappoco tre: [la risposta] sufficiente, quella generosa, quella superflua. Ad esempio: «dove si trova Dione?», «non è qui», questa è [la risposta] sufficiente; «non è qui, ma nella scuola», questa è [la risposta] generosa; «non è qui, ma nella scuola a fare questo e quello», questa è [la risposta] superflua. Ora, il *da dove* ha ricevuto soltanto una risposta sufficiente, mentre il *dove* anche generosa; aggiunge, infatti, *a passeggiare* (un modo per dire “andare a fare una passeggiata”: l'espressione è solenne in quanto costruita con un sostantivo, Fedro quasi essendo nobilitato dalla “passeggiata” in quanto conveniente a un uomo che ha scelto di essere sano sia nel corpo sia nell'anima). [Platone] ha, invece, disdegnato il tipo di risposta superfluo perché [Fedro] non doveva essere imputato di garrulità nel momento in cui rispondeva a Socrate. Del resto, poi, da qui predispone la conversazione. La passeggiata è, infatti,

<sup>38</sup> Anon., *Proll.* 17, 3-4; 17, 1-15 W.: Ταῦτα μὲν οὖν ἀναλογοῦσιν ὕλη, τῷ δ' εἶδει ἀναλογεῖ ὁ χαρακτήρ. οὗτος δ' ἢ ἀδρὸς ἢ ἰσχνὸς ἢ μικτός· καὶ εἰ μικτός, ἢ κατὰ κρᾶσιν ἢ κατὰ παράθεσιν. κέχρηται δὲ τῷ μὲν ἀδρῶ ἐν τοῖς θεολογικοῖς διαλόγοις, τῷ <δὲ> ἰσχνῶ ἐν τοῖς ἄλλοις διαλόγοις, μιμούμενος ἐν τῇ φράσει τὰ πράγματα. πρὶν ἢ δὲ μάθωμεν ἐν τίνι κέχρηται τῷ μικτῷ κατὰ κρᾶσιν, εἰπόμενος πρῶτον τίς ἐστὶν καὶ ποῖος ὁ μικτός κατὰ κρᾶσιν. λέγομεν τοίνυν ὅτι ὁ ὑφειμένως ἀδρὸς ἢ ὁ ἰσχνὸς ὁ ἔχων ὀλίγην ἀδρότητα, οὗτος κατὰ κρᾶσιν ἐστὶν· κατὰ παράθεσιν δέ, ὅταν μέρος μὲν τοῦ διαλόγου ἰσχνῶς πέφρασαι, μέρος δ' ἀδρῶς, καθάπερ ἐν τῷ Γοργία ποιεῖ. τὰ μὲν γὰρ προηγούμενα τοῦ μύθου ἰσχνῶς πέφρασαι, τὰ δ' ἐν τῷ μύθῳ ἀδρῶς διὰ τὴν αἰτίαν τὴν εἰρημένην προσεχῶς, ὅτι τὰ θεολογικὰ ἀδρῶς, τὰ δὲ λογικὰ ἰσχνῶς φράζει. τῷ δὲ κατὰ κρᾶσιν μικτῷ κέχρηται ἐν τοῖς ἠθικοῖς διαλόγοις, ἐπειδὴ περὶ ἀρετῆς διαλέγεται ἐν αὐτοῖς, αἱ ἀρεταὶ δὲ μεσότητές εἰσιν· κυρίως δὲ μέσος ἐστὶν ὁ κατὰ κρᾶσιν μικτός χαρακτήρ.

<sup>39</sup> Cfr. *Syn.*, *Dion.* 3, 23-26 T.: ἐξελαύνει γὰρ τοὶ φιλοσοφία καὶ ἀπὸ τῆς γλώττης τρυφήν, τὸ ἐμβριθές τε καὶ κόσμιον κάλλος ἀγαπῶσα, ὁποῖόν ἐστι τὸ ἀρχαῖον κατὰ φύσιν ἔχον καὶ τοῖς ὑποκειμένοις οἰκεῖον.

<sup>40</sup> Herm., *In Phaedr.* 14, 10-15: Ἐπειδὴ δὲ τινες ὡς στομφώδη τὸν λόγον ἠτιάσαντο διὰ τὰ ἐν τῇ παλινωδία εἰρημένα, ῥητέον ὅτι οἰκειῶς τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς λόγοις ὁ Σωκράτης χρῆται· ἐπειδὴ γὰρ περὶ ἀφανῶν καὶ ἀγνώστων τοῖς πολλοῖς πραγμάτων διαλέγεται, προσφόρως καὶ ὑψηλοῖς ἐχρήσατο λόγοις καὶ οἰκειῶς τῇ νοητῇ καὶ θεῖα οὐσίᾳ.

necessaria per la discussione e [per] una graziosa [ambientazione]; [questa] parola mostra che c'è bisogno anche della nostra libera scelta verso le cose belle, affinché la potenza generatrice di bellezza si metta in moto per il nostro beneficio»<sup>41</sup>.

In un'ottica del tutto opposta a quella dei retori, infatti, la grazia del luogo (τὸ χάριεν) ha pregnanza filosofica, in quanto scelta del bello: affinché la bellezza ci salvi, è necessario che noi scegliamo volontariamente le sue estrinsecazioni sensibili<sup>42</sup>. Affatto diverso l'uso che dell'ambientazione platonica faceva Dionigi: questi, infatti, lega la grazia del luogo alla grazia dello stile, mentre Ermia, come abbiamo visto, dà alla scelta platonica dell'ambientazione una torsione filosofica. L'elogio di Dionigi allo stile semplice di Platone è costruito impressionisticamente sull'ambientazione del *Fedro*, come dimostrato con precisione da Hunter<sup>43</sup>, e non è, forse, da escludere che Ermia volesse alludere precisamente a questo passo dionisiano, in cui il retore definisce, tra l'altro, φιλόανθρωπος lo stile platonico, un termine pure presente, benché in riferimento a uno dei tre tipi di risposta, nel succitato luogo del *Commento*. Dunque, l'operazione del commentatore sta nel passaggio da un «very close link between subject (a lovely piece of nature) and style (a 'lovely', 'natural' one)» a uno stretto legame tra soggetto (bellezza nel paesaggio) e concetto (scelta di bellezza): è in questi particolari che va osservato il tentativo neoplatonico di smarcare la filosofia dalla retorica, di strappare il *Fedro* dal dominio dei retori a quello dei filosofi, di condurre lo studente dal sensibile all'intelligibile. Lo *shifting between different contexts* rilevato da Hunter circa il

<sup>41</sup> Herm., *In Phaedr.* 18, 1-14: Πορεύομαι] Τριττὴ τις εὐρίσκειται ἡ ἀπόκρισις, ἡ μὲν ἀναγκαία, ἡ δὲ φιλόανθρωπος, ἡ δὲ περιττή· οἶον· «ποῦ ὁ Δίων;», «οὐκ ἔστιν ὧδε», ἀναγκαῖον τοῦτο· «οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλ' ἐν τῇ διατριβῇ», τοῦτο φιλόανθρωπον· «οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλ' ἐν τῇ διατριβῇ ποιήσω τὸ καὶ τό», τοῦτο περιττόν. Τὸ γοῦν πῶθεν ἀναγκαίαν [καὶ] μόνην ἔσχε τὴν ἀπόκρισιν, τὸ δὲ ποῖ καὶ φιλόανθρωπον· ἐπιφέρει γὰρ πρὸς περίπατον (οἶονεὶ πρὸς τὸ περιπατῆσαι· ἡ δὲ λέξις σεμνὴ ὡς ὀνομαστικὴ, σεμνυνομένου οἶον τοῦ Φαίδρου τῶ περιπάτῳ ὡς ἀνθρώπῳ ἡρημένῳ ὑγιαίνειν καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν πρέποντι). Τὸ δὲ περιττόν ἀπηξίωσεν· οὐ γὰρ ἦν <...> πρὸς Σωκράτην ἀποκρινόμενον ἀδολεσχίας γράφεσθαι. Ἄλλως δὲ καὶ τὴν συνουσίαν ἐντεῦθεν προδιατίθησιν· ὁ γὰρ περίπατος ἀναγκαῖον πρὸς ὁμιλίαν καὶ χάριεν· δηλοῦντος τοῦ λόγου ὡς χρεῖα ἔστιν καὶ τῆς ἡμετέρας περὶ τὰ καλὰ προαιρέσεως, ἵν' ἡ καλλοποιὸς δύναμις πρὸς ἡμετέραν εὐεργεσίαν κινηθεῖη.

<sup>42</sup> Non a caso, καὶ τὸ φαινόμενον κάλλος ἐκ τοῦ Διὸς καὶ τῶν Ὀλυμπίων θεῶν τῇ γενέσει ἐνδίδοται (Herm., *In Phaedr.* 20, 4-5).

<sup>43</sup> Cfr. HUNTER 2012, p. 155. Cfr. Dion. Hal., *Demost.* 5, 5-17: ὅταν μὲν οὖν τὴν ἰσχνὴν καὶ ἀφελῆ καὶ ἀποίητον ἐπιτηδεύῃ φράσιν, ἐκτόπως ἡδεῖα ἔστι καὶ φιλόανθρωπος. Καθαρὰ γὰρ ἀποχρόντως γίνεται καὶ διανγῆς, ὥσπερ τὰ διαφανέστατα τῶν ναμάτων, ἀκριβῆς τε καὶ λεπτὴ παρ' ἡντινοῦν ἑτέραν τῶν [εἰς] τὴν αὐτὴν διάλεκτον εἰργασμένων. Τὴν τε κοινότητα διώκει τῶν ὀνομάτων καὶ τὴν σαφήνειαν ἀσκεῖ, πάσης ὑπεριδοῦσα κατασκευῆς ἐπιθέτου. Ὅτε πίνος αὐτῇ [καὶ ὁ γνοῦς] ὁ τῆς ἀρχαιότητος ἡρέμα καὶ λεληθότως ἐπιτρέχει γλοερὸν τέ τι καὶ τεθηλὸς καὶ μεστὸν ὥρας ἄνθος ἀναδίδωσι. Καὶ ὥσπερ ἀπὸ τῶν εὐωδουμένων λειμώνων αὐρὰ τις ἡδεῖα ἐξ αὐτῆς φέρεται. Καὶ οὔτε τὸ λιγυρὸν ἔοικεν ἐμφαίνειν ἄλλον οὔτε τὸ κομψὸν θεατρικόν.



vocabolario assegnato ai campi d'analisi del suono e dello stile<sup>44</sup> è, insomma, mantenuto e, insieme, variato da Ermia, il quale, piuttosto che suono e stile, lega stile e filosofia. In questa direzione, è notevole l'inciso ermiano circa la parola *περίπατος*. Il filosofo platonico, per quanto debba, di fatto, convenire con Dionigi sul fatto che l'impiego di una *λέξις σεμνή* richieda spesso degli interpreti<sup>45</sup>, si premura, tuttavia, di affiancare alla spiegazione retorica quella filosofica: l'intenzione di Fedro di darsi all'*ambulatio* significa la sua volontà di incamminarsi verso una vita più elevata<sup>46</sup>. Ermia stesso, in un passo successivo, spiega che esistono due forme di volontà: la prima è al di là di ogni libera scelta (*ἀνωτέρα πάσης προαιρέσεως*), nella misura in cui è dettata da una forza vitale che, in maniera del tutto istintiva (*ὄρεκτικῶς*), spinge a ovvero allontana da qualcosa. La seconda forma, invece, fa seguito a una scelta deliberata (*μετὰ τὴν προαίρεσιν*), in quanto ha avuto luogo una valutazione (*κρίσεως μεσολαβησάσης*): l'esempio ermiano per questa seconda forma di volontà è, non a caso, «βούλομαι περιπατῆσαι»<sup>47</sup>.

Ed è tanto più importante notare lo scarto tra retorica e filosofia in questa congiunzione dacché il proemio del *Fedro* era probabilmente studiato isolatamente dal resto del dialogo, in quanto pezzo di bravura stilistica: da Apuleio<sup>48</sup> a Sinesio<sup>49</sup>, esso era considerato un luogo classico della letteratura platonica. In effetti, già il Flaviano plutarcheo ne aveva riconosciuto il valore stereotipico, facendoci immaginare l'esistenza, già allora, di infinite, e più o meno fortunate, imitazioni:

«Togli dal tuo racconto, per questa volta, le verdi distese e il rezzo dei poeti, e gli intrecci di edera e di convolvoli e gli altri simili stereotipi con cui si cercano di evocare, con esiti più pretenziosi che felici, l'Ilisso platonico e il famoso agnocasto e l'erba che ammantava il dolce pendio»<sup>50</sup>.

<sup>44</sup> Cfr. HUNTER 2012, p. 160.

<sup>45</sup> Cfr. Dion. Hal., *Lys.* 2, 4, 1, 10: *δεόμενα ἐξηγητῶν*.

<sup>46</sup> *Ambulatio* è il termine col quale Cicerone traduce *περίπατος* in un interessante luogo del *De oratore*, in cui si dice, a testimonianza della rinomanza della *λέξις* platonica, che il platano dell'Ilisso è stato nutrito dall'*oratio Platonis* stessa, piuttosto che dal ruscello ivi descritto: *Postero autem die, cum illi maiores natu satis quiescent et in ambulationem ventum esset, [dicebat] tum Scaevolam duobus spatiis tribusve factis dixisse «cur non imitamur, Crasse, Socratem illum, qui est in Phaedro Platonis? Nam me haec tua platanus admonuit, quae non minus ad opacandum hunc locum patulis est diffusa ramis, quam illa, cuius umbram secutus est Socrates, quae mihi videtur non tam ipsa acula, quae describitur, quam Platonis oratione crevisse»* (Cic., *De orat.* 1, 28, 1-9).

<sup>47</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 25, 29 – 26, 13.

<sup>48</sup> Cfr. Apul., *Met.* 1, 18, 8 – 19, 7.

<sup>49</sup> Cfr. Syn., *Ep.* 114 H.; *Dion.* 12, 54-57 T.

<sup>50</sup> Plut., *Amat.* 749a2-5: Ἀφελε τοῦ λόγου τὸ νῦν ἔχον ἐποποιῶν τε λειμῶνας καὶ σκιὰς καὶ ἄμα κитτοῦ τε καὶ σμιλάκων διαδρομὰς καὶ ὅς ἄλλα τοιούτων τόπων ἐπιλαβόμενοι γλίσχονται τὸν Πλάτωνος Ἰλισσὸν καὶ τὸν ἄγρον ἐκεῖνον καὶ τὴν ἡρέμα προσάντη πόαν πεφυκυῖαν προθυμότερον ἢ κάλλιον ἐπιγράφεσθαι (trad. G. Pisani in LELLI

A tal proposito, Winkle ricorda: «as Trapp has argued, “few works were more firmly entrenched in the ‘cultural syllabus’ of Hellenic *paideia* by the 2<sup>nd</sup> century than Plato’s *Phaedrus*” to the point where allusions to the *Phaedrus*—particularly the plane-tree/*agnus* bush/river setting—or using it as an “object of classicizing mimesis” became so commonplace so as to be considered a kind of stock device»<sup>51</sup>. Circa le riduzioni e le teorizzazioni retoriche manualistiche, in particolare, Ermogene fa del *locus amoenus* dell’Ilisso un esempio paradigmatico di κάλλος χωρίου, in quanto esso rappresenta degnamente un tipo di ἔκφρασις caratterizzata da piacevolezza e dolcezza<sup>52</sup>.

La dialettica retorica-filosofia, implicante una saliente comunanza di vocabolario, emerge anche dall’esegesi di *Fedro* 227a4:

«Le espressioni *ho trascorso molto tempo e seduto* mostrano che l’avvolgimento intorno a ciò che è materiale e l’indugio sulla bellezza fenomenica sono penosi e fallaci. E il *seduto* indica che la contemplazione di questa non è né sublime [ὕψηλή] né anagogica, bensì bassa, assai vana e misera [ταπεινή], e che tira e trascina giù da una vita superiore, come [dimostra] anche lo stare seduto di Socrate nel *Fedone*»<sup>53</sup>.

In questo luogo ricorrono due aggettivi dalla valenza retorica (ὕψηλός, ταπεινός), ma applicati a un diverso campo semantico, quello filosofico: nuovamente, l’operazione neoplatonica si esplica nel sottolineare la contiguità tra stile retorico e contenuto filosofico, attribuendo un’ovvia salienza a quest’ultimo e, per conseguenza, alla connotazione filosofica di parole usurpate dalla retorica. Ancora Dionigi di Alicarnasso bollava come ταπεινός lo stile platonico del *Menesseno*,

---

– PISANI 2017). Cfr. VASILIU 2014, p. 81: «A l’*époque* de Plutarque c’est encore l’aspect scénique et dramatique du *Phèdre* qui semble être la clé courante de lecture, alors que les associations mythologiques: Phèdre–Orithye, Lysias–Pharmacée, Socrate–Borée (*alias* Typhon), relevant déjà de l’interprétation plus que de la lecture et du commentaire, sont l’oeuvre de la postérité néoplatonicienne. En témoignent Hermias l’Alexandrin, et avant lui Porphyre [...]».

<sup>51</sup> WINKLE 2013, p. 99; cfr. TRAPP 1990.

<sup>52</sup> Cfr. Hermog., *Id.* 2, 4, 38-50. καὶ τὰς μὲν οὐκ αἰσχρὰς ἔστιν ἀπλῶς ἐκφράζειν, οἷον κάλλος χωρίου καὶ φυτείας διαφόρους καὶ ῥευμάτων ποικιλίας καὶ ὅσα τοιαῦτα· ταῦτα γὰρ καὶ τῆ ὄψει προσβάλλει ἡδονὴν ὀρώμενα καὶ τῆ ἀκοῆ, ὅτε ἐξαγγέλλει τις, ὥσπερ ἡ Σαπφῶ «ἀμφὶ δὲ ὕδωρ ψυχρὸν κελαδεῖ δι’ ὕσδων μαλίνων» καὶ «αἰθυσσομένων δὲ φύλλων κῶμα καταρρεῖ» καὶ ὅσα πρὸ τούτων τε καὶ μετὰ ταῦτα εἴρηται. Τοιοῦτόν ἐστι καὶ τὸ παρὰ τῷ Πλάτῳ ἐν Φαίδρῳ, οἷον «νῆ τὴν Ἥραν, καλὴ γε ἡ καταγωγὴ· ἢ τε γὰρ πλάτανος αὐτῆ μάλα ἀμφιλαφῆς τε καὶ ὑψηλὴ» καὶ τὰ ἐξῆς. Ταῦτα μὲν οὕτως ἂν τις ἐκφράζων ἡδονὴν ποιοίη καὶ γλυκύτητα.

<sup>53</sup> Herm., *In Phaedr.* 18, 26-31: Τὸ δὲ διέτριψα συχνὸν χρόνον καὶ τὸ καθήμενος δηλοῖ ὅτι ἡ περὶ τὰ ἐνυλα στροφή καὶ ἡ περὶ τὸ φαινόμενον κάλλος διατριβὴ ἐπίπονος ἐστὶ καὶ μοχθηρά. Καὶ τὸ καθήμενος δὲ ἐνδείκνυται ὅτι οὐχ ὑψηλὴ οὐδὲ ἀναγωγὸς ἢ τούτου θεωρία, ἀλλὰ χαμαιπετής καὶ κοιλοτέρα καὶ ταπεινὴ, καὶ ὅτι κατασπᾶ καὶ καθέλκει ἀπὸ κρείττονος ζωῆς, ὡς καὶ ὁ ἐν *Φαίδωνι* καθήμενος Σωκράτης.

troppo banale e scarno in confronto al soggetto trattato, mentre Longino impiegava i termini ὑψηλός e ταπεινός per designare lo stile sublime e quello umile: ταπεινά sono, del resto, alcuni πάθη (οἴκτοι, λῦπαι, φόβοι), i quali non possono, quindi, condurre al sublime<sup>54</sup>. Ταπεινόν, poi, è, come abbiamo visto, lo stile μειρακιῶδες, mentre nella *Poetica* aristotelica la ταπεινή λέξις è contrapposta alla σεμνή λέξις<sup>55</sup>. Ermia, invece, usa lo stesso aggettivo per qualificare non la λέξις, bensì la θεωρία. Appare, in questo modo, ancor più significativo e illuminante l'accostamento dei sintagmi λέξις ὑψηλή e θεωρία ὑψηλή: linguaggio sublime per una contemplazione sublime, in contrapposizione ai λόγοι ψιλοί, parole vuote – notevole la consonanza ὑψηλός/ψιλός – in quanto prive di significato filosofico<sup>56</sup> e, di conseguenza, ἄθελτοι: alla luce di questa ricostruzione, non stupirà, di conseguenza, che Ermia definisca Socrate ὑψηλός καὶ φιλόσοφος<sup>57</sup>.

L'eco della tradizione retorica emerge ancora da *In Phaedr.* 19, 22 – 20, 2:

«Si racconta, dunque, che Lisia superasse i suoi contemporanei per bello stile [καλλιπερία], che provasse per i ragazzi un amore dissoluto, mentre che Fedro fosse di bell'aspetto, turbato dalla parola che fuori fluisce. Morico, invece, è stato un uomo goloso e la commedia lo dileggia quale ghiottone; tramandare, allora, che l'incontinente Lisia ponga la propria dimora nella casa di un ghiottone è assai coerente»<sup>58</sup>.

Tὸ καλλιπερίην, vale a dire, l'impiego di un linguaggio elaborato<sup>59</sup>, lungi dall'essere tratto caratteristicamente riconosciuto a Lisia, campione, come si è visto, dello stile semplice e piano, è, al contrario, l'accusa mossa da Dionigi allo stile proteiforme

<sup>54</sup> Cfr. Ps. Long., *De subl.* 8, 1, 15 – 2, 11 R.; cfr. INNES 1995, pp. 325-326.

<sup>55</sup> Cfr. Aristot., *Poet.* 1458a22-27. È possibile che Ermia conoscesse anche la *Poetica* di Aristotele: cfr. Herm., *In Phaedr.* 103, 24-25.

<sup>56</sup> Cfr. HUNTER 2012, p. 166: «ψιλός here probably means 'empty, without real substance', but we can perhaps also sense a Platonist argument in which Lysias' highly praised verbal and stylistic 'simplicity' and 'artlessness' are turned against the orator: Lysias may be simple and unadorned, but there is no philosophical substance there either». Non è, comunque, da escludere che l'impiego ermiano dell'aggettivo ψιλός sia ben ponderato, dacché Sinesio ci parla di una ψιλή ῥητορεία, presentandola come la forma più bassa di retorica: cfr. Syn., *Dion.* 4, 13-25 T. Ancora Olimpiodoro definirà i λόγοι di Socrate ἐνεργοί e ζωοί, non certo νεκροί e ἀπεμυγμένοι: cfr. Olymp., *In Alc.* 1 56, 7-10 W.

<sup>57</sup> Herm., *In Phaedr.* 17, 27.

<sup>58</sup> Herm., *In Phaedr.* 19, 22 – 20, 2: Ἰστορεῖται τοίνυν ὁ μὲν Λυσίας καλλιπερία τῶν καθ' αὐτὸν ὑπερενεγκεῖν, ἐρᾶν δὲ τῶν παίδων τὸν ἀκόλαστον ἔρωτα, Φαῖδρος δὲ εὐειδῆς μὲν τὸ φαινόμενον, ἐπτοημένος δὲ περὶ τὸν ἔξω ῥέοντα λόγον· ὁ δὲ Μόρυχος γάστρις τις ἄνθρωπος καὶ ἡ κωμωδία αὐτὸν ὡς γαστρίμαργον διαβάλλει· τὸ οὖν τὸν ἀκόλαστον Λυσίαν ἐν τῇ τοῦ γαστριμάργου οἰκίᾳ παραδοῦναι μένοντα, πολλὴν ἔχει τὴν ἀκολουθίαν

<sup>59</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 50, 10-11.

di Platone<sup>60</sup>, allorché quest'ultimo abbandona lo stile lisianamente piano<sup>61</sup>: qui, dunque, l'Alessandrino rispedisce chiaramente al mittente l'ingiusta accusa allo stile di Platone<sup>62</sup>. È interessante, inoltre, notare, nella presentazione ermiana di Lisia, la successione di *habitus* retorico (*καλλιειπεία*) / *habitus* morale (*ἀκόλαστος ἔρως*), la quale doveva costituire uno schema canonico in Età Tardoantica: Sinesio, ad esempio, presentando Aristocle di Messene (II secolo a. C.), afferma che questi divenne sofista, da filosofo che era, e aggiunge, immediatamente dopo, che egli mutò anche la sua condotta di vita, dandosi al cottabo, alla compagnia di flautiste e ai banchetti. Sia in Ermia sia in Sinesio, quindi, emerge uno stretto legame tra retorica e morale, sicché il retore Lisia e il sofista Aristocle non potevano che essere anche moralmente repressibili *qua* retore e sofista<sup>63</sup>. Tale suggestione è rinvigorita anche da un passo successivo:

«Ora, nota quanto profonda sia la differenza tra questo discorso di Socrate e quello di Lisia. Quest'ultimo, infatti, era privo di un'introduzione e muoveva da un cominciamento oscuro, perverso e che genera come figlio l'intemperanza: [vale a dire] *dello stato delle cose che mi riguardano hai udito*; al contrario, il discorso [di Socrate prende le mosse] da un [principio] luminoso e dalla preghiera rivolta agli dèi. Ancora, l'uno [*scil.* Lisia] si comporta in modo perverso, tortuoso e artificioso per l'intero discorso, l'altro [*scil.* Socrate] in accordo a intera verità, dimostrazione scientifica e scienza»<sup>64</sup>.

L'interesse del commentatore va all'ἀναστροφή *περὶ ὅλον τὸν λόγον*, alla condotta morale, vale a dire, tenuta durante il discorso dai rispettivi autori<sup>65</sup>, nonché alla

<sup>60</sup> Il dio marino Proteo nella Tarda Antichità assurse proprio a simbolo di versatilità stilistica: cfr., ad esempio, Syn., *Dion.* 6, 7 ss. T. Ironia del destino, in tempi recenti il *Fedro* stesso è stato definito un *protean text*: cfr. WERNER 2007, p. 91.

<sup>61</sup> Cfr. HUNTER 2012, pp. 163-164.

<sup>62</sup> Cfr. Dion. Hal., *Demost.* 5, 18-20: ὅταν δὲ εἰς τὴν περιττολογίαν καὶ τὸ καλλιειπεῖν, ὁ πολλάκις εἴωθε ποιεῖν, ἄμετρον ὀρμὴν λάβη, πολλῶν χειρῶν ἐαυτῆς γίνεται. Nel formulare queste accuse, Dionigi avrebbe in mente, secondo Hunter, precisamente il *Fedro*: cfr. HUNTER 2012, p. 164.

<sup>63</sup> CALVO 1992, pp. 59-60 già notava, nella sua analisi del primo discorso di Socrate nel *Fedro*, un legame tra *technical deficiencies* retoriche e relativa *moral deficiency*.

<sup>64</sup> Herm., *In Phaedr.* 53, 11-18: Ὅρα οὖν πόση διαφορὰ τούτου τοῦ λόγου τοῦ Σωκρατικοῦ καὶ τοῦ Λυσίου· ὁ μὲν γὰρ ἀπροοιμίαστος ἦν καὶ ἀπὸ σκοτεινοῦ καὶ πανούργου καὶ κρύφα ὠδινούσης τὴν ἀκόλασίαν ἀρχῆς ἤρχετο· *περὶ μὲν τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἀκήκοας*· ὁ δὲ ἀπὸ λαμπρᾶς καὶ τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς εὐχῆς· καὶ ὁ μὲν πανούργως καὶ σκολιῶς καὶ ἐσχηματισμένως περὶ ὅλον ἀναστρέφεται τὸν λόγον, ὁ δὲ μετὰ πάσης ἀληθείας καὶ ἀποδείξεως καὶ ἐπιστήμης.

<sup>65</sup> Potrebbe non essere casuale che Ermia qualifichi il comportamento di Lisia con l'avverbio σκολιῶς, così come precedentemente aveva detto essere compito di Socrate eliminare, per il bene di Fedro, τὸ σκολιόν del discorso di Lisia: in effetti, σκολιός è uno degli aggettivi con cui Platone qualifica il cavallo nero, il quale è, inoltre, ὕβρεως

costatazione del rapporto tra insufficienza stilistica (ἀπροοιμίαστος) e corruzione morale (κρύφα ὠδινούσης τὴν ἀκολασίαν)<sup>66</sup>. Come si vede, Ermia è più che avvezzo alle discussioni retoriche e, in effetti, il contrasto tra retorica e filosofia era molto sentito ancora tra il IV e il V secolo d. C., come dimostra, ad esempio, l'*Epistola* 154 di Sinesio a Ipazia:

«Alcuni sia di coloro che indossano il mantello bianco sia di coloro che indossano il nero hanno affermato che io non ho tenuto fede alla filosofia per aver ricercato la bellezza e l'armonia dello stile e per aver detto qualcosa di Omero e delle figure retoriche. Essi pretendono che il filosofo debba odiare la letteratura e occuparsi solo delle cose divine»<sup>67</sup>.

Anche il riferimento alla λαμπρότης del principio del discorso socratico allude probabilmente sia alla λαμπρότης ermogeniana<sup>68</sup> sia, e soprattutto, al *topos* neoplatonico della luminosità divina.

Il successivo passo del *Commento* è un ennesimo esempio indicativo della distanza profonda tra un approccio filosofico e un approccio retorico al dialogo platonico:

«Inizia, dunque, con una preghiera, come egli stesso ha detto nel *Timeo*: «nell'accingersi a ogni azione, anche piccola, bisogna invocare il dio benefattore». Inoltre, poiché il suo scopo è innalzare spiritualmente il giovane, [e poiché] gli dèi sono le cause prime e uniche dell'elevazione spirituale (infatti, gli altri [operatori], ad

---

καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος (*Phaedr.* 253e3), proprio come le parole di Lisia sono, a dire di Ermia, ἄθεοι e il suo amore non vero amore, bensì ὕβρις.

<sup>66</sup> Su questo punto, non concordiamo con la traduzione di HUNTER 2012, p. 174, il quale rende κρύφα ὠδινούσης τὴν ἀκολασίαν nel modo seguente: «kept its licentiousness hidden within itself». In realtà, ὠδίνειν è il verbo del parto con doglie, dunque, indica un portare alla luce, piuttosto che, con Hunter, un trattenere in sé. Il lessico maieutico del *Teeteto* è, infatti, ben presente nel *Commento*, come dimostra, ad esempio, Herm., *In Phaedr.* 79, 6. Allo stesso modo, non ci sembra convincente la resa di καὶ ὁ μὲν πανούργως καὶ σκολιῶς καὶ ἐσχηματισμένως περὶ ὅλον ἀναστρέφεται τὸν λόγον con «Lysias's whole speech is devious and twisting and artificially figured», dacché il soggetto (ὁ μὲν) non può essere λόγος – che si trova di seguito nel sintagma περὶ ὅλον ... τὸν λόγον – bensì Lisia, come intendono anche Baltzly e Share *ad loc.*, l'unico, cioè, che può giustificare l'impiego del verbo ἀναστρέφειν – un verbo che, in ogni caso, non può corrispondere al semplice “is” di Hunter. Nondimeno, resta vero quanto Hunter fa notare, e cioè che, mentre Dionigi vede nell'immaginario stile platonico un impedimento sulla strada della σοφία in quanto oscuro ed elaborato, al contrario, Ermia di questo stesso stile evidenzia la λαμπρότης, in opposizione all'oscurità (τὸ σκοτεινόν) del discorso lisiano.

<sup>67</sup> Syn., *Ep.* 154, 2-8 H.: Καὶ γὰρ τῶν ἐν λευκοῖς ἔνιοι τρίβωσι καὶ τῶν ἐν φαιοῖς ἔφασάν με παρανομεῖν εἰς φιλοσοφίαν, ἐπαῖοντα κάλλους ἐν λέξεσι καὶ ῥυθμοῦ, καὶ περὶ Ὀμήρου τι λέγειν ἀξιῶντα καὶ περὶ τῶν ἐν ταῖς ῥητορείαις σχημάτων, ὡς δὴ τὸν φιλόσοφον μισολόγον εἶναι προσῆκον καὶ μόνα περιεργάζεσθαι τὰ δαιμόνια πράγματα (le traduzioni del *corpus* di Sinesio appartengono a GARZYA 1989).

<sup>68</sup> Oltre alla succitata σεμνότης, è, appunto, la λαμπρότης, insieme a περιβολή, τραχύτης, ἀκμή e σφοδρότης, fonte di grandezza stilistica: cfr. Hermog., *Id.* 1, 6, 1 – 1, 10, 210.

### 2.2.2. La retorica nel *Commento* al Fedro

esempio i dèmoni o Socrate, assolvono a una funzione di servizio e strumentale per conto degli dèi), egli ha invocato gli dèi. Che cos'è la preghiera se non un'assimilazione e una tensione a essi per mezzo della [propria condotta di] vita? Poiché sta per condurre Fedro in accordo con sé e [poiché] desidera rendere la sua anima armonica affinché smetta di meravigliarsi per il mondo esterno e si rivolga, al contrario, a se stesso e contempi la bellezza che è in lui – e [poiché] dell'armonia e dell'amicizia causa sono le Muse –, per questo, egli invoca le Muse. Pertanto, considerato che i discorsi vertevano su Eros e che Muse ed Eros hanno molto in comune – del resto, una di loro si chiama Erato –, ecco che egli comincia proprio da loro»<sup>69</sup>.

Tali dichiarazioni introducono a più di una pagina di esegesi alla preghiera di *Fedro* 237a7-9. Eppure, Dionigi di Alicarnasso aveva bollato queste parole dicendole *voũn δὲ ὀλίγον ἔχοντες*; per il retore, infatti, le parole di Socrate sono notevoli soltanto nella misura in cui esse dimostrano l'inadeguatezza dello stile poetico di Platone<sup>70</sup>. Non c'è dubbio che Alcibiade avrebbe incluso Dionigi nella categoria dell'ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος, il quale non si accorge che i λόγοι socratici sono gli unici *voũn ἔχοντας ἔνδον*<sup>71</sup>. In effetti, emerge evidente dal confronto fra Dionigi ed Ermia quanto profonda fosse la differenza di prospettiva assunta dai due osservatori rispetto a un medesimo passo del *Fedro* platonico: la prospettiva di Dionigi è quella dominante per i primi secoli dell'Età Imperiale, mentre quella di Ermia è il frutto della reazione neoplatonica alla prima.

Significativo è, in questo senso, il tema dell'armonia (ἁρμόσαι, ἁρμονία) nelle linee del *Commento*; contrariamente, infatti, alla *Retorica* aristotelica e al *Demostene* dionisiano, l'armonia di cui si fa parola nel *Commento* non è quella nello stile, ma quella nell'anima. In questo luogo dell'esegesi ermiana, cioè, ci imbattiamo nuovamente in una traslazione semantica, per cui i medesimi termini usualmente impiegati nei trattati di retorica sono impiegati per significare

<sup>69</sup> Herm., *In Phaedr.* 52, 2-14: Ἄρχεται μὲν ἀπὸ εὐχῆς, ὡς αὐτὸς ἐν Τιμαίῳ εἶπεν «ἐπὶ παντὸς ὀρμῆ καὶ μικροῦ πράγματος θεὸν δεῖ καλεῖν συνεργόν»· καὶ ὅτι ἐπειδὴ πρόκειται αὐτῷ ἀνάγειν τὸν νέον, τῆς δὲ ἀναγωγῆς πρῶτοι αἴτιοι καὶ μόνοι οἱ θεοὶ (τὰ γὰρ ἄλλα, οἶον καὶ δαίμονες καὶ ὁ Σωκράτης, ὑπουργικὴν καὶ ὀργανικὴν τοῖς θεοῖς ἀποπληροῦσι χρεῖαν), διὰ τοῦτο τοὺς θεοὺς ἐπεκαλέσατο. Τί δὲ ἐστὶν ἄλλο ἢ εὐχὴ ἢ ὁμοίωσις καὶ ἀνάτασις ἢ πρὸς αὐτοὺς ἢ διὰ τῆς ζωῆς; Ἐπειδὴ δὲ μέλλει εἰς συμφωνίαν ἑαυτῷ ἄγειν τὸν Φαῖδρον καὶ ἁρμόσαι αὐτοῦ βούλεται τὴν ψυχὴν, ἵνα ἀποστή τοῦ ἔξω κεχηνέναι, εἰς δὲ ἑαυτὸν ἐπιστρέψῃ καὶ τὸ ἐν ἑαυτῷ κάλλος θεάσῃται, τῆς δὲ ἁρμονίας καὶ φιλίας αἴτιαι αἱ Μοῦσαι, διὰ τοῦτο τὰς Μοῦσας ἐπεκαλεῖται· ὥστε ἐπειδὴ περὶ ἔρωτος ἦσαν οἱ λόγοι, πολλὴ δὲ κοινωνία Μοῦσαις καὶ Ἐρωτὶ, ὡς καὶ μίαν αὐτῶν Ἐρατὸν καλεῖσθαι, διὰ τοῦτο ἀπ' αὐτῶν ἀρχεται.

<sup>70</sup> Cfr. Dion. Hal., *Demost.* 7, 11-19: εἶθ', ὥσπερ ἐξ ἀέρος εὐδίου καὶ σταθεροῦ πολὺς ἄνεμος καταρραγεῖς, ταράττει τὸ καθαρὸν τῆς φράσεως ἐς ποιητικὴν ἐκφῆρων ἀπειροκαλίαν, ἐνθὲνδ' ἀρξάμενος· Ἄγετε δὴ, Μοῦσαι...

<sup>71</sup> Cfr. Plat., *Symp.* 221d7-222a6.

qualcosa d'altro, di più profondo: in questo caso, l'armonia stilistica si fa armonia spirituale. Che il commentatore platonico ingaggi anche qui una lotta contro il retaggio retorico del *Fedro*, è evidente dal seguito dell'esegesi:

«Ha detto, poi, di parlare alla maniera dei «ditirambi» perché la sezione dedicata alla definizione è stata condotta con uno stile tortuoso, prolisso e con ricorso a iperbati: anche i ditirambi, non a caso, venivano pronunciati in uno stile tortuoso e con ricorso a parole composte e complicate. I ditirambi sono, infatti, inni composti in onore di Dioniso, non quello nato da Kore, bensì da Semele e dalla coscia di Zeus: questi, infatti, è il dio responsabile della palingenesi, onde alcuni affermano che sia chiamato Ditirambo perché fu partorito due volte, la prima da Semele e, poi, dalla coscia di Zeus. Nondimeno, in modo più appropriato [è chiamato Ditirambo] perché egli crea per la seconda volta [δεύτερον] le forme immanenti e fa sì che tutto il mondo del divenire varchi le porte [θύραζε] dell'essere: “per la seconda volta”, poi, vuol dire “in molte occasioni” e “infinite volte”. Ecco perché per la composizione dei ditirambi vengono scelte parole composte e vengono pronunciate con stile tortuoso, perché l'attività del dio concerne il divenire, dimensione dell'elemento tortuoso e composto: anche per questo si racconta che sia stato cresciuto dalle Ninfe, o anche che venne alla luce creando uno squarcio con le corna e con il fulmine. *Eloquenza* sta per: «una certa divina illuminazione ha preso te che parli così contro il solito». Socrate, infatti, era solito impostare le conversazioni su brevi scambi di battute. Quanto, infine, a *perché, forse, l'ispirazione potrebbe andarsene via*, egli vuol dire: «se non fai silenzio, ma, al contrario, fai rumore, mi distoglierai dall'ispirazione delle Ninfe»<sup>72</sup>.

Proprio l'uso del διθυραμβώδης χαρακτήρ era all'origine dell'accusa rivolta a Platone di impiegare in maniera impropria lo stile poetico<sup>73</sup> – nonché un'ulteriore

<sup>72</sup> Herm., *In Phaedr.* 59, 13-31: «Διθυράμβους» δὲ εἶπε φθέγγεσθαι ἐπειδὴ σκολιῶς καὶ διὰ μακροῦ καὶ δι' ὑπερβάτων τὰ περὶ τὸν ὄρισμὸν ἀπήγγελλται· καὶ οἱ διθυράμβοι δὲ σκολιῶς ἀπηγγέλλοντο καὶ διὰ συνθέτων καὶ πεπλεγμένων ὀνομάτων. Διθυράμβοι δὲ εἰσὶν ὕμνοι εἰς τὸν Διόνυσον πεποιημένοι, οὐ τὸν κορικὸν, ἀλλὰ τὸν ἐκ Σεμέλης καὶ τοῦ μηροῦ τοῦ Διὸς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ τῆς παλιγγενεσίας αἴτιος θεὸς, ὃν τινες μὲν Διθυράμβον διὰ τοῦτο φασὶ κεκληθῆναι ἐπειδὴ δεύτερον ἐτέχθη, πρῶτον ἐκ τῆς Σεμέλης, ἔπειτα ἐκ τοῦ μηροῦ τοῦ Διὸς, τὸ μέντοι προσφύεστερον, ὁ καὶ δεύτερον ποιῶν τὰ τε ἔνυλα εἶδη καὶ πᾶσαν τὴν γένεσιν θύραζε προιέναι παρασκευάζων· τὸ δὲ δεύτερον πολλάκις καὶ ἀπειράκις· διὰ τοῦτο δὲ καὶ τὰ σύνθετα τῶν ὀνομάτων ἐν τοῖς διθυράμβοις ἐκλέγονται καὶ σκολιῶς ἀπαγγέλλουσιν ὅτι περὶ τὴν γένεσιν ἢ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια ὅπου τὸ σκολιὸν καὶ σύνθετον· διὸ καὶ παρὰ ταῖς Νύμφαις τετράφθαι λέγεται· ἢ καὶ ὅτι διὰ τῶν κεράτων ἀναρρήξας ἐξῆλθε καὶ τοῦ κερανοῦ. Τὸ δὲ εὐροια ἀντὶ τοῦ· «θεία τις ἔλλαμψίς σε εἴληφεν οὕτω φθεγγόμενον παρὰ τὸ εἰωθός». Εἰώθει γὰρ ὁ Σωκράτης κατὰ βραχὺ λόγον πρὸς λόγον ποιεῖσθαι τὰς συνουσίας. Τὸ δὲ ἴσως γὰρ κἂν ἀποτράποιτο τὸ ἐπιόν ἀντὶ τοῦ· «ἐὰν μὴ σιγήσης, ἀλλὰ θορυβήσης, ἐκκρούσεις με τῆς κατοκωχῆς τῶν Νυμφῶν».

<sup>73</sup> Cfr. Dion. Hal., *Ep. ad Pomp.* 11, 2, 2, 23-5: «[...] ce que je critique, c'est un aspect de son style, celui qui tend vers l'expression figurée et dithyrambique [διθυραμβικὴν φράσιν], car il perd alors tout contrôle sur la mesure. [...] je lui reproche d'avoir introduit, dans des développements philosophiques, l'enflure des tournures poétiques, par désir de rivaliser avec Gorgias ; cela donne parfois à ses écrits une allure dithyrambique, défaut qu'il ne cherche pas à dissimuler, qu'il reconnaît même volontiers» (trad. AUJAC 2002c).

prova ad alimentare il sospetto circa lo *status* di opera giovanile del *Fedro*<sup>74</sup>. Come suggerisce ancora Hunter<sup>75</sup>, in principio fu il libro III della *Retorica* aristotelica ad aprire la strada alla successiva censura platonica, con la posizione del principio della εὐκαιρία, l'appropriatezza, cioè, dello stile retorico<sup>76</sup>: Dionigi, in effetti, avrebbe biasimato Platone per essere stato, tra le altre cose, ἄκαιρος δ' ἐν ταῖς μετωνομίαις<sup>77</sup>. Aristotele, in realtà, aveva sancito la liceità dell'uso di parole composte (τὰ διπλᾶ)<sup>78</sup>, abbondanza di epiteti (ἐπίθετα πλείω) e parole inusuali (ξένα)<sup>79</sup> quando il tono è ispirato (ἀρμόττει λέγοντι παθητικῶς)<sup>80</sup> – come nel caso della poesia – ovvero quando il tono è ironico – ὥσπερ Γοργίας ἐποίει καὶ τὰ ἐν τῷ Φαίδρω<sup>81</sup>. Tuttavia, era stato proprio il Socrate del *Fedro* ad aver introdotto i concetti di εὐκαιρία e ἀκαιρία, in riferimento all'opportunità di servirsi di βραχυλογία, ἐλεινολογία, δεινώσις e le altre εἶδη λόγων<sup>82</sup>, per cui non stupisce il richiamo finale di Ermia all'attitudine socratica alla βραχυλογία. Nondimeno, il punto fondamentale, nel caso del *Commento*, è, di nuovo, il salto da contiguità stilistico-tonale a contiguità stilistico-ontologica: in altre parole, il concetto neoplatonico di εὐκαιρία è diverso da quello aristotelico-dionisiano<sup>83</sup>. La scelta socratica dell'uso dei ditirambi, παρὰ τὸ εἰωθός, deriva direttamente dall'illuminazione divina (ἡ θεία ἔλλαμψις) e dalla possessione delle Ninfe (ἡ κατοκωχὴ τῶν Νυμφῶν), divinità dionisiache in quanto preposte al mondo del divenire. Come, cioè, la λέξις ὑψηλή si confà – è εὐκαιρος – alla descrizione della νοητὴ οὐσία, così il διθύραμβος si confà – è εὐκαιρος – alla descrizione della γένεσις: non sono, allora, il tono παθητικός e l'*intentio* ironica, come volevano

<sup>74</sup> Cfr. Anon., *Proll.* 24, 9-10 W.: καὶ ἄλλως δ' ὅτι <ἐν> ἐκείνῳ κέχρηται τῷ διθύραμβῶδει χαρακτηρὶ ὡς ἂν μήπω ἀποθέμενος τὴν τῶν διθύραμβων μοῦσαν. Secondo la tradizione, infatti, Platone si sarebbe dedicato alla poesia (ditirambo, tragedia, commedia, mimo), prima di convertirsi alla filosofia: cfr. Anon., *Proll.* 3, 1-15 W.

<sup>75</sup> Cfr. HUNTER 2012, pp. 164-165.

<sup>76</sup> Cfr. Aristot., *Rhet.* 1408b1-2: τὸ δ' εὐκαίρως ἢ μὴ εὐκαίρως χρῆσθαι κοινὸν ἀπάντων τῶν εἰδῶν ἐστίν.

<sup>77</sup> Cfr. Dion. Hal., *Demost.* 5, 27-31.

<sup>78</sup> Ermia usa la variante τὰ σύνθετα ὀνόματα: cfr. Ps. Aristot., *Rhet. ad Alex.* 1434b34 *et al.*

<sup>79</sup> Ermia parla, similmente, di «parole complicate» (τὰ πεπλεγμένα ὀνόματα). Tale sintagma è, pure, aristotelico (cfr. Aristot., *Int.* 16a22-24) e, in quanto opposto a τὰ ἀπλὰ ὀνόματα, indica i nomi composti: nel passo ermiano, è allora evidente che col sintagma τὰ σύνθετα καὶ πεπλεγμένα ὀνόματα si significhino i nomi composti e le parole inusuali, ξένα, appunto.

<sup>80</sup> Cfr. Aristot., *Rhet.* 1408b12. Il capitolo 22 de *Del Sublime*, interamente dedicato all'iperbato – a cui, secondo Ermia, ha fatto ricorso Socrate –, spiega che questo σχῆμα «costituisce, per così dire, il segno più autentico di una violenta passione»: cfr. Ps. Long., *De subl.* 22, 1, 3-4 R.

<sup>81</sup> Aristot., *Rhet.* 1408b20.

<sup>82</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 272a3-8.

<sup>83</sup> E, del resto, anche da quello socratico: nel *Fedro*, infatti, l'opportunità o meno d'impiegare un determinato stile è connessa alla conoscenza dell'anima del destinatario del discorso.



Aristotele e Dionigi, a imporre un certo stile retorico, bensì il *πρᾶγμα περὶ οὗ ὁ λόγος*<sup>84</sup>.

Di fondamentale importanza per la nostra discussione si rivela, tuttavia, il passo seguente:

«In questo passo si difende per aver usato *parole in modo poetico*: ha, infatti, detto «ὑπόπτερον», «ἄρδεσθαι», *δαῖτα*, *θοίνην* e molte altre parole simili. Ma perché si è servito di queste *parole*? Egli stesso dice *a causa di Fedro*. Il filosofo si è comportato in questo modo perché, dal momento che si rendeva conto che Fedro ammirava il bello che si manifesta nella composizione del discorso di Lisia e che [ne ammirava] la semplicità e la perfezione, voleva stupirlo dal punto di vista opposto e ha usato uno stile più grandioso, più elevato e sublime. Tuttavia, la ragione più autentica potrebbe dirsi questa, e cioè che alle realtà grandi e a discorsi di tale importanza si addice e si confà lo stile sublime»<sup>85</sup>.

La ricchezza immaginifica della palinodia socratica rappresentava agli occhi di Dionigi un esempio lampante del fallimento della prosa platonica, in quanto troppo vicina alla poesia<sup>86</sup>. È interessante notare, a questo proposito, che anche Ermia si serve talora di Pindaro nella sua esegesi, ma non, come fa, invece, Dionigi, per raffronti stilistici, bensì di contenuto, come quando, ad esempio, ne cita tre versi della nona *Pitica* per confermare la misteriosità dell'impulso erotico sostenuta da Platone<sup>87</sup>. La palinodia socratica, in effetti, era considerata nell'Antichità un paradigma di prosa poetica, come emerge in modo particolarmente evidente dalla discussione sulla poesia e sulla prosa in Strabone.

<sup>84</sup> Inoltre, l'impiego platonico dello stile poetico non intacca la prosa filosofica in quanto, per i Neoplatonici, Platone ha superato per verità, precisione e decoro dei miti la scuola poetica, rappresentata da Orfeo, Omero, Museo ed Esiodo: cfr. Anon., *Proll.* 7, 15-33 W.

<sup>85</sup> Herm., *In Phaedr.* 216, 6-14: Ἀπολογεῖται ἐνταῦθα διὰ τί ποιητικοῖς ὀνόμασιν ἐχρήσατο· εἶπε γὰρ «ὑπόπτερον», «ἄρδεσθαι», *δαῖτα*, *θοίνην* καὶ ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα. Διὰ τί δὲ ἐχρήσατο τοῖς τοιοῦτοις ὀνόμασιν; Αὐτὸς φησι διὰ *Φαῖδρον*. Τοῦτο δὲ ἐποίησεν ὁ φιλόσοφος, ἐπειδὴ ἑώρα τὸν Φαῖδρον τὸ καλὸν τῆς συνθήκης τοῦ λόγου Λυσίου καὶ τὴν ἰσχύνητα καὶ τὸ τέλειον θαυμάζοντα, βουλόμενος αὐτὸν καταπλήξαι ἐκ τοῦ ἐναντίου ὀγκωδεστέρω καὶ ἀδροτέρω καὶ ὑψηλῷ ἐχρήσατο χαρακτηρί. Ἡ δὲ ἀληθεστέρα αἰτία αὕτη ἂν λεχθείη ὅτι τοῖς μεγάλοις πράγμασι καὶ περὶ τηλικούτων λόγοις ἀρμόδιος καὶ πρέπων ὁ ὑψηλὸς χαρακτήρ.

<sup>86</sup> Cfr. Dion. Hal., *Demost.*, 7, 48-52: ταῦτα καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, ἃ πολλὰ ἐστίν, εἰ λάβοι μέλη καὶ ῥυθμούς ὥσπερ οἱ διθύραμβοι καὶ τὰ ὑπορχήματα, τοῖς Πινδάρου ποιήμασιν εὐικεναὶ δόξειεν ἂν τοῖς εἰς τὸν ἥλιον εἰρημένοις, ὡς γ' ἔμοι φαίνεται. “Ἀκτὶς ἀελίου κ.τ.λ.”. Si tratta dell'apertura del nono *Peana*, al quale assomiglierebbe, appunto, lo stile di *Fedro* 246e3-247a7. Ad ogni modo, secondo Ermogene, questo brano del *Fedro* può essere considerato un modello di *σεμνότης*: cfr. Hermog., *Inv.* 4, 11, 1-30.

<sup>87</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 23, 10-17. Pindaro, insieme a Omero ed Esiodo, i tragici e Aristofane, Apollonio Rodio e Teocrito, Erodoto e Tuciddide, sarà studiato ancora nelle scuole di grammatica del VI secolo d. C.: cfr. KENNEDY 1983, p. 49.

Nel libro I della *Geografia*, Strabone, in una digressione sulla poesia, afferma che, in effetti, la prosa è un'imitazione della poesia. Quest'ultima, infatti, fu la prima a fare la comparsa e a ottenere gran lustro, sicché gli autori successivi cercarono di imitarne la grandezza, eliminando, però, il metro. Il nome stesso di prosa (ὁ πεζὸς λόγος) dimostra che essa è caduta dall'alto e che, discesa dal suo carro, si è stabilita a terra (ἀπὸ ὕψους τινὸς καταβάντα ὀχήματος εἰς τοῦδαφος). Strabone può, quindi, affermare che la poesia è la fonte e l'origine dello stile ornato e della retorica (πηγὴ καὶ ἀρχὴ φράσεως κατασκευασμένης καὶ ῥητορικῆς), una formula che allude, di nuovo, al *Fedro*, in cui l'anima è detta fonte e origine di movimento (245c9: πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως)<sup>88</sup>.

In maniera simile, Plutarco spiega che il linguaggio poetico è stato lentamente abbandonato in favore di quello prosaico perché gli uomini, col tempo, avevano perso familiarità col primo: è per questo che, ad esempio, la storia è discesa dalle forme metriche, come da un carro (ὥσπερ τῶν ὀχημάτων), per prendere il cammino pedestre (τῷ πεζῷ)<sup>89</sup>. Paradigmatica in questo senso è la testimonianza di due operette luciane.

Nel Δὶς κατηγορούμενος il Dialogo in persona formula la sua accusa contro lo sciagurato Siro nei seguenti termini:

«Un tempo io ero grave e serio, contemplavo gli Dei, la natura, i rivolgimenti dell'universo, camminavo sublime sopra le nubi dove il gran Giove mena per il cielo l'alato suo cocchio: e mentre io volavo fino alla volta del firmamento, e vagavo negli spazi del cielo, costui tirandomi giù, m'ha tarpate le ali, e m'ha ridotto alla comune condizione degli uomini. M'ha strappato tutto il mio nobile vestimento di tragedia, e mi ha messo indosso una giornea comica satirica, e quasi ridicola [...]. Ma il più insopportabile è, che egli mi ha raffazzonato in una guisa strana: io non sono più né prosa, né verso, ma come un ippocentauro, paio a chi m'ascolta un nuovo e mostruoso composto»<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> Cfr. Strab., *Geog.* 1, 2, 6, 1-33.

<sup>89</sup> Cfr. Plut., *De Pyth. orac.* 406b5-f4.

<sup>90</sup> Luc., *Bis acc.* 33, 12-38: σεμνὸν τέως ὄντα καὶ θεῶν τε πέρι καὶ φύσεως καὶ τῆς τῶν ὅλων περιόδου σκοπούμενον, ὑψηλὸν ἄνω που τῶν νεφῶν ἀεροβατοῦντα, ἔνθα ὁ μέγας ἐν οὐρανῷ Ζεὺς πτηνὸν ἄρμα ἐλαύνων φέρεται, κατασπάσας αὐτὸς ἤδη κατὰ τὴν ἀψίδα πετόμενον καὶ ἀναβαίνοντα ὑπὲρ τὰ νῶτα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ πτερὰ συντρίψας ἰσοδίατον τοῖς πολλοῖς ἐποίησεν, καὶ τὸ μὲν τραγικὸν ἐκεῖνο καὶ σωφρονικὸν προσωπεῖον ἀφεῖλέ μου, κωμικὸν δὲ καὶ σατυρικὸν ἄλλο ἐπέθηκέ μοι [...]. Τὸ γὰρ πάντων ἀτοπώτατον, κρᾶσίν τινα παράδοξον κέκραμαι καὶ οὔτε πεζὸς εἰμι οὔτε ἐπὶ τῶν μέτρων βέβηκα, ἀλλὰ ἱπποκενταύρου δίκην σύνθετόν τι καὶ ξένον φάσμα τοῖς ἀκούουσι δοκῶ (le traduzioni da Luciano appartengono a SETTEMBRINI – FUSARO 2007). Se evidente è l'allusione alla palinodia, notiamo che la menzione luciana dell'Ippocentauro rimanda a Plat., *Phaedr.* 229d2-e2.

Ne Αναβιούντες, poi, i filosofi dell'Età Classica (Socrate, Platone, Aristotele, Diogene, Crisippo etc.), tornati in vita per un sol giorno, hanno la possibilità di rivalersi contro Parlachiaro, il quale, a loro dire, avrebbe parlato male contro la Filosofia. Venuti a processo, i filosofi si consultano su chi fra di loro debba sostenere l'accusa comune contro Parlachiaro. Crisippo propone, allora, a Platone di farsi carico del compito, a motivo della sua καλλιφωνία e della sua εἰρωνεία, di cui ha dato prova contro Gorgia, Polo, Prodicò e Ippia, e «se c'entra, mettimi ancora che il gran Giove agitando per cielo l'alato cocchio si sdegnerebbe se costui non fosse punito»<sup>91</sup>. Nondimeno, Platone rifiuta l'incarico: «Or non è tempo di bello stile e fornito, ma di quegli argomenti che stringono, e s'usan nel foro: perché Parlachiaro è retore»<sup>92</sup>. Né v'è bisogno di ricordare il celebre passo delle *Notti attiche* in cui Aulo Gellio, rimandando all'insegnamento platonico di Tauro e riportandone le parole, ci testimonia di come vi fossero non pochi giovani aspiranti filosofi interessati a principiare dal *Fedro* lo studio di Platone *propter Lysiae orationem*<sup>93</sup>.

In Età Tardoantica era, dunque, pratica ormai affermata e diffusa approcciare con la lente del retore il dialogo di Platone, al prezzo di svilire il contenuto e il valore filosofici del dialogo medesimo. Vale la pena aggiungere, in questa congiunzione, che Sinesio, nell'*Epistola* 154 a Ipazia, scrive che, posta l'approvazione di Ipazia stessa, egli destinerà il suo *Dione* sia ai retori, che ne trarranno diletto (ἡσικς), sia ai filosofi, che ne trarranno utile (ὄνησις). Questa dichiarazione ci sembra interessante perché Sinesio la pone subito dopo aver paragonato il suo *Dione* al *Fedro* di Platone, mostrando, tra le altre cose, di essere a conoscenza dello σκοπός di quest'ultimo<sup>94</sup>, nonché del problema dell'unità del

<sup>91</sup> Luc., *Reviv.* 22, 20-22: κᾶν σοι δοκῆ, κἀκεῖνό που παράβυσσον, ὡς “ὁ μέγας ἐν οὐρανῷ Ζεὺς πτηνὸν ἄρμα ἐλαύνων” ἀγανακτήσειεν ἄν, εἰ μὴ οὗτος ὑπόσχοι τὴν δίκην.

<sup>92</sup> Luc., *Reviv.* 23, 3-6: οὐ γὰρ δὴ κάλλους ἐν τῷ παρόντι καὶ δεινότητος συγγραφικῆς ὁ καιρὸς, ἀλλὰ τινοῦ ἐλεγκτικῆς καὶ δικανικῆς παρασκευῆς· ῥήτωρ δὲ ὁ Παρρησιάδης ἐστίν. Settembrini traduce ῥήτωρ con “avvocato”, ma, considerato l'oggetto della presente discussione, abbiamo preferito mantenere in tutta la sua salienza la parola ῥήτωρ/retore.

Ancora D. L. 3, 66, 1-2 tramanda che sui papiri dei dialoghi platonici ci si poteva imbattere in svariati σημεῖα, tra cui il X περιεστημένον a indicare dei passaggi selezionati oppure *le espressioni belle* (καλλιγραφίαι).

<sup>93</sup> Cfr. Aul. Gel., *Noct. att.* 1, 9, 8: Tauro si doleva amaramente che costoro *Platonem legere postulet non vitae ornandae, sed linguae orationisque comendae gratia*. Che “alcuni” iniziassero a studiare Platone a partire dal *Fedro*, è testimoniato anche da D. L. 3, 62, 4-7, il quale, però, non ne indica la ragione.

<sup>94</sup> Così come Ermia, rifacendosi a Giamblico, afferma che lo σκοπός del *Fedro* è περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ, Sinesio scrive: περὶ πάντων ὁμοῦ τῶν εἰδῶν τοῦ καλοῦ Πλάτων ἐξήγεγε (68-69).

dialogo<sup>95</sup>. È possibile, quindi, immaginare che anche Sinesio fosse consapevole della duplice fruizione del *Fedro*, ἤσει οὐνερο ὀνήσει: quest'ultima è precisamente quella che Ermia si sforza di enfatizzare, a detrimento della prima.

Ritornando a *In Phaedr.* 216, 6-14, notiamo ancora come il commentatore chiarisca che l'intento "spettacolare" (καταπλήξαι), per così dire, della dizione sublime giochi un ruolo assiologicamente inferiore al principio onto-stilistico, quasi a riconoscere che l'etica anagogica sia assiologicamente inferiore all'ontologia metasensibile. In altre parole, abbiamo, da un lato, una necessità umana e, dall'altro, una necessità divina per l'impiego dello stile sublime, di cui quella umana – solo quella umana – era già stata riconosciuta da Dionigi a Isocrate. Lo scarto dell'approccio filosofico è tutto nel riconoscimento della seconda necessità, quella divina e assiologicamente superiore (ἀληθεστέρα), e va rimarcato con forza, dacché, come si è detto, per lungo tempo il *Fedro* era stato un dialogo per retori. Il lessico ermiano, infatti, riprende puntualmente le categorie retoriche (l'ἰσχύτης lisiana, il καταπλήξαι isocrateo, l'ὄγκος platonico, lo ὑψηλός tucidideo, l'ἀρμόδιος aristotelico), ma a esse sovrappone le categorie ontologiche: ecco, allora, che la semplicità dello stile lisiano è specchio della vuotezza dei contenuti espressi (λόγοι ψιλοί e ἄθεοι), proprio come, ἐκ τοῦ ἐναντίου, la grandiosità dello stile platonico è specchio della grandezza delle realtà significate (τὰ μεγάλα πράγματα). Grazie a questa operazione, il *Fedro* può tornare a essere un dialogo per filosofi e la retorica popolare (δημώδης) vera retorica, ossia filosofia (τὴν ἀληθῆ ῥητορικὴν, τουτέστι φιλοσοφίαν). In questo modo, il Fedro che, come afferma Ermia in apertura del *Commento*, Socrate deve ricondurre alla filosofia si fa immagine dello studente che deve essere condotto dalla scuola dei retori a quella dei filosofi, proprio come al tempo di Ermia, lo abbiamo visto, alla scuola di filosofia si accedeva dopo aver frequentato quella dei retori.

È istruttivo confrontare ancora due passi, tratti rispettivamente da Dionigi e da Ermia. Alludendo al *locus amoenus* dell'Ilisso, il retore di Alicarnasso scrive:

«On ne se tromperait pas de beaucoup, à mon avis, en comparant le texte de Platon à un jardin fleuri qui offre d'agréables retraites [καταγωγὰς ἡδείας] et des délices éphémères, et le langage de Démosthène à une terre fertile et luxuriante [εὐκάρπῳ καὶ

<sup>95</sup> Cfr. Syn., *Ep.* 154, 67-68 H.: μερίζεται [scil. il suo *Dione*] μὲν πλείοσι κεφαλαίοις κατὰ τὸ θεσπέσιον γράμμα, τὸν Φαῖδρον.

παμόρφω γῆ], aussi générale pour ce qui est indispensable à la vie qui pour les raffinements qui en font le charme»<sup>96</sup>.

Secondo Dionigi, dunque, la λέξις platonica offre καταγωγὰ ἡδεΐαι, al contrario di quella demostenica, εὐκαρπὸς γῆ. Ermia, invece, per spiegare il motivo per cui l'ascolto dei discorsi sia attività adatta a Socrate, afferma:

«Come, certo, è compito del medico passare al vaglio gli alimenti per valutare quali siano nocivi e quali buoni, allo stesso modo [è] anche [compito] di Socrate, medico delle anime, ascoltare i discorsi [per valutare] quali [siano] veri, quali ingannevoli, quali capaci di sollevare l'anima, quali capaci di trascinarla in basso [τίνες ἀναγωγοὶ τῆς ψυχῆς καὶ τίνες καταγωγοί]»<sup>97</sup>.

È compito, quindi, di Socrate, in quanto medico dell'anima, valutare quali discorsi siano ἀναγωγοί, quali, invece, καταγωγοί, dacché i λόγοι sono nutrimento dell'anima. Appare, ancora una volta, evidente il solco profondo che divide Dionigi da Ermia: per il primo, la λέξις platonica offre *d'agréables retraites*, mentre per il secondo sono i λόγοι lisiani a essere καταγωγοί; per il primo, è lo stile demostenico a essere εὐκαρπὸς, in quanto insegna a vivere bene sulla Terra, mentre per il secondo sono i discorsi ἀναγωγοί di Socrate a offrire la vera τροφή dell'anima, in quanto insegnano la via che conduce verso l'alto. A Dionigi non sarebbe, allora, inutile ricordare, dopo quelle di Alcibiade, anche le parole di Aristotele sul magnanimo: «E tende [*scil.* il magnanimo] a cercare di possedere le cose belle e improduttive, piuttosto che quelle produttive e utili»<sup>98</sup>.

Alla σύγκριστις fra Dionigi ed Ermia val la pena aggiungere quella fra Ermogene ed Ermia, in modo da poter saggiare una volta di più il mutamento di prospettiva al quale doveva andare incontro un giovane studente al momento del passaggio dalla scuola di retorica a quella di filosofia. Il confronto, questa volta, è quello tra un passo del Περὶ ἰδεῶν di Ermogene e alcuni luoghi del *Commento* di Ermia, tutti facenti riferimento a *Fedro* 264b3 e *Fedro* 264c2-5.

<sup>96</sup> Dion. Hal., *Demost.* 32, 10-15: καὶ μοι δοκεῖ τις οὐκ ἂν ἀμαρτεῖν τὴν μὲν Πλάτωνος λέξιν εἰκάσας ἀνθηρῶ χωρίῳ καταγωγὰς ἡδεΐας ἔχοντι καὶ τέρψεις ἐφημέρους, τὴν δὲ Δημοσθένους διάλεκτον εὐκάρπω καὶ παμόρφω γῆ καὶ οὔτε τῶν ἀναγκαίων εἰς βίον οὔτε τῶν περιττῶν εἰς τέρψιν σπανιζούση.

<sup>97</sup> Herm., *In Phaedr.* 23, 20-23: Ὡς γοῦν ἰατρῶ προσήκουσιν αἱ τροφαὶ εἰς κρίσιν τίνες τε βλαβεραὶ καὶ τίνες ὠφέλμοι, οὕτω καὶ τῶ τῶν ψυχῶν ἰατρῶ Σωκράτει ἢ τῶν λόγων ἀκοὴ τίνες ἀληθεῖς καὶ τίνες ἀπατηλοὶ, τίνες ἀναγωγοὶ τῆς ψυχῆς καὶ τίνες καταγωγοί.

<sup>98</sup> Aristot., *EN.* 1125a11-12: καὶ οἷος κεκτηῖσθαι μᾶλλον τὰ καλὰ καὶ ἄκαρπα τῶν καρπίμων καὶ ὠφελίμων.

Nel primo di questi due luoghi platonici, Socrate critica Lisia in quanto ha l'impressione che questi abbia buttato a caso le parti del discorso (χύδην βεβλήσθαι τὰ τοῦ λόγου). Nel secondo passo, invece, egli espone a Fedro la regola aurea per la composizione dei discorsi, vale a dire: «ogni discorso deve essere composto come un essere vivente che abbia un suo corpo, sicché non risulti senza testa e senza piedi, ma abbia le parti di mezzo e quelle estreme scritte in maniera conveniente l'uno rispetto all'altra e rispetto al tutto<sup>99</sup>».

Ermogene fa di quest'ultimo passo la definizione di κάλλος del discorso. Il retore, innanzitutto, espone la sua teoria: la bellezza è la simmetria delle parti, onde in un discorso devono essere presenti tutte le caratteristiche, ma ben connesse le une alle altre, sicché il discorso risulti, insieme, vario e unitario. Poi, egli nobilita la sua spiegazione con la clausola ὁ μοι δοκεῖ καὶ ὁ Πλάτων εἰπεῖν φάσκων κ.τ.λ., citando, e combinando tra loro, *Fedro* 264c2-5 e *Fedro* 264b3. Compiuta questa manovra, il retore aggiunge un commento per noi interessante. Egli afferma, infatti, che è proprio su questa base che Socrate ha criticato il Lisia erotico – vale a dire, il discorso su Eros di Lisia (τοῦτο αἰτιᾶται γε τοῦ Λυσίου Ἐρωτικοῦ) – in quanto questi si è servito in maniera disarmonica (οὐκ εὐαρμόστως) sia dei concetti sia della disposizione: *Socrate non ha criticato, certo, i concetti in se stessi e i vocaboli in se stessi, ma soltanto la loro disposizione, dacché dei primi egli stesso si servirà di seguito*, mentre i secondi, li elogerà<sup>100</sup>. Ora, contrariamente a Ermogene, Ermia estende la critica socratica del *Fedro* anche ai concetti stessi, espressi dal discorso di Lisia. Nel *Commento*, infatti, accanto alla critica stilistica ermogeniana, Ermia offre un secondo livello di analisi, il quale supera il primo non solo per profondità, ma anche per estensione. Due passi del libro I e un passo del libro III del *Commento* riportano la critica di stampo ermogeniano, richiamando anche il lessico del retore di Tarso:

- i) «Accusa [Lisia] del fatto che egli si è servito in maniera disordinata dei tempi, dei concetti e persino delle parole, e che ha iniziato *dalla fine*, principiando dal punto in cui bisognava finire: infatti, [ha iniziato] dal momento successivo all'amore, non,

<sup>99</sup> Plat., *Phaedr.* 264c2-5: δεῖν πάντα λόγον ὡσπερ ζῶον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα.

<sup>100</sup> Cfr. Hermog., *Id.* 1, 12, 35-40: καὶ τοῦτο αἰτιᾶται γε τοῦ Λυσίου Ἐρωτικοῦ, ὡς ταῖς ἐννοίαις οὐκ εὐαρμόστως αὐτοῦ χρησαμένου οὐδὲ τῇ τάξει, οὐ μὴν τὰς ἐννοίας γε αὐτὰς αἰτιᾶται οὐδὲ τὴν λέξιν· ἐπεὶ ταῖς γ' ἐννοίαις καὶ αὐτὸς χρῆται ταῖς αὐταῖς, τὴν δ' αὖ λέξιν καὶ πάνυ ἐπαινεῖ.

## CAPITOLO II: *Il libro I del* Commento al Fedro

certo, dall'inizio appropriato; e [lo accusa del fatto] che le cose dette non possiedono un ordine necessario né una successione unitaria né un unico *corpo*, sicché questo stia [necessariamente] dopo quest'altro, ma che le ha buttate lì *senza alcun ordine*»<sup>101</sup>.

ii) «Anche questo argomento è fuori luogo: se proprio lo si doveva inserire, bisognava, infatti, porlo prima del precedente, perché vi fosse la successione adeguata. È necessario, infatti, che essi [*scil.* gli amanti] considerino prima i disagi e, solo dopo, [decidano eventualmente di] non essere più amici [degli amati], a causa del dispiacere provato. Proprio in considerazione di queste pecche, Socrate ha detto sia che gli argomenti sono formulati *senza alcun ordine* sia senza alcuna disposizione necessaria e che, piuttosto, in nulla differiscono dall'*epigramma* di Mida»<sup>102</sup>.

iii) «Ciò vuol indicare che il discorso di Lisia non è ben intrecciato ed è sconnesso, e ciascuna sua parte potrebbe fungere da inizio: è per questa ragione che lo paragona all'*epigramma*, in quanto i suoi argomenti sono disarticolati, e quelli che sono detti per secondi avrebbero potuto essere stati detti per primi o per terzi»<sup>103</sup>.

Tuttavia, a dominare nell'economia del libro I è, senz'altro, la seconda prospettiva, quella che fa dei *διανοήματα* lisiani il reale obiettivo della critica ermiana. Riprendendo un passo succitato, Socrate ha deciso di intervenire per purgare quanto v'è di nocivo, ingannevole, empio e oscuro nel discorso di Lisia, per mostrarne l'assurdità sia dal punto di vista dei vocaboli (*κατά τε τὰς λέξεις*), sia dal punto di vista dei concetti (*καὶ κατὰ τὰ διανοήματα*). Nelle parole di Ermia, infatti, il discorso di Socrate non celebra, come faceva quello di Lisia, l'amore intemperante, bensì l'amore temperante, le virtù e le scienze<sup>104</sup>: la *palinodia*, poi, celebrerà l'amore divino e ispirato.

«Il fatto che Socrate pronunci il discorso dopo essersi coperto il capo si spiega in considerazione del fatto che egli sta per compiere un atto più basso e inferiore rispetto alla sua [propria] condizione, dacché l'attività che gli è propria è quella entusiastica ispirata da Eros, come dimostrerà nella *palinodia*. Poiché, dunque, egli sta per disporsi

---

<sup>101</sup> Herm., *In Phaedr.* 2, 8-13: Αἰτιᾶται δὲ ὅτι ἀτάκτοις καὶ τοῖς χρόνοις καὶ τοῖς νοήμασιν ἐχρήσατο καὶ τοῖς λόγοις αὐτοῖς, ὅτι τε ἀπὸ τελευτῆς ἤρξατο, εἰς ὃ καταλήξει ὠφείλεν ἐκείθεν ἀρξάμενος· ἀπὸ γὰρ τοῦ μετὰ τὸν ἔρωτα χρόνου, ἀλλ' οὐκ ἀπὸ τῆς προσηκούσης ἀρχῆς· καὶ ὅτι οὐκ ἔχει ἀναγκαίαν τάξιν τὰ εἰρημένα οὐδὲ ἓνα εἰρημὸν καὶ ἐν σώμα, ὡς τόδε μετὰ τόδε κεῖσθαι, ἀλλὰ χύδην βέβληται.

<sup>102</sup> Herm., *In Phaedr.* 39, 5-10: Τοῦτο καὶ αὐτὸ ἀτάκτως κεῖται· ἔδει γὰρ αὐτὸ, εἴπερ ἄρα, πρὸ τοῦ προειρημένου κεῖσθαι, ἵνα τὴν οἰκείαν τάξιν εἴχε. Δεῖ γὰρ λογίσασθαι τοὺς πόνους αὐτοῦς, εἴθ' οὕτως μηκέτ' εἶναι φίλους μεταμεληθέντας ἐφ' οἷς ἔπαθον. Εἰς ταῦτ' οὖν ἀποβλέψας ὁ Σωκράτης ἔφη καὶ τὰ ἐπιχειρήματα χύδην εἰρησθαι καὶ σὺν οὐδεμιᾷ τάξει ἀναγκαίᾳ, ἀλλὰ τοῦ ἐπιγράμματος μηδὲν διαφέρειν τοῦ Μίδου.

<sup>103</sup> Herm., *In Phaedr.* 242, 13-16: Τοῦτο βούλεται δεῖξαι, ὅτι ὁ λόγος τοῦ Λυσίου ἀσύγκλωστός ἐστι καὶ ἀποτεταγισμένος, καὶ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ ἀρχῇ δύναται εἶναι· διὸ καὶ παραβάλλει αὐτὸν τῷ ἐπιγράμματι, ὡς ἀπρητημένα ἔχοντα [καὶ] τὰ ἐπιχειρήματα καὶ δυνάμενα τὰ δεύτερα πρῶτα ἢ τρίτα ῥηθῆναι.

<sup>104</sup> Sull'interpretazione ermiana del primo discorso di Socrate cfr. *supra* § 2.1.4.

### 2.2.2. La retorica nel Commento al Fedro

in conformità alla specificità spirituale, elogiando l'amore temperante, le virtù e le scienze, ecco che pronuncia il discorso *dopo essermi coperto il capo*<sup>105</sup>.

E ancora:

«Gli stessi personaggi del discorso di Lisia sono presenti anche qui: anche Socrate, infatti, è intenzionato a sostenere la tesi per cui bisogna compiacere chi non è innamorato piuttosto che chi lo è. Nondimeno, lo spirito del discorso è diverso. Lisia, infatti, dacché ama di un amore intemperante, sosteneva che non bisogna compiacere gli altri innamorati, quali che siano, bensì chi non è innamorato, sarebbe a dire, lui stesso, l'amante intemperante; Socrate, invece, che è animato da un amore sublimante e soteriologico nei confronti di Fedro, dirà che non bisogna compiacere gli amanti intemperanti che vogliono abbandonarsi agli eccessi, bensì l'amante temperante che non è mosso da amore intemperante. Abbiamo, dunque, in questo discorso un'accusa contro l'amore intemperante, da un lato, una lode e un elogio dell'amore temperante e ordinato – che, a sua volta, rende ordinata l'anima intera e moderata, nobile e ordinata tutta la vita dell'uomo –, dall'altro»<sup>106</sup>.

Lo scarto fra Ermogene ed Ermia potrà sembrare sottile, ma, in realtà, l'omissione è più eloquente della ripresa: l'Alessandrino, infatti, pur riprendendo la critica ermogeniana alla τάξις lisiana e, così, dimostrando di aver presente il Περὶ ἰδεῶν, omette l'importante clausola οὐ μὴν τὰς ἐννοίας γε αὐτὰς αἰτιᾶται, con una vera e propria contrapposizione *e silentio*. Per il filosofo platonico, infatti, Socrate biasima *e* la cattiva disposizione *e* i contenuti malamente disposti: se del bene vi è nel discorso di Lisia, esso si riduce a τὸ φαινόμενον – dacché a tale dominio appartiene il bello nei discorsi<sup>107</sup> –, ma, ciò che più conta, in esso è celato un male, vale a dire,

---

<sup>105</sup> Herm., *In Phaedr.* 51, 8-13: Τὸ δὲ ἐγκαλυψάμενον λέγειν τὸν λόγον τὸν Σωκράτη ὡς μέλλων ἐλάττονα καὶ ὑφειμένα τῆς ἑαυτοῦ ἕξεως ἐνεργεῖν· οἰκεία γὰρ αὐτοῦ ἐνέργεια ἢ ἐνθουσιαστικὴ ἐρωτικῶς, ὃ ἐν τῇ παλινοῦσθαι δείξει. Ἐπειδὴ οὖν κατὰ τὸ ψυχικὸν ἰδίωμα μέλλει ἴστασθαι, τὸν σώφρονα ἔρωτα ἐπαινῶν καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ ἐπιστήμας, διὰ τοῦτο ἐγκαλυψάμενος λέγει τὸν λόγον. Cfr. Herm., *In Phaedr.* 46, 26-29: Τὸ δὲ πεπληρωῆσθαι δίκην ἀγγείου ὅτι ὡς εἴρηται ὡς πρὸς τὴν ἀναγωγὸν καὶ ἐνθουσιαστικὴν αὐτοῦ ἐνέργειαν, ἥτις ἐν τῷ ἄκρῳ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ἐγγίνεται, οἷον ἐπίκτητα καὶ ἀλλότρια αὐτοῦ δοκεῖ εἶναι ἃ μέλλει λέγειν ἐπαινῶν τὸν σώφρονα ἔρωτα; *et al.*

<sup>106</sup> Herm., *In Phaedr.* 53, 24 – 54, 3: Τὰ δὲ αὐτὰ πρόσωπα τὰ ἐπὶ τοῦ Λυσίου λόγου καὶ ἐνταῦθα ἐστίν· καὶ γὰρ ὁ Σωκράτης βούλεται εἰπεῖν ὡς χαριστεῖον μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι· ἀλλ' οὐχ ὁμοία ἢ διάθεσις· ὁ μὲν γὰρ Λυσίας ἐρῶν τὸν ἀκόλαστον ἔρωτα ἔλεγε μὴ δεῖν χαρίζεσθαι τοῖς ἄλλοις ἐρασταῖς ὅποιοι ποτ' ἂν ᾦσιν, ἀλλὰ τῷ μὴ ἐρῶντι, τουτέστιν αὐτῷ τῷ ἀκολάστῳ ἐραστῇ· ὁ δὲ Σωκράτης τὸν ἀναγωγὸν καὶ σωστικὸν ἔρωτα ἐρῶν τοῦ Φαίδρου ἐρεῖ μὴ δεῖν χαρίζεσθαι τοῖς ἀκόλαστοις ἐρασταῖς καὶ ὕβρει βουλομένους προσομιλεῖν, ἀλλὰ τῷ σώφρονι ἐραστῇ καὶ μὴ ἐρῶντι τὸν ἀκόλαστον ἔρωτα. Ἔστιν οὖν ἐν τῷ λόγῳ κατηγορία μὲν κατὰ τοῦ ἀκολάστου ἔρωτος, ἐπαινος δὲ καὶ ἐγκώμιον τοῦ σώφρονος καὶ κοσμίου ἔρωτος τοῦ πᾶσαν τὴν ψυχὴν κατακοσμοῦντος καὶ πᾶσαν τὴν ζωὴν τοῦ ἀνθρώπου εὐτακτον καὶ σεμνὴν καὶ κοσμίαν ποιοῦντος.

<sup>107</sup> Ermia, infatti, trova che anche il discorso di Lisia possedga un τι καλόν: cfr. Herm., *In Phaedr.* 50, 10-11.



un desiderio volgare e incontinente<sup>108</sup>. D'altronde, l'ἀταξία stessa del discorso lisiano non poteva che alludere alla assenza di misura del suo contenuto. Secondo l'allegorica interpretazione di Ermia, infatti, Tifone è signore di τὸ πλημμυλές e τὸ ἄτακτον<sup>109</sup>, sicché il contenuto ἄτακτον del discorso lisiano non poteva che esprimersi in completa ἀταξία: di conseguenza, affermando che Lisia si è servito di tempi, concetti e parole ἀτάκτοι, Ermia non ha espresso semplicemente un'osservazione stilistico-retorica.

Ma andiamo più oltre. Se la rivalutazione filosofica del *Fedro* a detrimento delle teorizzazioni retoriche si deve al magistero giamblicheo, è, allora, possibile che la sostituzione della clausola ermogeniana con la menzione dell'amore temperante, delle virtù e delle scienze pure derivi dall'insegnamento di Giamblico. Ci riferiamo, in particolare, all'esortazione alla temperanza da parte di Pitagora ai giovani crotonianti:

«Poi parlò della temperanza, sostenendo che l'età giovanile mette alla prova la natura, in un momento in cui le passioni sono all'apice della loro forza. Quindi esortava a riflettere sul fatto che tra le virtù soltanto la temperanza meritava di essere perseguita dai ragazzi e dalle ragazze, dalle donne sposate e dagli anziani, ma soprattutto dai giovani. Perché questa, inoltre, era la sola virtù – andava sostenendo – a comprendere in sé il bene del corpo e dell'anima, e a preservare la salute fisica e l'aspirazione ai più nobili ideali di vita»<sup>110</sup>.

Come abbiamo precedentemente mostrato<sup>111</sup>, in effetti, anche Socrate, proprio come Pitagora, rivolge il suo discorso a un giovane, Fedro, insidiato dal lascivo Lisia. Inoltre, Ermia ha precedentemente spiegato, come pure si è visto, che Fedro, lasciando la città, dimostra di aver scelto di essere sano sia nel corpo sia nell'anima; d'altronde, Fedro, come il giovane pitagorico, ambisce a τὰ βέλτιστα ἐπιτηδεύματα. Infine, anche Socrate, proprio come Pitagora, seleziona la temperanza – nella sua

<sup>108</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 42, 15-17: καὶ ἀγαθὸν τι ἔχει καὶ κακὸν ὁ τοῦ Λυσίου λόγος· ἀγαθὸν μὲν φαινόμενον (τὴν γὰρ συνθήκην τῶν ῥημάτων), κακὸν δὲ κεκρυμμένον (τὴν γὰρ ἀκόλαστον αὐτοῦ ἐπιθυμίαν) ἐδείκνυ; 43, 27 – 44, 1.

<sup>109</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 33, 25-26: Τὸ δὲ Τυφῶνος ὅτι ὁ θεὸς οὗτος ἐπάρχει τοῦ πλημμυλοῦς καὶ ἀτάκτου.

<sup>110</sup> Iambl., *Vit. Pit.* 8, 41, 1-10 K.: ἐφεξῆς δὲ ἔλεγε περὶ σωφροσύνης, φάσκων τὴν τῶν νεανίσκων ἡλικίαν πείραν τῆς φύσεως λαμβάνειν, καθ'ὸν καιρὸν ἀκμαζούσας ἔχουσι τὰς ἐπιθυμίας. Εἶτα προετρέπετο θεωρεῖν [ἄξιον], ὅτι μόνης τῶν ἀρετῶν ταύτης καὶ παιδὶ καὶ παρθένῳ καὶ γυναικὶ καὶ τῇ τῶν πρεσβυτέρων τάξει ἀντιποιεῖσθαι προσήκει, καὶ μάλιστα τοῖς νεωτέροις. Ἔτι δὲ μόνην αὐτὴν ἀποφαίνειν περιειληφέναι καὶ τὰ τοῦ σώματος ἀγαθὰ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς, διατηροῦσαν τὴν ὑγίαν καὶ τὴν τῶν βελτίστων ἐπιτηδευμάτων ἐπιθυμίαν.

<sup>111</sup> Cfr. *supra* § 2.1.4.

contestuale declinazione erotica – tra le virtù, in quanto particolarmente adatta a un giovane e in quanto necessariamente propedeutica a una condizione migliore: in una parola, l'etica anagogica ha preso il posto della sterile retorica.

Ermogene, inoltre, ha rimarcato che Socrate aveva apprezzato ed elogiato i vocaboli scelti dal retore: il commento in proposito di Ermia, il quale gioca di nuovo, contemporaneamente, sul doppio registro retorico e filosofico, rappresenta un'ulteriore prova della strategia ermeneutica messa in campo dai Neoplatonici.

«Inoltre, dicendo che [le parole] sono *chiare, forbite e ben tornite*, mostra che il discorso possiede una bellezza apparente e sensibile, non, certo, quella che sempre è, incorporea, pura e intellegibile. “Chiaro” indica ciò che è evidente e facile a cogliersi con la percezione sensibile; “forbito”, ciò che ha ricevuto una struttura determinata e che è stato ben circoscritto; “ben tornito”, ciò che è resistente e recalcitrante. Da queste considerazioni risulta, dunque, evidente che il discorso possiede quella medesima forma di bellezza che il sensibile e il materiale potrebbero avere, e che Lisia ignora la bellezza oscura, vale a dire, l'intellegibile e ciò che può essere afferrato dal solo intelletto, né conosce ciò che è privo di figura e di colore né ciò che è incorporeo e intangibile»<sup>112</sup>.

Il discorso di Lisia, trapuntato com'è di σχήματα retorici (ἐσχηματισμένον), è agli antipodi rispetto all'assenza di σχήματα dell'intellegibile (ἀσχημάτιστον), intesi non più, ovviamente, come figure retoriche, bensì come forme visibili. Ancora una volta, la parentela lessicale tra retorica e filosofia permette a Ermia di far entrare con il forcipe nella valutazione, a primo acchito stilistica, del discorso di Lisia le categorie ontologiche della filosofia, eclissando la significanza retorica del dialogo platonico: Lisia, maestro di σχήματα retorici, è incapace di cogliere ciò che è privo di σχήματα ontologici<sup>113</sup> e che, non a caso, è l'oggetto ineffabile dell'apofatismo neoplatonico.

---

<sup>112</sup> Herm., *In Phaedr.* 43, 27 – 44, 7: Διὰ δὲ τοῦ εἰπεῖν σαφῆ καὶ στρογγύλα καὶ ἀποτετορνευμένα δηλοῖ ὅτι φαινόμενον μὲν ἔχει κάλλος ὁ λόγος καὶ αἰσθητὸν, τὸ δὲ αἰεὶ ὄν καὶ ἀσώματον καὶ καθαρὸν τε καὶ νοητὸν οὐκ ἔχει. Τὸ μὲν οὖν σαφὲς τὸ φανερόν καὶ εὐληπτόν τῇ αἰσθήσει δηλοῖ, τὸ δὲ στρογγύλον τὸ ἐσχηματισμένον καὶ περιγεγραμμένον, τὸ δὲ ἀποτετορνευμένον τὸ ἀντίτυπον καὶ σκληρόν. Δηλοῖ οὖν διὰ τούτων ὅτι, ὁ μὲν ἂν κάλλος ἔχοι [ἦ] τὸ αἰσθητὸν καὶ ἐνυλον, τοῦτο ἔχει ὁ λόγος, οὐκ οἶδε δὲ ὁ Λυσίας τὸ ἀσαφὲς κάλλος, τουτέστι τὸ νοητὸν καὶ νῶ μόνῳ ληπτὸν, οὐδὲ τὸ ἀσχημάτιστον καὶ ἀχρώματον οὐδὲ τὸ ἀσώματον καὶ ἀναφές.

<sup>113</sup> Ricordiamo le parole di Proclo, secondo cui la materia ricorda dio per la dissimile somiglianza (κατὰ τὴν ἀνόμοιον ὁμοιότητα) che intrattiene con esso: cfr. Procl., *TP.* 1, 12, p. 30, 18-20 S.-W.; *In Alc.* I 189, 15-17 W. et al. Allo stesso modo, potremmo dire, lo stile di Lisia ricorda l'intellegibile per la dissimile somiglianza che intrattiene con esso. Sul principio procliano, già siriano, cfr. SAFFREY – WESTERINK 1968, p. 144, n. 2.

Dunque, la presente analisi dell'approccio ermiano al *Fedro* per ciò che concerne questioni stilistico-retoriche ci permette di delineare una strategia ermeneutica precisa. Innanzitutto, Ermia si mostra conscio delle critiche rivolte contro questo dialogo sin dalla prima Età Imperiale, come i numerosi riscontri tematici e linguistici con le opere di Dionigi di Alicarnasso dimostrano senza tema di smentita. Del resto, egli doveva conoscere, più o meno approfonditamente, l'opera di Dionigi, in quanto quest'ultimo godette di grande autorevolezza in Età Tardoantica, quando lo studio della retorica rappresentava un prerequisito essenziale per lo studio della filosofia. Gli erano, perciò, altresì noti i manuali del *Corpus Rhetoricum* e, in particolare, i trattati di Ermogene di Tarso – a cui il suo maestro, Siriano, avrebbe dedicato dei commentari, così come avevano fatto molti altri intellettuali platonici prima di lui – ed era, pertanto, a conoscenza dell'uso, in taluni casi paradigmatico, che del *Fedro* si faceva nelle scuole di retorica<sup>114</sup>. Tuttavia, passato dalla scuola di retorica a quella di filosofia, egli aveva appreso la lezione di Giamblico e, in particolare, lo σκοπός del *Fedro*: la bellezza in tutte le sue forme. Egli si era, quindi, reso conto che i retori gli avevano impartito un insegnamento parziale, se non completamente fuorviante, e che essi passavano il loro tempo a occuparsi di una forma soltanto della bellezza, quella ἐν τοῖς λόγοις, una delle varie espressioni della bellezza fenomenica – di cui essi avevano addirittura fatto lo σκοπός del dialogo. Questa rivelazione porta Ermia a rileggere con lenti nuove il medesimo dialogo e a correggerne le vuote analisi retoriche. In particolare, diventa evidente ai suoi occhi il parallelismo onto-stilistico che pervade e regola la scrittura platonica<sup>115</sup>, sicché per la descrizione di realtà elevate è impiegato uno stile elevato, così come per la descrizione di realtà composte e disordinate è impiegato uno stile ditirambico, mimetico del dominio di cui Ditirambo è signore assieme alle Ninfe. Il discorso di Lisia non è più, come insegnavano i retori, un esempio di prosa semplice e piana, bensì un discorso corruttore e catagogico, estrinsecantesi – coerentemente – in parole vuote ed empie:

---

<sup>114</sup> Sull'inclusione di Platone, poi, nel genere "panegirico" da parte di Ermogene cfr. SLUITER 2000, p. 196.

<sup>115</sup> MOTTA 2018, p. 163 enfatizza, infatti, come sia precisamente il linguaggio platonico a distinguere Platone da Omero: posto che entrambi, ispirati dal dio, esprimono le medesime verità, è soltanto il linguaggio, latore di esse, a mutare.

### 2.2.2. La retorica nel Commento al Fedro

«Ora, l'espressione *nella mano sinistra* mostra che tale retorica si rivolge alla parte peggiore dell'anima, intendo la parte soggetta a passioni, e non è propria della parte pura e somma dell'anima razionale, cioè l'intelletto, ma piuttosto delle parti sede dell'opinione e dell'immaginazione. L'espressione, invece, *sotto il mantello* [è usata] perché essa [*scil.* la retorica lisiana] si trova nell'oscurità ed è caduta lontano dalla luce della scienza; di cose opinabili, infatti, materiali e delle pochezze umane tale retorica si occupa»<sup>116</sup>.

Non soltanto, infatti, la disposizione degli argomenti è deprecabile per un difetto di consequenzialità logica, ma i contenuti stessi che essa disordinatamente propone sono disarmonici e perversi. Per contro, la *σεμνότης* platonica cela profondi significati filosofici: così, la volontà di Fedro di fare una passeggiata fuori dalle mura cittadine è, sì, espressa con un costrutto solenne, ma nella misura in cui riflette la nobile scelta del giovane di valicare le mura della dimensione sensibile per abbracciare la patria intellegibile. L'invocazione alle Muse, lungi dall'essere un inopportuno sfoggio poetico sul modello pindarico, rappresenta il modo appropriato di principiare un'impresa, propiziandosi l'aiuto delle divinità a quell'impresa appropriate.

L'abilità retorica di rilevanza filosofica, immortalata nel principio *τὴν ἐκ φιλοσοφίας ἐπιστήμην τῆ ῥητόρων συμμιῶσαι τέχνη*, risiede nella capacità di saper opportunamente e adeguatamente conformare la *λέξις* al *πρᾶγμα*, ossia, antropomorfizzando il *πρᾶγμα*, rispondere in maniera consona alla richiesta di dignità del *πρᾶγμα*. Secondo questa ricostruzione, è chiaro che, per i Platonici, la *λέξις*, benché conservi la propria dignità in quanto specchio della dignità degli enti significati, *ipso facto* perde, nondimeno, non poco del suo prestigio, almeno rispetto alle formulazioni retoriche. La circostanza, tuttavia, non è del tutto inedita: in effetti, anche nella concezione aristotelica il valore della *λέξις* è subordinato a un principio teorico di ordine superiore, quello dell'universalità, al punto che «si potrebbero mettere in versi gli scritti di Erodoto e nondimeno sarebbe sempre storia, con versi o senza versi»<sup>117</sup>. Il principio della contiguità, nella forma del parallelismo

---

<sup>116</sup> Herm., *In Phaedr.* 29, 3-9: Τὸ οὖν ἐν τῇ ἀριστερᾷ δηλοῖ ὅτι ἡ τοιαύτη ῥητορικὴ πρὸς τὸ χειρὸν τῆς ψυχῆς, λέγω δὴ τὸ παθητικόν, ἀποτείνεται, καὶ οὐκ ἔστι τοῦ καθαροῦ καὶ ἄκρου τῆς λογικῆς ψυχῆς, τουτέστι τοῦ νοῦ, ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ δοξαστικοῦ καὶ φανταστικοῦ. Τὸ δὲ ὑπὸ τῷ ἱματίῳ διὰ τὸ ἐν σκότῳ εἶναι καὶ ἐκπεπτωκέναι τοῦ φωτὸς τῆς ἐπιστήμης· περὶ γὰρ τὰ δοξαστὰ καὶ ἔνυλα καὶ τὰς ἀνθρωπικὰς φλυαρίας ἡ τοιαύτη ῥητορικὴ ἀναστρέφεται.

<sup>117</sup> Aristot., *Poet.* 1451b2-4.

onto-epistemico e onto-stilistico, in effetti, è pervasivo e arriva a sfiorare il parossismo quando Ermia lo individua persino nella postura assunta dai personaggi del dialogo, in una sorta di parallelismo onto-schematico<sup>118</sup>:

«Ascolta, però, stando in posizione distesa in quanto, in quel frangente, la sua attività è rivolta a oggetti molto vani, dacché è necessario adeguare agli argomenti anche il proprio portamento; ed è secondo questo principio, infatti, che al momento della palinodia pronuncerà i discorsi sull'amore ispirato e divino stando ritto in piedi e *con il capo scoperto*. Come, dunque, qui, dal momento che sta per adeguare la sua attività all'ascolto di parole assai vane, ascolta stando disteso, adattando anche il suo aspetto esteriore ai discorsi, allo stesso modo anche nel *Fedone* [è scritto] «*Socrate alzatosi a sedere sul letto*», dal momento che stava per esporre i discorsi sul filosofo»<sup>119</sup>.

In definitiva, per riprendere la tesi di Baltzly e Share, la cogente necessità sentita dal filosofo platonico non era quella, o, quantomeno, non era *solo* quella, di dimostrare che Platone – come un *gentlemen* d'Età Tardoantica<sup>120</sup> – fosse versatile in materia retorica, bensì che Platone fosse capace di servirsi della sua abilità retorica per conformarsi<sup>121</sup> alle realtà significate, siano esse “ditirambiche” ovvero sublimi. In questo modo, Platone è provato divino in tutti sensi, non più soltanto per il contenuto del pensiero, ma anche per l'εὐκαιρία della λέξις che lo ammantava, in opposizione alla formula ὁ τᾶλλα θεῖος Πλάτων con cui persino Longino riservava ad altro dall'afflato poetico la divinità dell'ἥρωος Platone<sup>122</sup>. È, infatti, l'assenza del divino nella retorica scolastica a cozzare contro la sensibilità neoplatonica, refrattaria a minuziose analisi libresche e senza dio:

<sup>118</sup> Cfr., del resto, PALUMBO 2019, p. 207, la quale, proprio commentando il luogo dell'Ilisso, scrive: «Il luogo in cui un discorso si tiene – ogni volta che lo si tiene – deve essere un luogo *adatto*, deve *assomigliare* all'argomento del discorso».

<sup>119</sup> Herm., *In Phaedr.* 35, 9-17: Κατακείμενος δὲ ἀκούει ὡς εἰς κοιλότερα τέως ἐνεργῶν· δεῖ γὰρ προσφόρως ταῖς ὑποθέσεις καὶ τὰ σχήματα ποιεῖσθαι· οὕτω γοῦν ἐν τῇ παλινοδία ὀρθὸς καὶ γυμνῇ τῇ κεφαλῇ τοὺς περὶ τοῦ ἐνθέου καὶ θείου ἔρωτος ποιήσεται λόγους· ὡς οὖν περὶ κοιλοτέρων μέλλων ἐνεργεῖν ἀκρόασιν λόγων, διὰ τοῦτο κατακείμενος ἀκούει, συνεξομοιῶν καὶ τὸ φαινόμενον σχῆμα τοῖς λόγοις· ὡς καὶ ἐν *Φαίδωνι*· «ὁ δὲ Σωκράτης ἀνακαθιζόμενος ἐκ τῆς κλίνης», ὅτε ἐμελλε τοὺς περὶ τοῦ φιλοσόφου λόγους διατιθέσθαι. Che questa esegesi sia un'antesignana del moderno approccio *word-deed interplay* dei più recenti commentatori di Platone? (L'espressione è di WERNER 2007, p. 123).

<sup>120</sup> Cfr. WATTS 2008, p. 7.

<sup>121</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 11, 11-12: οἰκείως πανταχοῦ τοῖς ὑποκειμένοις πράγμασι; 18-19: προσφόρως καὶ ὑψηλοῖς ἐχρήσατο λόγοις; 216, 13-14: ἀρμόδιος καὶ πρέπων ὁ ὑψηλὸς χαρακτήρ *et al.*

<sup>122</sup> Cfr. Ps. Long., *De subl.* 4, 4, 1 – 4, 6, 5 R.

### 2.2.2. La retorica nel *Commento* al Fedro

«ha detto *non al fine di parlare* perché i retori praticano la loro materia badando al discorso che si manifesta all'esterno a mezzo di parole, e per dire e fare cose gradite a uomini, piacevoli per uomini e degne d'elogio da parte di uomini: di contro, bisogna sapere che chi fa *cose gradite* agli uomini non fa *cose gradite agli dèi*, ma che, al contrario, chi fa *cose gradite agli dèi* fa altrettanto con gli uomini»<sup>123</sup>.

Dunque, il *Commento al Fedro*, se contestualizzato e immerso nella temperie culturale d'Età Tardoantica in cui dominava sovrana la retorica, emerge quale reazione filosofica, d'ascendenza giamblichea<sup>124</sup>, all'abbassamento retorico in cui era incorso il dialogo platonico<sup>125</sup>, permettendo a quest'ultimo di dischiudere ai giovani, aspiranti alla divinità, la sua salvifica *κεκρυμμένη θεωρία*<sup>126</sup>.

---

<sup>123</sup> Herm., *In Phaedr.* 264, 25 – 265, 1: Εἶπε δὲ ἦν οὐχ ἔνεκα τοῦ λέγειν, ἐπειδὴ οἱ ῥήτορες ἔνεκα τοῦ προφορικοῦ λόγου ἀσκοῦσι τὴν ῥητορικὴν καὶ τοῦ κεχαρισμένα καὶ ἡδέα καὶ ἐπαίνου ἄξια παρὰ τοῖς ἀνθρώποις λέγειν ἢ πράττειν· εἰδέναι δὲ δεῖ ὅτι ὁ κεχαρισμένα [παρὰ] τοῖς ἀνθρώποις πράττων οὐ κεχαρισμένα τοῖς θεοῖς ποιεῖ, ἀλλὰ καὶ ἀνάπαλιν ὁ κεχαρισμένα τοῖς θεοῖς πράττων καὶ τοῖς ἀνθρώποις πράττει.

<sup>124</sup> In effetti, potrebbe rimontare a Giamblico – pure autore di un Περὶ κρίσεως ἀρίστου λόγου (cfr. Syr., *In Id.* 9, 10-11) – l'enfasi sulla contiguità lessicale tra retorica e filosofia, nel tentativo di applicare categorie retoriche al di là del loro dominio. Si tratterebbe di un procedimento simile a quello applicato alla matematica, i cui “valori” pure furono da Giamblico trasposti ad altri ambiti, come quello etico, dacché misura, ordine, simmetria, perfezione etc. si dimostrano essere categorie applicabili anche al di fuori del dominio matematico: cfr. O'MEARA 1989, p. 76. L'analogia si interrompe, ovviamente, quando si riscontra che l'applicabilità di categorie a un nuovo dominio viene a detrimento dell'originario dominio d'appartenenza, com'è nel caso della retorica, ma non, certo, in quello della matematica.

<sup>125</sup> Cfr. SHEPPARD 1980, p. 205: «the rhetoricians' comments on Plato became absorbed into the all-containing framework of Neoplatonist exegesis». Rispetto alla formulazione di Sheppard, tuttavia, siamo inclini a dare una connotazione forte all'operazione di assorbimento neoplatonica, non priva di una componente polemica e reazionaria.

<sup>126</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 69, 2-3: ἐὰν δὲ τῆ κεκρυμμένη θεωρία ἐπόμεθα ἦν αἰνίττεται ὁ μῦθος, σωθησόμεθα.

2.3. *Omero, Stesicoro e Socrate: Ermia e Proclo su Fedro 243a3-b5.*

«Per quelli che commettono colpe nei confronti dei miti c'è un antico rito espiatorio, che Omero non conosceva, ma Stesicoro sì. Infatti, quando Stesicoro venne privato della vista per aver parlato male di Elena, non rimase ignaro della causa come Omero, ma, devoto alle Muse, capì quale era [...]. E come ebbe finito di comporre per intero quel carme che si chiama «palinodia», gli tornò immediatamente la vista. Io, dunque, sarò più sapiente dell'uno e dell'altro, almeno in questo. Prima che mi capiti qualcosa per aver diffamato Eros, cercherò di offrirgli la mia palinodia [...]»<sup>1</sup>.

Questo passo ha creato non pochi problemi agli interpreti neoplatonici del *Fedro*. Il paradigma del consenso e dell'armonia fra gli antichi sapienti, da un lato, rendeva imbarazzanti le parole di Socrate, nella misura in cui egli dichiarava esplicitamente di comportarsi in modo più saggio sia di Omero sia di Stesicoro, componendo una palinodia per rimediare al suo peccato (come non fece Omero) e prima di averne danno (come fu, invece, il caso di Stesicoro); dall'altro, queste parole rafforzavano il punto di vista di coloro secondo i quali Platone disprezzasse Omero e la sua poesia. Sono queste le ragioni per cui oggi ci sono rimaste ben due esegesi neoplatoniche al passo in questione, una di Ermia, l'altra dell'amico Proclo. In questo paragrafo analizzeremo l'interpretazione ermiana, confrontandola con quella procliana, compresa nella *Dissertazione VI alla Repubblica di Platone*: si tratta, precisamente, di *In Phaedr.* 80, 1 – 83, 31 e di *In Rep.* 1, 173, 1 – 177, 3. Se la somiglianza tra le due esegesi permette di ipotizzare che, nelle loro linee generali, esse costituissero un patrimonio comune dell'allegoresi neoplatonica, si vedrà, nondimeno, come alcune differenze possano testimoniare a favore di un *riuso funzionale* al προκειμένον particolare. Benché, inoltre, i due passi siano stati già analizzati con acume da Anne Sheppard, ci sembra che, su alcuni punti, l'analisi della studiosa possa giovare di un maggior approfondimento, alla luce di un nuovo apprezzamento del testo e del τέλος ermiani<sup>2</sup>.

Ermia fornisce due, opposte, interpretazioni del rapporto fra Omero, Stesicoro e Socrate.

---

<sup>1</sup> Plat., *Phaedr.* 243a3-b5.

<sup>2</sup> Cfr. SHEPPARD 1980, pp. 92-95.

La prima ἀνάπτυξις (*In Phaedr.* 81, 3-27) presenta Socrate quale esempio paradigmatico di colui che soppesa correttamente il valore (τὸ πρόσφορον μέτρον ἐπιβάλλειν) della bellezza sensibile e quello della bellezza intellegibile. In altre parole, Socrate rappresenta l'essere umano che si è, sì, ingannato sulla dignità della prima (primo discorso), ma che, dopo poco, per mezzo del processo anamnastico propiziato dalla filosofia, è rinsavito e ha saputo dare il giusto peso a entrambe (palinodia). Stesicoro, invece, rappresenta colui che, avendo preso la bellezza sensibile, significata da Elena, per la prima e vera bellezza, ne ha ricevuto un danno e, solo dopo, di nuovo in virtù del processo anamnastico, ha riacquisito la vista, vale a dire, ha realizzato il proprio errore. Infine, Omero è immagine di colui che, accecato dalla bellezza sensibile, persevera in essa (ἐν αὐτῷ ἀπομείνειν), ricevendone, inevitabilmente, un danno. Tuttavia, anche secondo questa interpretazione, la figura di Socrate sembrerebbe effettivamente superiore a quelle di Omero e Stesicoro, come indicherebbe a primo acchito il testo stesso di Platone. Ecco perché Ermia premette all'esegesi la seguente, fondamentale, dichiarazione:

«[...] Platone non mette in scena individui storicamente determinati né intende queste condizioni in riferimento agli uomini realmente esistiti per mostrare Stesicoro migliore di Omero e Socrate di entrambi: secondo questa chiave di lettura, infatti, pare quasi indicare con queste parole che Omero non comprese [il motivo della punizione] nemmeno dopo aver subito il danno, Stesicoro rimediò al danno subito solo dopo averlo compreso, mentre Socrate corse ai ripari prima ancora di subire alcun danno. In realtà, egli non fa riferimento a uomini determinati, bensì, semplicemente, in questo luogo egli ci presenta tre disposizioni generali»<sup>3</sup>.

Omero, Stesicoro e Socrate sono semplicemente delle immagini, svuotate di qualsiasi riferimento storico alle loro personalità: sono simboli di tre possibili disposizioni (ἔξεις) dell'anima rispetto alla bellezza, sensibile e intellegibile<sup>4</sup>. Παράδειγμα, εἰκὼν e ἔνδειγμα sono i termini impiegati da Ermia per designare il carattere puramente simbolico delle figure dei tre sapienti e val la pena enfatizzare

<sup>3</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 81, 3-9: πρόσωπα μὲν ἐνταῦθα ὁ Πλάτων οὐ προσποιεῖται, οὐδὲ τῶν ἀνδρῶν χάριν ταῦτα παραλαμβάνει ἵνα δείξῃ Στησίχορον μὲν Ὀμήρου βελτίονα, τὸν δὲ Σωκράτη ἀμφοτέρων· οὕτω γὰρ δοκεῖ δεικνύσθαι δι' ὧν Ὀμηρος μὲν οὐδὲ ἥσθετο βλαβεῖς, ὁ δὲ Στησίχορος αἰσθόμενος τῆς βλάβης ἰάσατο, ὁ δὲ Σωκράτης πρὶν βλαβῆναι ἰάσατο. Οὐ τῶν ἀνδρῶν οὖν χάριν ταῦτα παραλαμβάνει, ἀλλὰ τρεῖς ἔξεις ἀπλῶς ἐνταῦθα παραδίδωσι. Si tratta del medesimo ammonimento di Agost., *Ep.* 118, 3, 16: *remove personas hominum, atque ipsam disceptationem constitue.*

<sup>4</sup> Cfr. MORESCHINI 2009, p. 534, il quale parla di «tre atteggiamenti dell'uomo».



questo aspetto se, ancora recentemente, esso non è stato debitamente sottolineato<sup>5</sup>: «Socrate non vuol, certo, dimostrarsi superiore a Stesicoro e a Omero, ma si è semplicemente servito delle loro storie per chiarire le suddette disposizioni»<sup>6</sup>. A nostro avviso, in questa circostanza Ermia si serve sapientemente, facendone precetto metodologico, di un passo dell'*Apologia* – testo a lui, come abbiamo visto, ben noto<sup>7</sup> –, vale a dire, di *Ap.* 23a8-b4, laddove Socrate dichiara che il dio di Delfi si è servito del suo nome, facendo di lui un semplice esempio: προσκεχρηῆσθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος<sup>8</sup>. Insomma, Socrate si comporterebbe nei confronti degli uomini esattamente come il dio si è comportato nei suoi confronti; la manovra esegetica di Ermia, in questo modo, riesce a togliere dall'imbarazzo l'interprete del *Fedro*, il quale può sentirsi per di più legittimato nel suo intento dall'autorità stessa di Platone. Non è, d'altronde, da escludere che alle spalle di questa esegesi vi sia, più in generale, una considerazione plotiniana, secondo cui, a chi è dotato di una potenza troppo debole, l'esperienza diretta del male – in questo caso, potremmo dire, l'accecamiento – apporta una conoscenza più chiara del bene, al quale, invece, altre anime pervengono con la scienza<sup>9</sup>. Al di là della valutazione della forza persuasiva dell'esegesi ermiana, bisogna di nuovo rimarcare, piuttosto, la necessità: il Platonico alessandrino è restio a porre su livelli assiologicamente diversi i tre grandi sapienti dell'Antichità.

Del resto, Ermia avverte che è possibile fornire anche una seconda esegesi (*In Phaedr.* 81, 27 – 82, 14), per cui l'ordine di dignità dei tre uomini (ἡ τάξις τῶν ἀνδρῶν) risulti invertito: in tal caso, bisogna ridiscutere il significato della cecità. Nella prima esegesi, la cecità rappresenta la punizione inflitta a chi ha commesso un errore di valutazione circa il reale valore della bellezza sensibile e di quella intellegibile, sicché, a seguito di un più o meno tempestivo ravvedimento, la vista è restaurata. Tuttavia, la cecità può anche significare il distacco dal sensibile – l'essere cieco al sensibile – e, di contro, la comunione spirituale con l'intellegibile,

<sup>5</sup> Cfr. MANOLEA 2014, p. 78: «In this analysis of Homer, Hermias once again follows Plato's *Republic* (as well as other texts), where Plato seems to have similarly disparaged Homer». Cfr., invece, SHEPPARD 1980, p. 92: «Plato is not attacking the persons of Homer and Stesichorus but demonstrating three types of life».

<sup>6</sup> Herm., *In Phaedr.* 81, 22-24: Καὶ οὐ δήπου ἑαυτὸν βούλεται ὁ Σωκράτης καὶ Στησιχόρου καὶ Ὀμήρου ὑπέρτερον δεῖξαι, ἀλλὰ τῶν ἕξεων ἕνεκα τῶν εἰρημένων ταῖς ἱστορίας ταύταις ἀποκέχρηται.

<sup>7</sup> Cfr. *supra* § 2.1.3.

<sup>8</sup> Plat., *Ap.* 23a8-b1.

<sup>9</sup> Cfr. Plot., *Enn.* 4, 8, 6, 7, 15-18 H.-S.: Γνώσις γὰρ ἐναργεστέρα τὰγαθοῦ ἢ τοῦ κακοῦ πείρα οἷς ἡ δύναμις ἀσθενεστέρα, ἢ ὥστε ἐπιστήμη τὸ κακὸν πρὸ πείρας γινῶναι.

immateriale e invisibile. Il mitico poeta Tamiri è testimone di questa singolare condizione: le Muse, infatti, lo privarono della vista sensibile (ἡ αἰσθητὴ ὄψις), ma, in cambio, volsero il suo occhio all'intellegibile, all'essenza invisibile e alla vera bellezza. Da questo punto di vista, allora, Omero si trova nella condizione migliore, nella misura in cui non ha mai abbandonato la contemplazione dell'intellegibile, restando cieco al sensibile e rimanendo nell'armonia intellegibile e invisibile (ἐμμένειν τῇ νοητῇ καὶ ἀφανεῖ ἁρμονίᾳ). Stesicoro, invece, è colui che, dalla privilegiata condizione di contemplazione dell'intellegibile, è caduto nel sensibile, volgendo a esso lo sguardo. Infine, Socrate, indugiando a osservare il sensibile, dimostra di non essere ancora ispirato dal dio per la celebrazione della bellezza intellegibile: «e osserva che questa interpretazione è in accordo col fatto che Socrate, in ogni luogo, esalta i teologi, i poeti ispirati e Omero, desideroso di seguire il loro insegnamento»<sup>10</sup>.

A margine di questo resoconto, ci pare possibile avanzare la seguente interpretazione, la quale tiene conto del valore pedagogico dell'opera di commento: Omero è immagine della ἐπιστροφή, Stesicoro della πρόοδος ed entrambi sono immagini di Fedro. Il giovane si trova esattamente nella posizione di Stesicoro, nella misura in cui la sua anima è precipitata dalla contemplazione dell'intellegibile a quella del sensibile, dal quale egli è rimasto irretito. L'azione di Socrate nei suoi confronti si configura, allora, come un vero e proprio accecamento rispetto al sensibile, volta com'è a ricondurre Fedro all'armonia divina: insomma, Fedro è chiamato ad abbandonare la condizione stesicorea per abbracciare quella omerica, grazie all'aiuto di Socrate. In effetti, riproponendo qui di seguito il testo greco, è possibile osservare come il lessico ermiano, impiegato per descrivere le condizioni di Omero e Stesicoro, sia quello classico dell'ἐπιστροφή e della πρόοδος:

*In Phaedr.* 82, 1-4 (Omero/ἐπιστροφή): Δηλοῖ οὖν ὅτι Ὅμηρος μὲν τυφλὸς ἀπομείνας ἐνέμεινε τῇ νοητῇ καὶ ἀφανεῖ ἁρμονίᾳ καὶ ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ κάλλους καὶ ἔξω

<sup>10</sup> Herm., *In Phaedr.* 82, 11-13: Καὶ ὁρᾷς ὅτι σύμφωνος μὲν αὐτῇ ἡ ἐξήγησις τῷ πανταχοῦ Σωκράτει ἐξυμνοῦντι τοὺς θεολόγους καὶ τοὺς ἔνθους ποιητὰς καὶ Ὅμηρον, βουλομένῳ δὲ αὐτοῖς ἐπεσθαι. La frase ermiana fa eco a Procl., *TP.* 1, 5, p. 13, 18-20 S.-W.: «C'est donc partout [πανταχοῦ], pour le dire brièvement, qu'en conformité avec [ἐπομένως] les principes des théologiens Platon délivre son enseignement concernant les dieux». Per θεόλογοι Ermia intende, spesso, precisamente i poeti ispirati, nella misura in cui costoro hanno composto λόγοι sugli dèi: cfr., ad esempio, Herm., *In Phaedr.* 132, 20 – 133, 21. È, quindi, possibile tradurre «[...] i teologi, cioè i poeti ispirati e Omero», quest'ultimo nominato separatamente come rappresentante antonomastico dei teologi/poeti ispirati: cfr. LAMBERTON 1986. Del resto, con θεόλογος i Platonici intendevano, altresì, Orfeo e i Pitagorici.

προφαινομένου περιήχθη εἰς τὸ νοητὸν καὶ ἀφανὲς κάλλος καὶ ὁ νῶ μόνω ἐστὶ ληπτόν.

*In Phaedr.* 82, 4-7: (Stesicoro/πρόοδος): ὁ δὲ Στησίχορος ἐξ ἀρχῆς μὲν καὶ αὐτὸς ἐθεώρει τὸ νοητὸν κάλλος, ὕστερον δὲ ἐκεῖθεν καταβάς καὶ ἀποπεσὼν ἐκείνης τῆς θεωρίας θεωρεῖ τὸ αἰσθητὸν κάλλος.

Venendo, adesso, a Proclo, è necessario, innanzitutto, rilevare che il motivo centrale della *Dissertazione VI* del Diadoco ateniese risiede nella volontà di controbattere ai sostenitori della tesi per cui Platone fosse avverso a Omero, onde non sorprende che nell'introduzione alla dissertazione Proclo citi le lezioni del maestro Siriano Περὶ κοινωνίας τῶν δογμάτων di Platone e Omero<sup>11</sup>: all'interno di questo progetto rientra anche la discussione di *Fedro* 243a3-8<sup>12</sup>.

In effetti, inizia il commentatore prima di citare per esteso *Fedro* 243a3-8, alcuni hanno concluso che in quel passo del *Fedro* Platone stesse diffamando Omero, preferendogli Stesicoro<sup>13</sup>: ebbene, costoro sono in errore. Proclo spiega che la vicenda dell'accecamento è da intendersi in maniera letterale solo nel caso di Stesicoro, il quale davvero compose un secondo canto per rimediare agli errori del primo: l'Imerese, infatti, non aveva compreso che le vicende di Elena rappresentano un μῦθος, *ipso facto* da interpretare allegoricamente, e non un resoconto storico (λόγος)<sup>14</sup>. Nel caso di Omero, invece, le cose stanno ben diversamente: la storia del suo accecamento è stata forgiata da quegli uomini che erano soliti trasmettere simbolicamente profondi contenuti di pensiero. Costoro hanno inventato il mito della cecità di Omero per significare simbolicamente che il poeta si era distaccato dalla bellezza e dall'armonia sensibili per giungere con l'intelletto all'invisibile armonia intellegibile e alla vera bellezza, agendo secondo una condizione dell'anima diversa e più perfetta<sup>15</sup>. Omero ha, del resto, riprodotto la sua condizione

<sup>11</sup> Cfr. Procl., *In Rep.* 1, 71, 2-8 K.

<sup>12</sup> Cfr. SHEPPARD 1980, p. 92; BRISSON 2004, pp. 100-105.

<sup>13</sup> Cfr. Procl., *In Rep.* 1, 173, 9-11 K: ἴσως γὰρ ἄν τινες καὶ σφόδρα τὸν Πλάτωνα φαῖεν τὴν Ὀμήρου δόξαν ἀφανίζειν καὶ ἐκ τῶν ἐν τῷ *Φαίδρω* περὶ τῆς παλινφθίας εἰρημένων.

<sup>14</sup> Cfr. Procl., *In Rep.* 1, 173, 26 – 174, 4 K.: Στησίχορος μὲν ὁ Ἱμεραῖος πάντα τὸν περὶ τῆς Ἑλένης μῦθον ὡς λόγον ὄντα καὶ γεγονότων μόνον πραγμάτων ἀφήγησιν παραδεξάμενος καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον τὴν περὶ αὐτοῦ ποίησιν διαθεῖς εἰκότως καὶ δίκης τυχεῖν καὶ διὰ τὴν ἐκ τῆς μουσικῆς ὠφέλειαν ἐπιγνώσασθαι τὴν ἑαυτοῦ πλημμέλειαν λέγεται. Cfr. SHEPPARD 1980, p. 92; LAMBERTON 1986, p. 196. Questa differenza tra μῦθος e λόγος è un'allusione a Plat., *Gorg.* 523a1-3.

<sup>15</sup> Cfr. Procl., *In Rep.* 1, 174, 4-11 K.: Ὀμηρος δὲ κατ' ἄλλην οἶμαι καὶ τελεωτέραν τῆς ψυχῆς ἔξιν ἀποστάς μὲν τῶν ἐν αἰσθήσει φερομένων καλῶν καὶ τῆς φαινομένης ἀπάσης ἁρμονίας τὴν ἑαυτοῦ νόησιν ὑπεριδρύσας, εἰς δὲ

nella figura del cantore Demodoco, al quale le Muse hanno, sì, sottratto la vista, ma hanno donato, in compenso, un canto perfetto: Demodoco è, dunque, paradigma della sua vita ispirata dagli dèi, lui che, allontanato dal sensibile, ha ornato le sue creazioni con una varietà di pensieri intellettivi e misterici sugli dèi<sup>16</sup>. Simile rivestimento mitico ha ricevuto anche la vicenda di Orfeo, del quale pure si dice che fu fatto a pezzi; in realtà, in questo modo si rivela simbolicamente il fatto che la sapienza del poeta-teologo non poté essere colta dagli uomini nella sua interezza, ma soltanto in frammenti<sup>17</sup>. Dunque, Omero è detto cieco perché, avendo abbandonato la bellezza fenomenica e raccontato la guerra delle anime sulla Terra, si è elevato alla contemplazione intellettuale della bellezza. La lotta delle anime si combatte per la bellezza sensibile, e, solo quando le anime più intellettive avranno avuto la meglio sulle forme di vita più irrazionali – dieci anni secondo Omero, mille secondo Socrate, ma poco importa<sup>18</sup> –, esse potranno fare ritorno alla loro vera dimora, l'intelligibile. Ora, nella misura in cui Omero ha in questo modo sprezzato il sensibile, i creatori di miti hanno forgiato la storia della sua cecità, simbolizzando la bellezza sensibile, opera della creazione demiurgica e campo di battaglia dell'anime, nella persona di Elena e inventando la storia dell'accecamento di Omero per volere dell'eroina<sup>19</sup>: Elena, detto altrimenti, rappresenta la bellezza sensibile che ha indotto le anime a lasciare l'intelligibile per ingaggiare una furiosa

---

τὴν ἀφανῆ καὶ ὄντως οὖσαν ἁρμονίαν ἀνατείνας τὸν τῆς ψυχῆς νοῦν καὶ περιαχθεὶς εἰς τὸ ἀληθινὸν κάλλος ὑπὸ τῶν τὰ τοιαῦτα διαμυθολογεῖν εἰωθότων ἀφαιρεθῆναι τῶν ὀμμάτων εἰρηται καὶ τοιοῦτόν τι παθεῖν.

<sup>16</sup> Cfr. Procl., *In Rep.* 1, 174, 11-21 K.: καὶ αὐτὸς τὸν Δημόδοκον τὸν παρὰ τοῖς Φαίαιξιν ᾠδὸν πεπονηθέναι φησίν, ὃν ὁ θεὸς ὁ τῆς μουσικῆς χορηγὸς ὀφθαλμῶν μὲν ἄμερσε, δίδου δ' ἠδέϊαν ἀοιδίην καὶ γὰρ τοῦτον ἄντικρυς τῆς ἐνθεαστικῆς αὐτοῦ ζωῆς παράδειγμα προεστήσατο, καὶ διὰ τοῦτο τῆς μὲν ἐμφανοῦς ἀπάσης αὐτὸν ἁρμονίας καὶ τοῦ κάλλους διὰ τὴν ἐκ τῆς Μούσης κατακωχὴν ἐξηρησθαι λέγει, τοῖς δὲ νοεροῖς περὶ θεῶν καὶ μυστικοῖς διανοήμασιν τὰς ἑαυτοῦ διαποικίλλειν ἐνεργείας.

<sup>17</sup> Cfr. Procl., *In Rep.* 1, 174, 23-27 K.: σπαραχθεὶς γὰρ καὶ μερισθεὶς παντοίως τὸν τῆδε βίον ἀπολιπεῖν, ἐπειδὴ μεριστῶς οἶμαι καὶ διηρημένως αὐτοῦ μετέσχον οἱ τότε τῆς μουσικῆς καὶ ὅλην ἅμα καὶ παντελῆ τὴν ἐπιστήμην οὐ δεδύνηται δέξασθαι. Cfr. LAMBERTON 1986, p. 196: «The ancient lives of the poets, then, are myth structures like their poems. Proclus would seem to be among the first to point this out».

<sup>18</sup> Cfr. Procl., *In Rep.* 1, 175, 23 K.: διαφέρει δὲ οὐδὲν οὕτως ἢ ἐκείνως λέγειν.

<sup>19</sup> Cfr. Procl., *In Rep.* 1, 175, 12-23 K.: Τὸν τοίνυν ὑπεριδόντα μὲν τοῦ ὄρατοῦ κάλλους, φρονήσει δὲ καὶ νοεῶν ζωῆ τὴν οἰκείαν ἐνεργείαν ἐπιτρέψαντά φασιν οἱ τραγικώτεροι τῶν μύθων καὶ αὐτῶν ἀφαιρεθῆναι τῶν ὀμμάτων διὰ τὴν τῆς Ἑλένης κακηνόριαν· ἅπαν γὰρ οἶμαι τὸ περὶ τὴν γένεσιν κάλλος ἐκ τῆς δημιουργίας ὑποστῆναι διὰ τῆς Ἑλένης οἱ μῦθοι σημαίνειν ἐθέλουσιν, περὶ δὲ καὶ τῶν ψυχῶν πόλεμος τὸν αἰεὶ χρόνον συγκεκρικρότητα, μέχρις ἂν αἱ νοερώτεροι τῶν ἀλογωτέρων εἰδῶν τῆς ζωῆς κρατήσασαι περιαχθῶσιν ἐντεῦθεν εἰς ἐκείνον τὸν τόπον, ἀφ' οὗ τὴν ἀρχὴν ὠρμήθησαν. Τὴν δὲ περίοδον ἄρα ταύτην ὁ μὲν τις δεκάτη προσείρηκεν, ὁ δὲ μυριάτη· διαφέρει δὲ οὐδὲν οὕτως ἢ ἐκείνως λέγειν. Sulla leggenda di Elena e sui suoi legami col Pitagorismo cfr. DETIENNE 1957, secondo cui è lecito parlare di una «conquête d'Hélène par le pythagorisme». A parere dello studioso, inoltre, il trio Omero, Stesicoro, Elena era profondamente legato al Pitagorismo più antico, al punto che, secondo una tradizione pitagorica, Stesicoro non sarebbe stato altro che la reincarnazione dell'anima di Omero.

lotta per essa<sup>20</sup>. In realtà, quindi, Omero, al contrario di Stesicoro, non aveva alcun bisogno di scrivere una palinodia<sup>21</sup>: i due poeti condividono soltanto l'aspetto esteriore del mito (la cecità), ma non hanno affatto vissuto la stessa vicenda. Così, il Socrate del *Fedro* li accomuna soltanto perché egli considera il significato letterale delle loro storie (τῶ φαινομένῳ χρώμενος). In questo modo, come Omero ha commesso un errore nell'occuparsi del sensibile, allo stesso modo anche Socrate ha commesso il medesimo errore col suo primo discorso: in entrambi i casi, si tratta di un errore non grave e persino difficile da distinguere. Proprio come afferma più volte Ermia, l'errore commesso da Socrate col suo primo discorso si riduce al fatto di aver abbandonato, seppur momentaneamente, le sue attività prime e di non aver celebrato, ancora, l'amore anagogico<sup>22</sup>.

L'affinità tra l'esegesi procliana e quella ermiana – soprattutto la seconda ἀνάπτυξις ermiana – è patente. È, innanzitutto, lampante l'intento apologetico delle interpretazioni di ambo i filosofi, in nome di una συμφωνία fra gli antichi sapienti: Orfeo, Omero, Stesicoro, Platone e gli altri teologi e poeti ispirati. In secondo luogo, il tema della cecità al sensibile è trattato in modo assai simile, al punto che alcune espressioni risultano pressoché identiche. È questo il caso, ad esempio, dell'armonia di cui sarebbe partecipe Omero, la quale è qualificata da Ermia con gli aggettivi ἀφανής e νοητή, mentre da Proclo ancora con l'aggettivo ἀφανής e la perifrasi ὄντως οὔσα, in tutto equivalente al νοητή ermiano. E come Ermia afferma che Omero è stato portato lontano (περιήχθη) dalla bellezza sensibile (αἰσθητὸν κάλλος), così Proclo ripete che Omero, allontanatosi dalle molteplici cose belle presenti nella dimensione sensibile (τὰ ἐν αἰσθήσει φερομένα καλά), si è portato (περιαχθείς) alla vera bellezza. Del resto, la formulazione analitica di Proclo

<sup>20</sup> Ciò non toglie che Proclo riconosca anche, più realisticamente, nella Guerra di Troia ἡ περὶ τῶν δικαίων παρὰ τοῖς ἀνθρώποις στάσις: cfr. Procl., *In Alc. I* 273, 2-6 W. Sull'interpretazione allegorica di Proclo della Guerra di Troia cfr. LAMBERTON 1986, pp. 199-221.

<sup>21</sup> Cfr. Procl., *In Rep. I*, 176, 11-13 K.: οὐδὲ Ὀμήρῳ παλινωδίας ἔδει πρὸς τὸ θεῖον ἐπιστρέψαντι κάλλος, ἀλλὰ Στησιχόρῳ πέρα τοῦ μέτρου τὸν περὶ τῆς Ἑλένης μῦθον φιλοφρονησαμένῳ.

<sup>22</sup> Cfr. Procl., *In Rep. I*, 176, 21 – 177, 1 K.: ὡσπερ οὖν αὐτὸς ὡς λοιδορήσας τὸν ὑβριστὴν ἔρωτα καὶ ὄν οἱ θεοὶ πνιγμὸν ἔρωτος ἀληθοῦς προσειρήκασιν ἡμαρτηκέναι λέγει, καθ' ὅσον ἀντὶ τῆς τοῦ θεοῦ καὶ ἀναγωγῆς τῶν ψυχῶν ἔρωτος θεωρίας περὶ τὸ ἔσχατον αὐτοῦ καὶ ἔνυλον εἰδωλον ἐστράφη, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ Ὀμηρον περὶ τὴν Ἑλένην ἀμαρτεῖν ἂν λέγοι, καθ' ὅσον τὸν τῆς ψυχῆς νοῦν εἰς τὴν θέαν τοῦ ἐμφανοῦς κάλλους κατήγαγεν ἀμάρτημα γὰρ ἐστὶν ψυχῆς ἢ τῶν ἐσχάτων κατανόησις ὡς πρὸς τὴν ἄχραντον καὶ τελείαν τῶν ὄντως ὄντων περιωπὴν. Evidentemente, però, secondo Ermia, il primo discorso di Socrate non era una celebrazione dell'amore intemperante, bensì, esattamente all'opposto, dell'amore temperante. Cfr. Herm., *In Phaedr.* 79, 25-30, che si apre significativamente con la domanda: ὁ μὲν γὰρ Λυσίας μεμολύνθῃ καὶ διὰ τὴν προαίρεσιν, ὁ δὲ Σωκράτης πῶς; Socrate, agli occhi di Ermia, si comporta *come se* si fosse macchiato (ὡς μολυνθείς), pur non avendo, di fatti, commesso un vero peccato di empietà.

ἀνατείνειν τὸν τῆς ψυχῆς νοῦν – «extending the intellect of his soul into (the invisible and truly existing harmony)» – rappresenta lo scioglimento di quella, sintetica, di Ermia ἐμμένειν τῇ νοητῇ καὶ ἀφανεῖ ἁρμονίᾳ: è l'intelletto di Omero a essere pervenuto alla perfezione intellegibile. Corrisponde anche, seppur parzialmente, come vedremo, l'identificazione di Elena con la bellezza sensibile: in maniera, ancora una volta, analitica Proclo – ἅπαν γὰρ οἶμαι τὸ περὶ τὴν γένεσιν κάλλος ἐκ τῆς δημιουργίας ὑποστάν δια τῆς Ἑλένης οἱ μῦθοι σημαίνειν ἐθέλουσιν –, in maniera sintetica Ermia – τῷ αἰσθητῷ κάλλει (τοῦτο γὰρ δηλοῖ ἡ Ἑλένη). Sia secondo Ermia sia secondo Proclo, infine, Socrate ha fatto uso strumentale delle storie circolanti sulla cecità di Omero, avendone sfruttato il significato letterale (*In Phaedr.*: τῶν ἔξεων ἕνεκα τῶν εἰρημένων ταῖς ἱστορίαις ταύταις ἀποκέχρηται; *In Rep.*: ἐν ἐκείνοις τῷ φαινομένῳ χρώμενος).

Tuttavia, è importante anche rilevare le differenze fra i due filosofi<sup>23</sup>. Proprio in questa stessa congiunzione, Ermia, come Proclo, parla della Guerra di Troia, offrendone la sua lettura allegorica. Troia rappresenta il luogo della generazione e della materia, in cui giungono le anime razionali (gli Elleni) per combattere contro le forme immanenti e le forme di vita inerenti al corpo (i Troiani) intorno alla bellezza sensibile (il fantasma di Elena): chi riuscirà a dominare la materia farà, infine, ritorno alla patria intellegibile (Ellade)<sup>24</sup>. Mentre, però, Proclo inserisce l'interpretazione della Guerra *nel corpo* della discussione più generale su Omero e la sua cecità, Ermia la pospone, presentandola come un'aggiunta potenzialmente utile alla discussione. Più precisamente, Ermia afferma che *anche* l'interpretazione (καὶ τὴν ἀνάπτυξιν) della Guerra di Troia può aiutare a chiarire la materia oggetto di discussione (τὰ προκείμενα). È precisamente su questo punto che prendiamo cautamente le distanze dall'analisi di Sheppard:

<sup>23</sup> Cfr. SHEPPARD 1980, p. 92.

<sup>24</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 82, 16 – 83, 13; come dirà Herm., *In Phaedr.* 224, 27 – 225, 2, questa è l'interpretazione dell'*Iliade* e dell'*Odissea* data da quanti θεωρητικώτερον δὲ ἐξηγησάμενοι i poemi omerici. Su questo tema cfr. LAMBERTON 1986, p. 200. Interpretare gli Elleni che giungono a Troia come le anime *razionali* e non, semplicemente, le anime *tout court* è un'anticipazione dell'esegesi ermiana al celeberrimo sintagma ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος di *Phaedr.* 245b5, su cui cfr. Herm., *In Phaedr.* 108, 4-14 e MENN 2012, pp. 56-57: προεῖπε δὲ αὐτὸς δεῖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως περὶ διαλεχθῆναι θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης, τουτέστι περὶ πάσης λογικῆς ψυχῆς: ὥστε περὶ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἐστὶν ὁ παρὼν λόγος. Καὶ γὰρ ἄλλως κυρίως ψυχὴν εἰώθασιν οἱ παλαιοὶ καλεῖν τὴν λογικὴν· τό τε γὰρ ὑπὲρ αὐτὴν νοῦν καλοῦσι, τό τε καταδεέστερον αὐτῆς οὐχ ἀπλῶς ψυχὴν, ἀλλ' ἄλογον ψυχὴν καὶ θνητὸν εἶδος ψυχῆς καὶ δεῦτερον ἴχνος ζωῆς καὶ ἄλογον ζωῆν, ἢ καὶ ἐμψυχίαν τοῦ πνεύματος καὶ περὶ τοῖς σώμασι ζωῆν καὶ τὰ τοιαῦτα· ἰδίως δὲ καὶ κυρίως ψυχὴν τὴν λογικὴν. Καὶ γὰρ τὸν κυρίως ἄνθρωπον τὴν λογικὴν ψυχὴν ἀποκαλεῖ. Συνελόντι οὖν φάναι, περὶ πάσης λογικῆς ψυχῆς ὁ λόγος.

«This allegory [*scil.* l'allegoria della Guerra di Troia] in Hermias is presumably intended to accompany his preferred interpretation of Homer and Stesichorus. Thus the Trojan War is about the struggle of souls in this world; Homer mistakenly sticks to that; Stesichorus in composing his palinode turned away from that and recognised that the real Helen, real beauty, lay elsewhere. On Hermias' rejected interpretation the Trojan War would have to be about the intelligible world; Homer would be describing that, while Stesichorus in his palinode would be turning away to describe the material world»<sup>25</sup>.

Nutriamo qualche dubbio sulla possibilità, suggerita, ci sembra, da Sheppard, di legare l'interpretazione ermiana della Guerra di Troia a *una* delle due ἀναπτύξεις precedentemente proposte; l'allegoria della Guerra di Troia ci appare, piuttosto, funzionale al chiarimento di *entrambe* le esegesi (τὰ προκείμενα). Per comprendere, allora, a pieno il ragionamento di Ermia, bisognerebbe tenere a mente due premesse fondamentali, in tutto neoplatoniche: i) Omero *non* ha parlato male di Elena<sup>26</sup>; ii) Elena rappresenta la bellezza intellegibile<sup>27</sup>. Forti di queste premesse, proviamo ad affrontare nuovamente le due esegesi.

Secondo la prima ἀνάπτυξις, Omero e Stesicoro non hanno parlato male (οὐ[κ] ἐδυσφήμησε)<sup>28</sup> di Elena, intesa, distortamente, come la bellezza sensibile (81, 9-10: τοῦτο γὰρ δηλοῖ ἡ Ἑλένη), onde essi sono stati privati della vista: da questa angolatura, evidentemente, la cecità esprime un valore negativo (βλάβη). Fin qui, Omero e Stesicoro si trovano nella stessa condizione, vale a dire, in una miserabile cecità, degna punizione per l'improvvido e sciagurato encomio della bellezza sensibile. Successivamente, però, Stesicoro, ravvedutosi, ritratta quanto detto, componendo la palinodia: e nella misura in cui riconosce, in questo modo, nella bellezza sensibile un semplice εἶδωλον e in Elena la vera bellezza intellegibile, egli riacquista la vista, contrariamente a Omero che, invece, non avendo ritrattato,

<sup>25</sup> SHEPPARD 1980, p. 93.

<sup>26</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 80, 28 – 81, 2: οὐ γὰρ δὴ αὐτόθεν κατανηφιούμεθα ὡς Ὅμηρος εἰς τὴν Ἑλένην ἐδυσφήμησε· τίς γὰρ ἄλλος οὕτως ἐπήνεσε τὴν Ἑλένην; Ἀρτέμιδι γὰρ χρυσηλακάτω εἰκνύσαν αὐτὴν καλεῖ καὶ Οὐ νέμεσις Τρῶας καὶ ἐνκνήμιδας Ἀχαιοὺς / τοιῆδ' ἀμφὶ γυναικὶ πολὺν χρόνον ἄλγεα πάσχειν.

<sup>27</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 82, 78-79: τῆς Ἑλένης τὸ νοητὸν κάλλος δηλοῦσης, “ἐλενόη” τις οὔσα, ἡ ἐφελκομένη εἰς αὐτὴν τὸν νοῦν. Che Proclo presenti Elena come la bellezza sensibile non pone alcun problema in assoluto, come spiega con grande chiarezza SHEPPARD 1980, p. 94: «Although Proclus here keeps Helen as αἰσθητὸν κάλλος only, at 153.26 ff. the Helen seized by Theseus and Pirithous is ἀφανὲς κάλλος. For a Neoplatonist sensible beauty is the image projected by intelligible beauty into the material world, so that in a sense the two beauties are one and the same».

<sup>28</sup> Secondo Ermia, infatti, Omero e Stesicoro hanno rivolto a Elena le stesse parole: τὰ αὐτὰ καὶ Στησίχορος εἰπὼν (Herm., *In Phaedr.* 80, 10).

permane in uno stato di cecità. È agevole comprendere, adesso, anche il caso di Socrate: questi, infatti, non ha parlato male (οὐ[κ] ἐδυσφήμησε) di Eros, inteso, distortamente, come l'amore temperante, onde sarebbe stato di lì a poco accecato: avendo, però, egli compreso il suo errore, ritratta, alla maniera di Stesicoro, e compone la palinodia in onore di Eros, correttamente inteso, questa volta, come l'amore sublimante.

In base alla seconda ἀνάπτυξις, invece, Omero e Stesicoro non hanno parlato male (οὐ[κ] ἐδυσφήμησε) di Elena, correttamente intesa, questa volta, come la bellezza intellegibile, onde essi sono stati privati della vista: in questo caso, la cecità esprime un valore positivo, nella misura in cui Omero e Stesicoro sono rimasti ciechi alla bellezza sensibile. Tuttavia, Stesicoro ha successivamente ritrattato, componendo la palinodia in onore di Elena, distortamente intesa come la bellezza sensibile, onde riottiene la vista: tuttavia, la restaurazione della vista rappresenta, stavolta, una punizione per la miopia intellettuale. Infine, Socrate, dalla sua, non è ancora cieco perché non si è ancora deciso a celebrare Eros sublimante, onde la sua vista non è altro che cecità all'intellegibile.

Alla luce di questa ricostruzione, potrebbe, forse, risultare più evidente la ragion d'essere della chiarificazione ermiana del significato della Guerra di Troia, implicante il chiarimento del significato della figura di Elena. In altre parole, non possiamo che dare ragione a Ermia quand'egli afferma che βέλτιον δὲ καὶ τὴν ἀνάπτυξιν τὴν κατὰ τὴν Ἑλένην καὶ τὸ Ἴλιον ἐκθέσθαι, nella misura in cui l'ἀνάπτυξις della Guerra di Troia e, soprattutto, della figura di Elena illumina davvero (82, 17-18: τι ... σαφές) le precedenti due esegesi sulla cecità di Omero, Stesicoro e Socrate (82, 28: εἰς τὰ προκείμενα), rendendo pienamente intellegibile il ragionamento dell'interprete. Pertanto, mentre Proclo, ponendo una duplice cecità, attribuisce l'una (x) a Omero e l'altra (y) a Stesicoro<sup>29</sup>, Ermia, pur ponendo una cecità dalla duplice polarità, attribuisce a entrambi i poeti prima la cecità di polarità negativa (x) e, successivamente, quella di polarità positiva (y). Omero è la figura di chi rimane immobile, esaltando la bellezza sensibile (x) ovvero quella intellegibile (y), mentre Stesicoro è la figura di chi conosce un mutamento: la palinodia stesicorea, infatti, nell'uno caso, permette al poeta di passare da una

<sup>29</sup> Cfr. SHEPPARD 1980, p. 92: «He thus arrives at the desired conclusion, that Homer is better than Stesichorus, at the cost of interpreting Stesichorus' blindness *in one way* and Homer's *in another*» (il corsivo è nostro).



condizione negativa (x) a una positiva, mentre, nell'altro, trascina via il poeta da una condizione positiva (y) a una negativa. Posto che il Socrate del *Fedro* sta per pronunciare una palinodia e *ipso facto* sta per passare a una condizione diversa dalla precedente, Ermia, nell'impossibilità di presentare il cambiamento di Socrate come un passaggio da una condizione positiva a una negativa, non può che dichiarare più adatta (προσφουεστέρα καὶ οἰκειότερα) la prima ἀνάπτυξις, nella misura in cui, secondo la prima esegesi appunto, la palinodia ha consentito a Stesicoro di migliorare la propria condizione, abbandonando la cecità intellettuale per la compiuta visione dell'intelligibile: insomma, non ci sembra che sia stata, come ipotizzava Sheppard, una "obiezione" sollevata da un ignoto osservatore<sup>30</sup>, bensì una *necessità interna* al discorso del commentatore ad aver indotto a presentare come più consona a quanto detto nel *Fedro* (τὰ ἐνταῦτα ῥητά) la prima interpretazione proposta. Da questo punto di vista, non è rilevante, inoltre, che la ἔξις socratica sia presentata come superiore a quella di Stesicoro; ciò che distingue Socrate dall'Imerese, infatti, è semplicemente la *prontezza* del ravvedimento, non l'*oggetto per mezzo del quale* il ravvedimento si realizza, *scil.* la palinodia. Altrimenti detto, Ermia intende dimostrare che la palinodia di Socrate è salvifica proprio come quella di Stesicoro, sebbene, di fatto, Socrate non avesse ancora ricevuto alcuna punizione per il suo errore di giudizio<sup>31</sup>. In conclusione, mentre in Proclo l'esposizione dell'interpretazione allegorica della Guerra di Troia è funzionale alla dimostrazione della cecità di Omero rispetto al sensibile, in Ermia essa fornisce il codice per decifrare il significato delle precedenti esegesi.

Inoltre, non sarà vano far notare che le considerazioni ermiane sulla cecità di Omero e Stesicoro, il cui autentico significato è illuminato dall'interpretazione di Elena e della Guerra di Troia, richiamano in filigrana alcune, celeberrime proposizioni del plotiniano Περὶ τοῦ καλοῦ<sup>32</sup>. In questo trattato, Plotino presenta la privazione della vista sensibile (καταλιπεῖν ὄψιν ὀμμάτων), evidentemente rivolta allo splendore dei corpi, quale τρόπος, autentica μηχανή per contemplare la Bellezza in sé. Il filosofo egizio riconosce, infatti, proprio come il suo conterraneo, Ermia, il rapporto di causalità tra la consapevolezza intellettuale e la successiva

<sup>30</sup> Cfr. SHEPPARD 1980, pp. 94-95.

<sup>31</sup> Che sia il valore della palinodia il reale interesse di Ermia lo testimonia, come subito si vedrà, *In Phaedr.* 83, 14, in cui il commentatore afferma che l'esegesi offerta chiarisce precisamente ciò che Platone intendeva significare διὰ τῆς εἰς Ἑλένην παλινφάσις (l'enfasi è nostra).

<sup>32</sup> Cfr. Plot., *Enn.* 1, 6, [1] H.-S.

fuga dal sensibile: colui che *conosce* τὰ καλὰ *come* (γνόντα ὡς) immagini, tracce e ombre *fugge verso* (φεύγειν πρὸς) ciò di cui esse sono immagini, tracce e ombre, vale a dire, τὸ καλόν<sup>33</sup>: non confonde, in altre parole, Elena col suo fantasma. Secondo i due filosofi, è il nostro sguardo *critico* verso la bellezza sensibile a determinare la nostra salvezza. Riteniamo interessante, a questo proposito, far notare che sia Plotino che Ermia impieghino una struttura sintattica “gnoseologica”, per così dire: ὡς ἀληθινόν. Considerare – ecco l’atto gnoseologico – ὡς ἀληθινόν la bellezza sensibile è il sintomo funesto della miopia intellettuale, incapace di cogliere la sottesa relazione di immagine e modello che lega l’una all’altra la bellezza sensibile e la bellezza intellegibile. Plotino si serve del mito di Narciso, Ermia del mito di Omero e Stesicoro, per rappresentare con un’immagine l’esito disastroso a cui è destinato l’uomo affetto da siffatta miopia: «anch’egli cadrebbe – ma questa volta con l’Anima! – nella notte fonda e impenetrabile dell’Intelligenza, dove si troverà cieco nell’Ade, lì come qui circondato da ombre»<sup>34</sup>. Sia Plotino che Ermia si mostrano consapevoli della difficoltà del proposito, ben inteso. Odisseo, dice Plotino, con sforzo si decise ad abbandonare Circe e Calipso, *nonostante il fatto che* (καίτοι) avesse sotto i suoi occhi – gli occhi sensibili, evidentemente – infiniti piaceri di corpi sensibili<sup>35</sup>; Ermia, come siamo per vedere, ammette, dalla sua, la necessità di allontanarsi dalla bellezza sensibile, *sebbene* (κἄν) quella intellegibile sia meno tangibile rispetto a essa. Una volta di più, le parole di Plotino intonano il medesimo ammonimento di Ermia: «bisogna distaccarsi da tutto e non guardare più, ma, per così dire, con gli occhi ben serrati, riattivare quell’altra vista, che tutti hanno, ma che in pochi usano, e ricorrere a essa»<sup>36</sup>. Insomma, entrambi i filosofi domandano la cecità.

A conferma della difficoltà di tale processo, aggiungiamo adesso che l’allegoria della Guerra di Troia è nelle *Note* di Ermia anche una dimostrazione della lotta che l’anima deve ingaggiare per guadagnarsi l’intellegibile. Il προκείμενον di Ermia non è più soltanto la σύγκρισις fra i tre sapienti, bensì anche

<sup>33</sup> Cfr. Plot., *Enn.* 1, 6 [1], 8, 1-8 H.-S.

<sup>34</sup> Plot., *Enn.* 1, 6 [1], 8, 13-16 H.-S.: τῆ δὲ ψυχῆ καταδύσεται εἰς σκοτεινὰ καὶ ἀτερπῆ τῷ νῶ βάθη, ἔνθα τυφλὸς ἐν Ἄιδου μένων καὶ ἐνταῦθα κάκει σκιαῖς συνέσται.

<sup>35</sup> Cfr. Plot., *Enn.* 1, 6 [1], 8, 17-20 H.-S.

<sup>36</sup> Plot., *Enn.* 1, 6 [1], 8, 24-27 H.-S.: ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἀφεῖναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ’οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείραι, ἦν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι (abbiamo leggermente modificato la traduzione di REALE 2008).

il processo anagogico che Fedro, come tutte le anime umane, è chiamato a compiere sul modello degli eroi omerici: il ritorno dell'anima di Fedro all'intelligibile presenta le medesime difficoltà e asprezze dell'ἐπάνοδος degli eroi iliadici.

«Possiamo, dunque, trarre, come ci eravamo proposti, una interpretazione conveniente anche di questi passi, intorno ai quali non è azzardato [sostenere] che Platone indichi, servendosi della palinodia a Elena, in accordo agli argomenti oggetto di discussione che non chi perde il suo tempo intorno alla bellezza sensibile e materiale e composta e fluente all'esterno si dedica alla bellezza che davvero è; è necessario, piuttosto, allontanarsi da queste forme particolari di amore e bellezza, nonostante il fatto che [la vera bellezza] sia spirituale e meno tangibile rispetto a quella sensibile, rivolgersi, al contrario, all'amore ispirato e anagogico e alla bellezza intelligibile e alla verità in sé, *qua dio, in ciò che è essere*, come dice nella palinodia»<sup>37</sup>.

Del resto, le divergenze tra le esegesi di Ermia e Proclo non si limitano all'uso dell'interpretazione allegorica della Guerra di Troia, ma si misurano anche in altri particolari. Se Proclo mette in connessione tra loro il decennio della Guerra di Troia con le migliaia di anni pronosticati da Socrate nel *Fedro*, Ermia richiama esplicitamente la profezia di Calcante, ma la lega non al pronostico socratico del *Fedro*, bensì a quello del profeta della *Repubblica*, giocando sul fatto che entrambi, Calcante e il misterioso personaggio del mito di Er, sono profeti<sup>38</sup>. Se Proclo afferma che Omero ha riprodotto la sua condizione di poeta cieco e, quindi, ispirato nella figura di Demodoco, facendone un paradigma, Ermia presenta autonomamente la figura di Tamiri che, pure, risulta assai più problematica quale possibile paradigma omerico. Omero, infatti, racconta nell'*Iliade* che il tracio Tamiri, essendosi vantato di essere più abile nel canto persino delle Muse, fu da queste privato non soltanto della vista, ma anche dell'arte del canto<sup>39</sup>; insomma, in

<sup>37</sup> Herm., *In Phaedr.* 83, 12-20: Ἔχομεν οὖν καὶ τούτων, ὡς ἐν τοῖς προκειμένοις, μετρίαν ἀνάπτυξιν, περὶ ὧν οὐκ ἀπεικός <...> ἐνδείκνυσθαι τὸν Πλάτωνα διὰ τῆς εἰς τὴν Ἑλένην παλινωδίας συμφώνως τοῖς προκειμένοις ὅτι οὐχ ὁ περὶ τὸ αἰσθητὸν καὶ ἔνυλον κάλλος διατρίβων καὶ τὸ ἐν συνθέσει καὶ ἔξω ῥέον περὶ τὸ ὄντως ὄν κάλλος διατρίβει, ἀλλὰ δεῖ τούτου μὲν ἀποστῆναι τοῦ ἔρωτος καὶ κάλλους, κἂν ψυχικὸν ἢ καὶ ἀυλότερον ὡς πρὸς τὸ αἰσθητὸν, περιάγειν δὲ ἑαυτὸν ἐπὶ τὸν ἐνθουσιαστικὸν καὶ ἀναγωγὸν ἔρωτα <καὶ> ἐπὶ τὸ νοητὸν κάλλος καὶ τὴν ἐν τῷ ὄντι αὐτὴν ἀλήθειαν τὴν ὡς θεὸν, ὡς φησιν ἐν τῇ παλινωδίᾳ.

<sup>38</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 83, 4-7: Ὡσπερ οὖν ἐν *Πολιτείᾳ* ὁ προφήτης προλέγει ταῖς ψυχαῖς [...], οὕτω καὶ ἐν τοῖς Ἑλλησιν ὁ Κάλλχος προλέγει κ.τ.λ. Si tratta di un aspetto sfuggito a Sheppard, la quale, notando che sia Proclo che Ermia pongono in parallelo il decennio omerico con le migliaia di anni pronosticati nei dialoghi platonici, conclude che «clearly this point, like the whole allegory of the Trojan War, was expounded by Syrianus» (SHEPPARD 1980, p. 94).

<sup>39</sup> Cfr. *Il.* 2, 594-600.

Omero la sorte di Tamiri rappresenta una punizione da parte delle Muse piuttosto che un premio<sup>40</sup>. È possibile che Ermia abbia scelto un passo dell'*Iliade* per corroborare una sua esegesi, al prezzo, però, di tradire allo stesso tempo il testo di Omero? La risposta è affermativa. Il Platónico, infatti, non ha scrupoli a servirsi di Omero piegandolo ai suoi fini esegetici, come dimostra un caso ancora più lampante, a cui abbiamo fatto fuggacemente riferimento. Per negare che Omero abbia mai sostenuto che Elena andò realmente a Troia con Alessandro, Ermia cita *Iliade* 5, 451-452 (*e intorno al fantasma gli Achei divini e i Troiani / gli uni agli altri sul petto colpivano le pelli di bue*), in cui, però, Omero non parla affatto del fantasma di Elena, bensì di un fantasma di Enea, creato da Apollo per salvare il giovane troiano dalla furia di Diomede<sup>41</sup>: sarà il caso, allora, di parlare di “nobili menzogne” per fini didattici?<sup>42</sup> Del resto, perché, avendo a disposizione la più realistica figura di Demodoco, Ermia ha preferito il più ambiguo Tamiri? La sostituzione è dovuta, forse, alla volontà di menzionare un poeta cieco proveniente dalla Tracia, la regione, vale a dire, di Orfeo, che, contrariamente a Proclo, Ermia non cita affatto? Inoltre, Proclo non contempla affatto la prima interpretazione di Ermia, la quale, anzi, da Ermia è giudicata, come si è visto, la più adatta al luogo platonico. Il Diadoco, in effetti, non fa riferimento a una differenza di ἔξις, simboleggiate da Omero, Stesicoro e Socrate, né a un ordine di dignità fra i tre sapienti. L'unica traccia di questa interpretazione si potrebbe rivenire solamente nel passo seguente:

«Now one must reply to this that Stesichorus of Himera, accepting the whole myth about Helen as a true account and simply a narrative of events that actually occurred, and having composed his poem about it in this mode, is rightly said both to have paid the penalty and by virtue of his musical skill to have recognized his error. Homer, on

<sup>40</sup> A questo proposito, molto interessanti sono le parole di Bowra, il quale, oltre a sottolineare il carattere punitivo della storia di Tamiri, presenta subito dopo proprio il caso di Demodoco. Ed esattamente come faceva Proclo, anche Bowra ipotizza che Omero possa avere modellato su se stesso la figura del cantore dei Feaci, salvo poi, giustamente, rilevare che il cantore Femio non è cieco e che non v'è alcuna ragione per non pensare che sia in quest'ultimo, anziché in Demodoco, che vada scorta la “personificazione” di Omero: cfr. BOWRA 1952, pp. 420-421.

<sup>41</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 82, 26-31.

<sup>42</sup> Eppure, il motivo del fantasma di Elena rappresenta il cuore pulsante dell'*Elena* di Euripide; possiamo, allora, ipotizzare che la preferenza accordata a una falsa citazione da Omero, piuttosto che una citazione appropriata da Euripide, tradisca lo sforzo dei Platonicici nel tentativo di mostrare ovunque la συμφωνία fra il teologo Omero e il divino Platone.

the other hand, I believe acted *according to another and more perfect condition of the soul [...]*»<sup>43</sup>.

Qui, in effetti, Proclo menziona una ἄλλη καὶ τελεωτέρα ἔξις dell'anima, secondo cui avrebbe agito Omero: anche in questo caso, tuttavia, né la ἔξις di Stesicoro è menzionata né, tantomeno, spiegata, né v'è alcun riferimento alla ἔξις di Socrate. Quel che più conta, poi, è che nella teoria ermiana delle ἔξεις Omero occupa la posizione peggiore, Stesicoro quella intermedia e Socrate quella migliore: in altre parole, la τελεωτέρα ἔξις, in Ermia, non è affatto quella di Omero, bensì quella di Socrate.

In conclusione, è possibile avanzare la seguente ricostruzione. *Fedro* 243a3-b5 deve essere stato, senz'altro, oggetto d'esegesi da parte di Siriano, nel corso delle sue letture sul dialogo platonico ad Atene ovvero all'interno del suo *Commento alla Repubblica*<sup>44</sup>. Non è possibile stabilire quali – e quante – esegesi egli abbia fornito al passo in questione, ma è indubbio che Proclo non le abbia riportate fedelmente. Pur ammettendo che la prima interpretazione ermiana non fosse funzionale al ragionamento procliano, resterebbero, comunque, da giustificare le differenze tra l'uso e il trattamento della storia della Guerra di Troia da parte di Ermia e Proclo: perché in Proclo è citato Demodoco e in Ermia Tamiri? Perché in Proclo Elena è simbolo della bellezza sensibile, mentre in Ermia della bellezza intellegibile? Perché in Proclo il parallelismo è fra Omero e Socrate, mentre in Ermia fra Calcante e il profeta della *Repubblica*? Se, del resto, la teoria delle ἔξεις appartiene a Siriano, per quale motivo Proclo si è limitato ad alludere soltanto a essa e, per di più, a una versione divergente da quella di Ermia? Si tratta di una questione di difficile risoluzione, tanto più che Siriano non è, con ogni probabilità, l'unica fonte di Proclo

<sup>43</sup> Procl., *In Rep.* 1, 173, 26 – 174, 5 K. (le traduzioni inglesi delle *Dissertazioni sulla Repubblica* di Proclo appartengono a LAMBERTON 2012): Ἀλλ'οὖν καὶ πρὸς ταῦτα λεκτέον, ὅτι Στησίχορος μὲν ὁ Ἱμεραῖος πάντα τὸν περὶ τῆς Ἑλένης μῦθον ὡς λόγον ὄντα καὶ γεγονότων μόνον πραγμάτων ἀφήγησιν παραδεξάμενος καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον τὴν περὶ αὐτοῦ ποιήσιν διαθεῖς εἰκότως καὶ δίκης τυχεῖν καὶ διὰ τὴν ἐκ τῆς μουσικῆς ὠφέλειαν ἐπιγῶναι τὴν ἑαυτοῦ πλημμέλειαν λέγεται, Ὅμηρος δὲ κατ'ἄλλην οἶμαι καὶ τελεωτέραν τῆς ψυχῆς ἔξιν [...] (il corsivo è nostro).

<sup>44</sup> Il forte interesse di Siriano nei confronti del testo omerico è testimoniato in maniera evidente da Proclo, il quale fa riferimento a un Λύσεις τῶν Ὀμηρικῶν προβλημάτων: cfr. Procl., *In Rep.* 1, 95, 30-31 K. Da Procl., *In Rep.* 1, 133, 5-18 K., poi, è possibile inferire l'esistenza di una monografia di Siriano Περὶ τῆς Ἡρας πρὸς τὸν Δία συνουσίας. Le fonti attestanti l'esistenza di un *Commento alla Repubblica* di Siriano sono raccolte in CARDULLO 1995, p. 40 e LUNA 2016.

in materia omerica<sup>45</sup>. A nostro avviso, è, comunque, possibile fornire una risposta a questi interrogativi se si ammette che un patrimonio comune nell'esegesi platonica sia stato sfruttato diversamente, in maniera funzionale agli obiettivi distinti dei due interpreti. Nel caso di Ermia, il cui obiettivo principale era esaltare la figura di Socrate senza intaccare quelle di Omero e Stesicoro, la teoria delle ἔξεις risultava particolarmente adatta, nella misura in cui spersonalizzava i tre sapienti, e, in aggiunta, dotava l'interprete dell'*exemplum* positivo della palinodia, quale strumento di passaggio da una condizione peggiore a una condizione migliore: la necessità della seconda ἀνάπτυξις, anzi, risiede precisamente nel fatto che, a onta della spersonalizzazione proclamata dalla prima, rimaneva, purtuttavia, imbarazzante presentare Stesicoro, e non Omero, come modello di Socrate. Soprattutto, posto l'interesse del commentatore per il processo anagogico di Fedro, era importante presentare anche la teoria della cecità al sensibile, nella misura in cui essa gli consentiva di presentare Stesicoro quale esempio di πρόοδος e Omero quale esempio di ἐπιστροφή. Allo stesso fine risultava funzionale anche l'interpretazione allegorica della Guerra di Troia, che non era più necessario presentare quale prova a favore della cecità di Omero, bensì come chiave di volta esegetica e, ancora una volta, come esempio di πρόοδος e ἐπιστροφή delle anime umane. Nel caso di Proclo, invece, la teoria delle ἔξεις non risultava pertinente ai suoi fini apologetici: benché fosse una teoria accettabile, non si rivelava particolarmente utile per l'obiettivo che egli si proponeva, vale a dire, dimostrare che Platone non fosse affatto un denigratore di Omero, ragion per cui, come nota Sheppard, «he need not concern himself, as Hermias does, with the significance of Socrates»<sup>46</sup>. Faceva, invece, al suo caso l'interpretazione simbolica della cecità di Omero, nella quale poteva anche includere *en passant* una variante della teoria delle ἔξεις, affermando che la cecità al sensibile di Omero rappresenta una ἔξις più perfetta: e qui era assai conveniente includere l'allegoria della Guerra di Troia, a riprova del disprezzo di Omero verso il sensibile, simboleggiato da Elena. Insomma, proprio perché l'interesse di Proclo era rivolto al rapporto fra Omero e Platone e non a quello fra Omero, Stesicoro e Socrate, egli non aveva alcun interesse a riproporre la strategia ermiana, finalizzata, invece, a giustificare la valenza

<sup>45</sup> In questo campo, di fondamentale importanza furono, ad esempio, gli Ὀμηρικὰ ζητήματα (*Quaestiones Homericae*) di Porfirio: cfr. LAMBERTON 1986.

<sup>46</sup> SHEPPARD 1980, p. 94.

positiva della palinodia socratica (prima ἀνάπτυξις), senza, però, mortificare la figura di Omero (seconda ἀνάπτυξις).

È, quindi, possibile supporre che Proclo, rispetto all'esegesi del *Fedro*, abbia ommesso la prima ἀνάπτυξις e ripreso la seconda, includendo in essa l'allegoria della Guerra di Troia; infine, avrà tentato di semplificare l'esegesi della Guerra per mezzo dell'identificazione di Elena con la bellezza sensibile, traendo dal *Fedro* stesso, piuttosto che dalla *Repubblica*, un parallelo con la profezia di Calcante e facendo di Demodoco un più degno *alter Homerus*. A proposito di quest'ultimo caso, seppur dubitativamente, è possibile avanzare la seguente ipotesi. Poiché Ermia aveva bisogno di un *exemplum* che gli permettesse di giustificare la polarità positiva della cecità, Tamiri si prestava allo scopo meglio di Demodoco, nella misura in cui quest'ultimo, in quanto pura creazione di Omero, non godeva esattamente di "autonomia mitica": Tamiri, al contrario, era un celebre poeta mitico, al pari di Orfeo, di cui Omero *ricorda*, non *forgia* egli stesso le vicende. Proclo, invece, intento com'era a dimostrare che Omero rappresentò se stesso nella sua stessa opera, ha visto in Demodoco, creatura omerica, una figura assai più adeguata di Tamiri, poeta del mito<sup>47</sup>.

In conclusione, grazie al raffronto tra due interpretazioni dello stesso passo platonico, abbiamo avuto la possibilità di misurare una volta di più in che modo il fine dell'esegeta influenzasse l'esegesi stessa: il rapporto fra tre sapienti dell'Antichità, il tema della bellezza e dell'elevazione spirituale del giovane, nel caso del *Commento al Fedro*, da un lato, e il tema dell'accordo fra Omero e Platone nell'ambito della ridefinizione della cosiddetta critica platonica alla poesia, nel caso della *Dissertazione alla Repubblica*, dall'altro, hanno orientato in maniera pervasiva le valutazioni degli esegeti in merito al medesimo luogo del dialogo platonico. Sheppard ritiene che, posta l'inconciliabile divergenza tra le interpretazioni di Ermia e Proclo<sup>48</sup>, sia impossibile attribuire tutte le esegesi a Siriano; pertanto, secondo l'autrice, Ermia, – «it is generally agreed that he was far

---

<sup>47</sup> Aggiungiamo un ulteriore particolare. Ermia, come abbiamo visto, pone l'uno accanto all'altro Calcante e il profeta della *Repubblica*, a Demodoco preferisce Tamiri, non cita, infine, Orfeo. Ebbene, ci sembra di poter rilevare a partire da questa sequenza una più stretta connessione con la *Repubblica* in Ermia che in Proclo, dacché il libro X della *Repubblica* non solo ci presenta la figura del profeta, ma menziona anche, e subito dopo Orfeo, l'anima del poeta Tamiri, la quale sceglie di reincarnarsi in un rossignolo: cfr. Plat., *Rep.* 620a3-9.

<sup>48</sup> Cfr. SHEPPARD 1980, p. 93.

less of an independent thinker than Proclus, his fellow-pupil»<sup>49</sup> –, riporta pedissequamente le esegesi di Siriano, mentre Proclo sottilmente le adatta e le sviluppa, piegandole ai suoi fini esegetici. Alla luce della nostra analisi, invece, ci sembra più cauto affermare che tutte le interpretazioni, sia quelle di Ermia che quelle di Proclo, possano essere di Siriano e della tradizione esegetica platonica; pertanto, le divergenze riscontrabili sono probabilmente dovute ai *προκειμένα* differenti, i quali hanno indotto i commentatori a declinare variamente un comune bagaglio dell'allegoresi platonica<sup>50</sup>.

#### 2.4. Ermia e la mitologia.

Tra il 560 e il 530 a. C. nei pressi del fiume Sagra fu combattuta una battaglia fra i Locresi e i Crotoniati. I Locresi, per antica tradizione, erano soliti lasciare sguarnita in battaglia una porzione del loro esercito: avendola consacrata agli eroi, non ritenevano necessario difenderla ulteriormente. Leonimo, generale dei Crotoniati, quando vide priva di difese una parte dell'esercito nemico, si risolse ad approfittarne, gettandosi all'attacco. Tuttavia, colpito da un nemico invisibile, rimediò una grave ferita che lo costrinse a ritirarsi. Si imbarcò, allora, alla volta di Delfi, per interrogare l'oracolo su una possibile cura. L'oracolo sentenziò: «chi ha inferto la ferita la guarirà anche». Leonimo, tuttavia, non conosceva l'identità del suo feritore e, così, si decise a interrogare nuovamente l'oracolo: fu solo allora che venne a sapere che la ferita era stata inferta da Achille. Fatta vela questa volta verso l'Isola Bianca, sacra ad Achille, Leonimo si mise a supplicare l'eroe, perché lo aiutasse. Così, durante la notte, apparvero in sogno al Crotoniate una folta schiera di eroi e Achille in persona. Da quest'ultimo ricevette la cura al suo male, dagli altri il seguente monito da diffondere: «nulla di ciò che fate sfugge agli dèi e agli eroi, o uomini!». Prima di destarsi, però, Leonimo fece ancora un altro incontro: Elena di

---

<sup>49</sup> SHEPPARD 1980, p. 93.

<sup>50</sup> Su questo punto, anche SHEPPARD 1980, p. 95 ammette: «Proclus is following Syrianus *who in his turn was following earlier tradition*» (il corsivo è nostro). Cfr. LAMBERTON 1986, p. 197: «There is an extraordinary continuity in the Neoplatonic exegesis of Homer. The same myths would seem to have been explained again and again in essentially the same manner, over a period of centuries». La stessa interpretazione allegorica della Guerra di Troia «appears to belong to the same stratum of Neoplatonic allegory as the comprehensive frame allegory formulated in Porphyry's explanation of the cave of the nymphs» (LAMBERTON 1986, p. 200). Anche in questo caso, pertanto, ci sembra di dover concordare con MORESCHINI 2009, p. 520, secondo cui «là dove la *Quellenforschung* di antica memoria non ci presenta un accordo tra Ermia e Proclo, abbiamo a che fare con Ermia, non con Siriano»; *contra* MANOLEA 2004, pp. 155-156, la quale, pur senza comparare dettagliatamente il testo di Ermia (Siriano, per la studiosa) e quello di Proclo, attribuisce l'allegoresi del presente passo indubabilmente a Siriano.



Troia, l'eroina, aveva un messaggio per lui. Leonimo avrebbe dovuto avvertire Stesicoro che, semmai avesse voluto la sua vista indietro, egli avrebbe dovuto cantare una palinodia in suo onore: «anche Omero, proprio per aver parlato anche lui male di me, ha perduto la sua vista». Quando Stesicoro venne a sapere da Leonimo dell'ira dell'eroina, non perse tempo e compose il canto: e fu così che tornò a vedere.

È in questi termini, a un dipresso, che Ermia riferisce la leggenda di Leonimo di Crotona in *In Phaedr.* 80, 11-27<sup>1</sup>. Il motivo per il quale ci è sembrato opportuno ricordarla in questo paragrafo risiede nel commento, o meglio, nella domanda che Ermia si pone, immediatamente dopo aver riportato la storia di Leonimo, in riferimento alla battuta di Socrate su Omero e Stesicoro: «Ma che cosa vuole significare Platone con ciò?»<sup>2</sup>.

L'interrogativa ermiana ci è apparsa interessante, nella misura in cui essa sembra figlia della medesima incertezza provata dal generale crotoniate al momento del primo, ambiguo responso oracolare; e come Leonimo si è visto costretto a interrogare nuovamente (ἐπανείρεσθαι) l'oracolo per ottenere una risposta soddisfacente, così l'interprete platonico si vede costretto a interrogare nuovamente il testo di Platone per comprenderne il significato profondo. La significanza di tale parallelo è rinvigorita da una circostanza tutt'altro che trascurabile: Leonimo interroga l'oracolo di *Apollo*. Come si è accennato<sup>3</sup>, le biografie platoniche d'Età Tardoantica sono invariabilmente trapuntate di accenni, più o meno velati, allo stretto legame intercorrente fra Platone e Apollo e, com'è noto, antica è la tradizione che fa di Platone persino il figlio del dio di Delfi. La nostra lettura sarebbe, del resto, in armonia con l'immagine di Platone forgiata in Età Tardoantica dalla diffusione e lo studio degli *Oracoli Caldaici*, il Nuovo Testamento dei Platonici tardoantichi<sup>4</sup>. In effetti, Giuliano il Filosofo, all'atto di nascita di suo figlio,

<sup>1</sup> Sulle vicende di Leonimo, certamente legate a un *milieu* pitagorico, cfr. BURKERT 1972, pp. 152-154. Secondo Paus., 3, 19, 11, 1 – 20, 1, 1, la ferita fu inferta a Leonimo da Aiace Oileo, accorso in soccorso dei Locresi: Leonimo, sull'Isola Bianca, avrebbe poi ottenuto da Aiace la cura e da Elena, sposa di Achille, il messaggio per Stesicoro. Cfr. Conon., *FGrHist* 26F1§18; Tert., *An.* 46, 9. Sulla Battaglia di Sagra cfr. CASTELNUOVO 1995.

<sup>2</sup> Herm., *In Phaedr.* 80, 27: Τί οὖν βούλεται ὁ Πλάτων διὰ τούτων σημαίνειν;

<sup>3</sup> Cfr. *supra* § 2.1.3.

<sup>4</sup> L'immagine è di ATHANASSIADI 2007, p. 276. L'autrice ha proposto, altresì, un interessante parallelo tra gli *Oracoli* e il Corano: cfr. ATHANASSIADI 1999b; ATHANASSIADI 2005. In entrambi i contributi, inoltre, è sostenuta in maniera persuasiva, seppur cauta, la tesi secondo cui fu proprio la presenza nel Tempio di Bel ad Apamea del testo autentico degli *Oracoli* ad attirare nella città Amelio e, successivamente, Giamblico. Il tempio di Apamea, probabilmente in ragione della sua riconosciuta importanza quale simbolo del paganesimo, sarà poi distrutto dal

#### 2.4. Ermia e la mitologia

Giuliano il Teurgo, pregò perché un'anima di arcangelo discendesse nel corpo del figlio, di modo che questi potesse comunicare direttamente con gli dèi, i quali occupano la *τάξις* appena superiore a quella degli arcangeli<sup>5</sup>:

«Through the rites of the hieratic art, the father succeeded in putting his son into direct contact with the gods, including Plato himself, who was looked upon as a god, living in the company of Apollo and Hermes. The son even attained the epoptic state of a face-to-face vision of Plato, with whom he could converse freely and ask questions as directed by his father»<sup>6</sup>.

Questa concezione, che conobbe immensa fortuna, determinò una rilettura in chiave oracolare di Platone e dei suoi scritti, i quali, da quel momento in poi, sarebbero stati interpretati alla stregua di un testo sacro, depositario di una verità teologica rivelata<sup>7</sup>:

«[...] l'entrée des *Oracles Chaldaïques* comme autorité théologique a offert aux néoplatoniciens une manière nouvelle de regarder et de lire le texte de Platon. Car, puisque les Oracles étaient platoniciens, Platon lui-même devenait un dieu capable de proférer des oracles [...]. Cette attitude détermine aussi l'immense travail d'exégèse du texte de Platon, mené à bien en particulier par les néoplatoniciens de l'École d'Athènes»<sup>8</sup>.

Nel caso di Ermia, sono state necessarie, come si è appena visto, ben due esegesi e l'allegoria della Guerra di Troia per chiarire e illuminare il vero significato del passo platonico: altrimenti detto, quattro pagine del *Commento* per meno di mezza pagina di Platone. La vicenda di Leonimo, allora, posta dall'interprete in apertura della sua lunga esegesi, è un vero e proprio simbolo, un monito, un suggerimento ermeneutico a chiunque si approcci al testo platonico. Ogni interprete

---

vescovo Marcello negli anni '80 del IV secolo: cfr. ATHANASSIADI 1999b, p. 156. ATHANASSIADI 2015, p. 139, del resto, accosta la figura di Giuliano il Teurgo a quelle di Cristo, Mani e Maometto.

<sup>5</sup> La conoscenza della *τάξις* divina era, infatti, un requisito necessario di ogni teurgo: cfr. Iambl., *Myst.* 2, 10, p. 91, 6 – p. 92, 13 S.-S.-L.

<sup>6</sup> BRISSON 2004, p. 94; cfr. SAFFREY 1981b, pp. 166-167; BRISSON 2017, p. 207. Sugli *Oracoli Caldaici* cfr. DODDS 1947; BOYANCÉ 1955; MERLAN 1976; SAFFREY 1981; SAFFREY 1981b; SAFFREY 1984; MAJERCIK 1989; ATHANASSIADI 1999b; ATHANASSIADI 2005, pp. 120-137; ATHANASSIADI 2006, pp. 38-70; LEWY 2011; TANASEANU-DÖBLER 2013; LECERF – SAUDELLI – SENG 2014.

<sup>7</sup> Cfr. GERSH 2014, p. 81: «Given the methodological dichotomy of revelation and reason, it is important to understand that even Plato's writings fall primarily into the first category rather than the second [...]».

<sup>8</sup> SAFFREY 1985, pp. 173-174.

di Platone, infatti, non potrà che trovarsi nei panni di Leonimo, il quale, in cerca di una *θεραπεία* per il suo male dall'origine ignota, interroga l'oracolo apollineo che, ambiguo e misterioso, non lo soddisfa interamente a primo acchito: per conseguenza, egli dovrà interrogarlo di nuovo. Aggiungiamo, d'altronde, che la risposta oracolare a Leonimo, ὁ τρόσας καὶ ἰάσεται, compariva già, con sottile allusività, nel proemio del *Gorgia* platonico. Socrate e Cherefonte, essendo arrivati in ritardo presso Callicle perché Cherefonte si era attardato nell'agorà, hanno perso l'occasione di ascoltare il discorso di Gorgia. Cherefonte, reo confesso, rassicura, tuttavia, il suo compagno, esclamando: «Non preoccuparti, Socrate: ci penso io [ἐγὼ γὰρ καὶ ἰάσομαι]»<sup>9</sup>. Anche da questi particolari ci sembra venire una conferma all'interpretazione proposta, secondo cui Leonimo è al cospetto dell'oracolo apollineo come l'esegeta è al cospetto del testo platonico: entrambi anelano di trovare una risposta salvifica, entrambi rimangono interdetti a una prima consultazione, entrambi interrogano nuovamente, entrambi sono, infine, salvati. In questo modo, del resto, Ermia non fa che inverare la sua funzione di esegeta: ἡ ἐξηγητής, infatti, in origine non era altro che il sacerdote incaricato di interpretare le leggi e i responsi divini<sup>10</sup>, come ben attesta, del resto, un celebre amico di Ermia, Proclo<sup>11</sup>. La tensione ermiana, profondamente religiosa, nei confronti del testo di Platone trova terreno fertile ad Alessandria, come dimostra, tra le altre cose, la tradizione ivi circolante circa il divieto platonico ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω. Questa celebre iscrizione che, nel *milieu* alessandrino, si diceva campeggiasse all'ingresso dell'Academia platonica era precisamente esemplato sulle tradizionali iscrizioni poste all'ingresso dei templi – su tutte, il celeberrimo γνῶθι σαυτόν a Delfi: tuttavia, ad Alessandria «Le dieu qui parle maintenant, c'est Platon»<sup>12</sup>.

Tale atteggiamento, figlio di una profonda spiritualità, investe inevitabilmente anche, e soprattutto, l'approccio ermiano al mito platonico<sup>13</sup>. Riportiamo di seguito la credenza di Ermia in proposito:

<sup>9</sup> Plat., *Gorg.* 447b1 (trad. ZANETTO 2015).

<sup>10</sup> Cfr. UNTERSTEINER 1980, p. 205.

<sup>11</sup> Cfr. Procl., *TP.* 1, 1, p. 1, 10-16 S.-W. Sull'equivalenza in ambito platonico tra φιλόσοφος e θεραπευτής/ἱεροφάντης cfr. Marin., *Vit. Procl.* 19.

<sup>12</sup> SAFFREY 1968, p. 70.

<sup>13</sup> Cfr., del resto, WERNER 2007, p. 108, secondo cui «the *Phaedrus* is the most 'mythical' of all Plato's dialogues: not only are there four presented myths in the dialogue (Boreas-Oreithuia, the palinode, the cicadas, and Theuth-Thamus), but there is also a good deal of discussion *about* myth (see e.g. 229cff., 265b-c, 276e)».

## 2.4. Ermia e la mitologia

«Era abitudine, a conclusione di un mito, come in una sorta di morale, dire talvolta «*e così questo mito si è salvato e salverà noi, se gli crediamo*», come [Platone] ha detto nella parte finale della *Repubblica*<sup>14</sup>, talvolta, invece, *e così il mito è perito*<sup>15</sup>, significando che, se teniamo dietro al significato apparente del mito, esattamente come ciò che appare perisce e nulla è, allo stesso modo anche noi periremo, mentre, se seguiamo il significato nascosto che il mito rivela per enigmi, saremo salvi, risalendo al pensiero autentico di chi il mito l'ha plasmato, senza fermarci alla finzione del racconto. Pertanto, dicendo *così [al mio racconto] toccherà la sorte che gli spetta*, egli ha posto entrambe le possibilità, che si salvi e che perisca, significando che, se daremo ascolto al discorso di Lisia, moriremo per davvero, se, invece, a quello di Socrate, saremo salvi»<sup>16</sup>.

Grazie a questa fondamentale premessa teorica alle spalle, Ermia è giustificato a trattare il testo platonico come un oracolo (Leonimo) e a proporre una lettura allegorica delle vicende di Omero, Stesicoro ed Elena, funzionale al disvelamento del testo sacro platonico: «ses écrits [scil. di Platone] devenaient donc la révélation d'une doctrine sublime, une véritable « écriture sainte »»<sup>17</sup>. Le direttive che Ermia impartiva ai suoi alunni circa l'interpretazione dei miti erano destinate a perdurare nel tempo all'interno del circolo alessandrino, come dimostra la speculare riflessione di Olimpiodoro il Giovane:

«Now myths too are produced so that we may proceed to the invisible from the apparent. Take, for example, [our reaction to] hearing of the adultery of the gods, of bindings and dismemberments and the castration of Ouranos and the like: we do not pursue the surface meaning in such matters, but proceed to the invisible and seek the truth. This is how they employed myth-making with reference to nature»<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. Plat., *Rep.* 621b8-c1.

<sup>15</sup> Cfr. Plat., *Theaet.* 164d8-9; *Phil.*, 14a3-4 (μῦθος ἀπολούμενος).

<sup>16</sup> Herm., *In Phaedr.* 68, 28 – 69, 9 (esegesi di Plat., *Phaedr.* 241e8-242a1): Ἦθος ἦν λέγεσθαι μετὰ τοὺς μύθους, οἷον ἐν τῷ ἐπιμυθίῳ, ποτὲ μὲν ὅτι «καὶ οὕτω δὴ μῦθος ἐσώθη καὶ ἡμᾶς σώσει, ἐὰν πειθόμεθα αὐτῷ», ὡς ἐν τῷ τέλει τῆς *Πολιτείας* εἶπε, ποτὲ δὲ ὅτι καὶ οὕτως δὴ μῦθος ἀπόλετο, ἐνδεικνυμένου τοῦ λόγου ὅτι ἐὰν μὲν τῷ φαινομένῳ τοῦ μύθου ἀκολουθῶμεν, ὥσπερ αὐτὸ τὸ φαινόμενον ἀπόλλυται καὶ οὐδέν ἐστιν, οὕτω καὶ ἡμεῖς ἀπολούμεθα, ἐὰν δὲ τῇ κεκρυμμένῃ θεωρίᾳ ἐπάμεθα ἦν αἰνίττεται ὁ μῦθος, σωθησόμεθα εἰς αὐτὴν τὴν διάνοιαν τοῦ μυθοπλάστου ἀνατρέχοντες, οὐκ ἄχρι τοῦ πλασματώδους μύθου. Διὰ τοῦ οὖν εἰπεῖν καὶ οὕτω δὴ ὁ τι πάσχειν προσήκει τοῦτο πείσεται», ἀμφοτέρω ἔθηκε, καὶ ὅτι ἐσώθη καὶ ὅτι ἀπόλετο, δηλῶν ὅτι ἐὰν μὲν τῷ Λυσίου λόγῳ κατακολουθῶμεν, τῷ ὄντι ἀπολούμεθα, ἐὰν δὲ τῷ Σωκράτους, σωθησόμεθα. Sull'approccio di Ermia al mito cfr. TARRANT – BALTZLY 2018, pp. 492-494.

<sup>17</sup> SAFFREY 1985, p. 173; cfr. BRISSON 2004, p. 88. Si tratta di un approccio al testo platonico ancora estraneo a Plotino nel III secolo d. C.: cfr. SAFFREY – WESTERINK 1968b, p. XVIII.

<sup>18</sup> Olymp., *In Gorg.* 46, 2, 22-28 W.: καὶ οἱ μῦθοι τοῖνυν γεγόνασιν ἵνα ἐκ τῶν φαινομένων εἰς ἀφανῆ τιὰ ἐρχόμεθα, οἷον ἀκούοντες μοιχείας θεῶν καὶ δεσμούς καὶ σπαραγμούς καὶ Οὐρανοῦ ἀποτομᾶς καὶ τὰ τοιαῦτα, ἐκ τῶν τοιούτων μὴ αὐτὸ τὸ φαινόμενον διώκομεν, ἀλλ'ἐπὶ τὸ ἀφανὲς ἐρχόμεθα καὶ ζητοῦμεν τὸ ἀληθές. οὕτως οὖν

Nel passo di Ermia è possibile ritrovare entrambe le accezioni di significato di τὸ φαινόμενον, inteso, da un lato, come «“apparenza illusoria delle cose sensibili”»<sup>19</sup> e, dall'altro, come “significato letterale” del testo, in esplicita contrapposizione alla κεκρυμμένη θεωρία: abbracciare τὸ φαινόμενον letterario, ammonisce Ermia, implica abbracciare del pari τὸ φαινόμενον ontologico, ricevendo i danni relativi.

Si tratta di un approccio al mito tipico a partire dai primi secoli dell'Età Imperiale<sup>20</sup>. Nel libro I del *Commento al Fedro* è il μυθολόγημα di Orizia e Borea, «brèche dans le décor»<sup>21</sup> del paesaggio bucolico, a richiedere uno sforzo ermeneutico al commentatore platonico, il quale si lancia in un'autentica «intricate interpretation of the passage»<sup>22</sup>. L'esegesi di *Fedro* 229b4-5, in cui Fedro accenna alla celebre vicenda della figlia di Eretteo<sup>23</sup>, si rivela molto importante per carpire l'essenza e lo spirito dell'opera di commento, nella misura in cui in essa si intersecano motivi diversi, quali l'allegoresi, la didattica filosofica, l'iniziazione, l'entusiasmo o possessione divina: per queste ragioni, ci è sembrato rilevante tentare di decifrare il discorso del commentatore.

Secondo un costume proprio non solo della didattica filosofica tardoantica, lo scioglimento del mito (ἡ ἀνάλυσις) è duplice, vale a dire, esso è aperto a una lettura specificamente etica e, insieme, a una lettura decisamente più allegorica: Ermia, infatti, ha cura di esplicitare che una esegesi non implica affatto l'ἀναίρεσις completa dell'altra<sup>24</sup>.

La lettura ἠθικωτέρα del mito poggia, secondo l'interprete, su una maggiore fedeltà al dato storico, all'evento in sé, così come tramandato da generazioni. Da

---

εἰς τὴν φύσιν ἀποβλέποντες μυθοποιίας ἐχρήσαντο. Per un'analisi del passo cfr. GRITTI 2012, p. 82. Notiamo, in particolare, la corrispondenza quasi letterale tra εἶν μὲν τῷ φαινόμενῳ τοῦ μύθου ἀκολουθῶμεν di Ermia e μὴ αὐτὸ τὸ φαινόμενον διώκομεν di Olimpiodoro.

<sup>19</sup> GRITTI 2012, p. 82.

<sup>20</sup> Cfr. BRISSON 2004, p. 56: «A new type of interpretation of myth was to be developed during the very first centuries of the Roman Empire. Platonic philosophers who believed that Plato was inspired by Pythagoras saw myth as “symbol” and “enigma.” It was the task of philosophers to unveil its true meaning, after an initiation in which purification and teaching were inextricably intertwined, just as they were in the mysteries. Thus the aim was no longer the compilation of as complete as possible a list of correspondences between mythical figures and the elements of a philosophical system incapable of reaching beyond a universe within which the divine manifested itself. Rather, philosophers now aimed to accede, through the intermediary of myths properly interpreted, to a level of reality in which a philosophical truth that was in some ways a revealed truth was rooted».

<sup>21</sup> VASILIU 2014, p. 63.

<sup>22</sup> GRISWOLD 1996, p. 252, n. 21.

<sup>23</sup> Ps. Long., *Subl.* 3, 1-2 allude all'esistenza di due tragedie, una di Eschilo e una di Sofocle, dedicate alla storia della giovane Orizia.

<sup>24</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 30, 27-28.

#### 2.4. Ermia e la mitologia

questo punto di vista, il μῦθος è il racconto della dedizione di una fanciulla al suo dio, della benevolenza di quest'ultimo nei confronti della sua sacerdotessa e della conseguente possessione divina che, per il tramite dell'entusiasmo, conduce infine la fanciulla alla morte:

«Ora, quando essa [*scil.* Orizia] fu colta dall'entusiasmo e fu posseduta dal dio suo proprio, Borea, e poiché non si comportava più come un essere umano (gli esseri viventi, infatti, non agiscono più secondo la loro quiddità allorché sono stati posseduti dalle cause superiori) e [poiché] nella possessione trovò la morte, allora si sparse la voce che fosse stata rapita da Borea»<sup>25</sup>.

Pregnante, in questa circostanza, è l'impiego del verbo τελευτάω, che indica, sì, la morte, ma, più precisamente, il compimento della vita nell'unione col dio, l'οἰκεῖος θεός, mentre con l'inciso parentetico Ermia rivela come gli dèi fossero, in realtà, per i Platonici antropomorfizzazioni di principi astratti, le cause-αἴτια. La descrizione ermiana della possessione della sacerdotessa è, evidentemente, condotta secondo i parametri, teorici e lessicali, del *De mysteriis* giamblicheo, il cui libro III era dedicato precisamente al tema della possessione e ispirazione divine<sup>26</sup>. In effetti, per quanto, come vedremo tra breve, il riferimento diretto di Ermia fosse, probabilmente, *Myst.* 1, 12, pp. 40-42, il motivo della sacerdotessa pervasa dallo spirito divino non può che richiamare alla mente la celebre descrizione giamblichea dell'ispirazione della Pizia, completamente posseduta (ὅλη γίνεται τοῦ θεοῦ) da un θεῖον πνεῦμα, proprio come Orizia<sup>27</sup>. Inoltre, la parentetica ermiana circa il particolare *status* del posseduto è un'autentica parafrasi di *Myst.* 3, 4, p. 110, 11 – p. 111, 17:

Herm., *In Phaedr.* 30, 22-24: «[Orizia] non si comportava più come un essere umano (gli esseri viventi, infatti, non agiscono più secondo la loro quiddità allorché sono stati posseduti dalle cause superiori)»<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Herm., *In Phaedr.* 30, 21-25: Ἐνθουσιάσασαν οὖν αὐτὴν καὶ κατασχεθεῖσαν ὑπὸ τοῦ οἰκείου θεοῦ τοῦ Βορέου καὶ μηκέτι ὡς ἄνθρωπον ἐνεργοῦσαν (οὐκέτι γὰρ κατὰ τὴν ἑαυτῶν ιδιότητα τὰ ζῶα ἐνεργεῖ καταλαμφοθέντα τοῖς ὑπερτέροις αἰτίοις) καὶ ἐν τῇ κατοκωχῇ τελευτήσασαν, λεχθῆναι οὕτω αὐτὴν ὑπὸ τοῦ Βορέου ἠρπάσθαι.

<sup>26</sup> Cfr. SHAW 2003; ADDEY 2010; ADDEY 2013. Sulla centralità del libro III del *De mysteriis* nella storia del tardo Platonismo cfr. AGNOSINI 2016.

<sup>27</sup> Cfr. Iambl., *Myst.* 3, 11, p. 126, 17 – p. 127, 8 S.-S.-L.

<sup>28</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 152, 31-32: ὁ ἐνταῦθα κάτοχος οὐ κατὰ τὴν οἰκειαν ἐνέργειαν ἴσταται, ἀλλὰ κατὰ τὴν θεΐαν.

Iambl., *Myst.* 3, 4, p. 110, 11 – p. 111, 17: «Ces faits montrent que, quand ils sont remplis de l'inspiration, ils n'ont pas conscience d'eux-mêmes et qu'ils ne vivent ni de la vie humaine, ni de la vie animale, sensible ou instinctive, mais qu'ils reçoivent en échange une autre vie, plus divine, sous l'effet de laquelle ils sont inspirés et par laquelle ils sont totalement possédés [par les dieux]»<sup>29</sup>.

La seconda esegesi, invece, si apre con una dichiarazione di metodo, vero principio ermeneutico: «[...] i racconti mitologici si sono serviti di fatti ed eventi realmente accaduti per dare insegnamenti sulle realtà universali»<sup>30</sup>. A onta della sua concisione e stringatezza, questa proposizione si rivela essere un autentico “alibi” esegetico, nella misura in cui legittima il commentatore a individuare e svelare il significato, profondo e *ipso facto* nascosto, del suo *interpretandum*. In effetti, questa impostazione metodologica permette di far uso della *ιστορία* per, contemporaneamente, superarla: in questo modo, Orizia e Borea smettono di essere una fanciulla e un vento, rispettivamente, per divenire qualcosa d'altro, istruendo il fruitore del mito su τὰ ὅλα, sui meccanismi, vale a dire, dell'ordine universale. Da questo punto di vista, allora, bisogna intendere Orizia quale simbolo della potenza generatrice e fertile della Terra, ovvero dell'Attica, la quale viene attualizzata per mezzo della provvidenza divina, simbolizzata da Borea<sup>31</sup>.

Ora, queste due interpretazioni vanno considerate in sé e per sé, scisse dal contesto dialogico: in altri termini, si tratta genericamente dei due modi in cui il mito di Orizia e Borea può essere interpretato. Tuttavia, questo stesso mito, se calato

<sup>29</sup> Iambl., *Myst.* 3, 4, p. 110, 11 – p. 111, 17 S.-S.-L.: Ἀπὸ δὲ τούτων δείκνυται ὡς οὐ παρακολουθοῦσιν ἑαυτοῖς ἐνθουσιῶντες, καὶ ὅτι οὔτε τὴν ἀνθρωπίνην οὔτε τὴν τοῦ ζώου ζωὴν ζῶσι, κατ'αἴσθησιν ἢ ὀρμὴν, ἄλλην δὲ τινα θειοτέραν ζωὴν ἀνταλλάσσουνται, ἀφ'ἧς ἐπιπνέονται καὶ ἀφ'ἧς τελέως κατέχονται. Giamblico aveva in mente uomini che non soffrivano al contatto col fuoco oppure capaci di camminare sulle acque, come la sacerdotessa di Ierapoli Castabala in Cilicia: cfr. SHAW 2003, p. 61; ADDEY 2014, pp. 218-220. La possessione della sacerdotessa Orizia rientra nella categoria della “autentica ispirazione divina” (ἀληθινὸς ἐνθουσιασμός), nella misura in cui, contrariamente a παραφορὰ e ἔκστασις, tale condizione conduce il posseduto a ciò che è superiore (ἐπὶ τὸ κρεῖττον), non a ciò che è inferiore (ἐπὶ τὸ χεῖρον): cfr. Iambl., *Myst.* 3, 6, p. 113, 20 – 3, 7, p. 114, 12; 3, 25, p. 158, 6 – p. 159, 11 S.-S.-L.; ADDEY 2014, pp. 220-222.

<sup>30</sup> Herm., *In Phaedr.* 30, 28 – 31, 2: [...] αἱ θεομυθίαί γενομένοις πράγμασι τισι καὶ ἱστορίαις ἀπεχρήσαντο ἐπὶ τὴν τῶν ὅλων διδασκαλίαν.

<sup>31</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 30, 27 – 31, 14. Una simile *allégorie physique* applicata al mito greco è già in Porfirio: cfr. LECERF 2017, il quale conclude che l'interpretazione teologica sia una marca giamblichea ereditata puntualmente da Ermia. Le parole di LECERF 2017, p. 70, benché facciano riferimento a un luogo del secondo libro delle *Note*, ci sembrano adatte anche per il nostro caso presente: «Hermias et Saloustios la connaissent [*scil.* l'interpretazione allegorica fisica di Porfirio] directement ou indirectement et la subordonnent à une interprétation théologique : elle n'est plus chez eux qu'une relique. Le basculement se produit donc après Porphyre, dont l'exégèse physique [...] devient insuffisante, si ce n'est suspecte. Jamblique a dû jouer un grand rôle dans ce processus [...]».

nell'economia del dialogo che lo propone, assume un altro, ben preciso significato: si tratta precisamente del significato del mito *all'interno* del dialogo. Detto altrimenti, ciascuno di noi, alle prese con la decifrazione del mito di Orizia e Borea, può scegliere se privilegiare una lettura etica oppure una lettura allegorica, posta l'assenza di esclusività di ciascuna interpretazione; al contrario, allorché ci si interroga sulla funzionalità del mito nell'economia interna del *Fedro*, l'esegesi diviene una sola. Orizia è immagine di Fedro, Borea è immagine di Socrate: come Borea, vento del Nord, conduce Orizia alla morte, così Socrate, esplicazione della potenza anagogica, *qua* divina ed erotica, conduce alla morte, *scil.* al distacco dal sensibile, l'anima di Fedro.

Questa interpretazione comporta una circostanza singolare: è Fedro stesso, non Socrate, ad accennare, inconsapevolmente, a un mito che raffigura la sua futura vicenda. Ed è esattamente in funzione della futura vicenda di Fedro, adombrata dal mito di Orizia e Borea da Fedro stesso invocato, che Socrate non si dilunga in spiegazioni, vale a dire, nell'ottica di Ermia, in spiegazioni etiche o allegoriche del mito, demandate evidentemente al commentatore platonico.

L'esegesi di Ermia, allora, conduce alla seguente conclusione. Il *μῦθος* di Orizia e Borea può essere interpretato dal punto di vista etico e/o in maniera allegorica; Socrate, tuttavia, ha omesso tali spiegazioni perché il suo reale interesse era quello di innalzare spiritualmente Fedro, imitando, in questo senso, precisamente l'azione di Borea su Orizia, ricordata paradossalmente da Fedro stesso<sup>32</sup>.

«*Dimmi*] Al contrario dei poeti che hanno escogitato i cori per riempire i vuoti scenici, la trama del dialogo, poiché ha messo in scena Socrate nell'atto di condurre Fedro alle porte dell'iniziazione, non vuole che questi sia distratto verso altri argomenti fintantoché [Socrate e Fedro] non abbiano raggiunto il luogo [dell'iniziazione]. Infatti, una volta instradato [Fedro sul cammino] dell'iniziazione, [la narrazione] li vuol trattenerlo, ragion per cui, nel frattempo, [Fedro] inizia a fare domande e desidera apprendere la soluzione esatta all'argomento oggetto della discussione»<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Si tratta di un aspetto che, in fondo, può dimostrare la *ἐπιτηδειότης* di Fedro rispetto alla filosofia: cfr. *supra* § 2.1.6.

<sup>33</sup> Herm., *In Phaedr.* 31, 15-21: *Εἰπέ μοι ὦ*] Οἱ μὲν ποιηταὶ χοροὺς ἐπενόησαν εἰς ἀναπλήρωσιν τῶν διακένων, ὁ δὲ λόγος ἐνταῦθα, ἐπεὶ παρεῖσηξε τὸν Σωκράτην ἄγοντα τὸν Φαῖδρον εἰς τὰ τῆς τελετῆς πρόθυρα, οὐ βούλεται εἰς ἄλλα τινα περισπᾶσθαι τοῦτον, ἔστ' ἂν τὸν τόπον καταλάβωσιν. Ἄπαξ γὰρ τῆς τελετῆς γεγονότα ἐκεῖσε θέλει κατέχειν αὐτὸν, ὅθεν καὶ διὰ μέσου ζητητικὸς γίνεται, καὶ ποθεῖ μαθεῖν θεωρίαν τῇ προκειμένη ὑποθέσει



L'azione del πνεῦμα Borea sulla ψυχή Orizia e, dunque, di Socrate su Fedro merita di essere analizzata con maggior attenzione, prendendo le mosse dalla seguente affermazione di Ermia:

«Sia, allora, Orizia anche l'anima di Fedro, mentre Socrate Borea, che la rapisce e la precipita alla morte volontaria; ho detto «precipita» e non «innalza», perché, se non si abbassasse profondamente, un'anima non potrebbe accogliere l'elevazione spirituale»<sup>34</sup>.

Socrate non innalza spiritualmente Fedro, non lo conduce agli dèi intellegibili, bensì lo prepara a tale ascesa: il καταφέρειν («precipitare»), quale condizione necessaria al conseguente ἀναφέρειν («innalzare»), traduce la funzione iniziatica dell'attività socratica<sup>35</sup>. La preparazione spirituale consiste nell'abbracciare la morte, ossia, secondo l'insegnamento del *Fedone*, il distacco dal sensibile. Ermia, infatti, interpreta *ex professo* con la lente del *Fedone* platonico la vicenda mitica della figlia di Eretteo:

«Inoltre, anche la circostanza per cui sarebbe precipitata da un precipizio si rivela coerente. [La fanciulla], infatti, si dà una morte volontaria, in quanto non accetta quella naturale, e abbandona la sua vita liberamente determinata, dopo aver vissuto quella naturale: e la filosofia non è altro che la cura della morte»<sup>36</sup>.

Si tratta di un ulteriore, e discreto, richiamo alla dottrina teurgica giamblichea.

Orizia ἀφήσι τὴν προαιρετικὴν ζωὴν per ricevere in cambio l'attività del suo dio,

---

προσήκουσαν. Come ammettono Baltzly e Share, la traduzione di questo passo è alquanto ardua; per una discussione in merito cfr. nota *ad loc*.

<sup>34</sup> Herm., *In Phaedr.* 31, 27-30: Ἔστω οὖν Ὠρείθια καὶ ἡ τοῦ Φαίδρου ψυχή, ὁ δὲ Σωκράτης Βορρᾶς, ἀρπάζων αὐτὸν καὶ καταφέρων εἰς τὸν προαιρετικὸν θάνατον· «καταφέρων» εἶπον, οὐκ «ἀναφέρων», ὅτι εἰ μὴ ἐκτόπως ταπεινωθεῖ ἡ ψυχή οὐκ ἂν τὴν ἀναφορὰν δέξαιτο. Sulla possibile allusione al credo cristiano contenuta in questo passo cfr. *supra* § 2.1.9.1.

<sup>35</sup> L'apparente contraddizione del μυθολόγημα, per cui la caduta è trasformata in elevazione, è stato notato da Vasiliu, la quale, in un lavoro sul *Fedro* in corso di pubblicazione, scrive: «Selon l'habitude des mythographes, l'in vraisemblable d'une fable provient d'un acte contre-nature : contrarier les conditions de la perception visuelle (prétendre voir l'invisible) ou renverser la direction d'un mouvement en opposition avec les lois physiques (une chute transformée en élévation). Les sophistes seraient maîtres dans le genre, puisqu'ils sont « maîtres du langage » et que la vérité des faits est pour eux une affaire de mots : ils savent qu'il suffit d'inverser l'ordre ou de substituer les noms à l'aide d'homonymes ou de paronymes, selon qu'il s'agit de persuader par recours au « miracle » ou de livrer une explication vraisemblable et une interprétation docte censées justifier un sacrifice expiatoire ou dissimuler un accident».

<sup>36</sup> Herm., *In Phaedr.* 31, 23-27: εἰ δὲ καὶ κατὰ κρημοῦ φέρεται, καὶ τοῦτο ἀρμόδιον· τελευτᾷ γὰρ τὸν προαιρετικὸν θάνατον, τὸν φυσικὸν μὴ δεχομένη, καὶ ἀφήσι τὴν προαιρετικὴν ζωὴν, τὴν φυσικὴν ζῶσα· καὶ ἡ φιλοσοφία οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἄλλ' ἢ μελέτη θανάτου.

proprio come l'anima del sacerdote-teurgo, τὴν ἑαυτῆς ἀφεῖσα ζωὴν, riceve in cambio l'attività assai più beata degli dèi<sup>37</sup>. Possiamo ipotizzare, seppur con cautela, che l'accostamento tra la vicenda di Orizia e quella dell'anima di un teurgo fosse esplicito nel *Commento al Fedro* di Giamblico dacché, nel succitato luogo del *De mysteriis*, il filosofo siro spiega che l'anima del teurgo riceve in cambio la vita divina allorché contempla *les visions bienheureuses* (τὰ μακάρια θεάματα): questa formula è una citazione dal *Fedro* di Platone<sup>38</sup>, resa celebre, fra i Platonici, proprio da Giamblico<sup>39</sup>. Se così fosse, ci troveremmo di fronte a un altro caso in cui Ermia ha preferito omettere un riferimento diretto a pratiche teurgiche, pur salvaguardandone la dottrina di fondo. In effetti, i temi della morte volontaria (προαιρετικὴ θάνατος [Herm.]), a sua volta implicante quello della rinuncia alla propria vita (ἀφεῖναι τὴν προαιρετικὴν ζωὴν [Herm.]/τὴν ἑαυτῆς ἀφεῖσα ζωὴν [Iambl.])<sup>40</sup>, e dello scambio dell'attività umana con quella divina (ἐτέραν ἐνέργειαν ἐνεργεῖ καὶ οὐδ' ἄνθρωπος εἶναι [Iambl.]/μεκίτη ὡς ἄνθρωπον ἐνεργοῦσαν [Herm.])<sup>41</sup> rappresentano punti cardine della ιερατικὴ μυσταγωγία di Giamblico, probabilmente, quindi, presentati in maniera esplicita nel *Commento al Fedro* di quest'ultimo: nelle *Note* di Ermia, invece, per quanto, come si è visto, siano ben presenti, essi possono essere scorti tra le linee del testo soltanto da un lettore avvertito, a conoscenza del *De mysteriis* o di quanto di esso vi era nel *Commento al Fedro* di Giamblico. Ci sembra, allora, fondamentale richiamare ulteriormente la testimonianza di Damascio, il quale, nel suo *Commento al Fedone*, ci restituisce un breve paragrafo principiante con le parole πολλοὶ τρόποι θανάτου. Tra i sei τρόποι θανάτου, l'uno, "sovrannaturale" (ὑπερφυσίς), è proprio dei teurghi e consiste nella dissoluzione degli elementi (κατὰ διάλυσιν τῶν στοιχείων): questo tipo di morte,

<sup>37</sup> Cfr. Iambl., *Myst.* 1, 12, p. 41, 17-22 S.-S.-L.: «L'âme en effet, quand elle contemple les visions bienheureuses, échange sa vie pour une autre et met en œuvre une autre activité [ἄλλην ζωὴν ἀλλάττεται καὶ ἐτέραν ἐνέργειαν ἐνεργεῖ] ; elle pense alors qu'elle n'appartient plus à un homme, et elle a raison. Souvent même, ayant rejeté sa propre vie [τὴν ἑαυτῆς ἀφεῖσα ζωὴν], [l'âme] a reçu en échange l'activité infiniment béatifiante des dieux».

<sup>38</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 250b6-7.

<sup>39</sup> Cfr. SAFFREY – SEGONDS – LECERF 2013, p. 252, n. 6.

<sup>40</sup> L'impressione che Ermia avesse in mente (o sottomano?) quella pagina del *De mysteriis* è, in effetti, rafforzata dalla circostanza per cui proprio in quella pagina, poche linee prima della *tournaire* τὴν ἑαυτῆς ἀφεῖσα ζωὴν, Giamblico avesse impiegato la formula προαιρετικὴ ζωὴ che ritroviamo in Ermia: cfr. Iambl., *Myst.* 1, 12, p. 41, 8-9 S.-S.-L.

<sup>41</sup> Cfr. ancora Iambl., *Myst.* 3, 4, p. 109, 15-16 (μεταλλάττουσιν ἀντὶ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς τὴν θεῖαν); p. 110, 8 (αἶ τε ἐνέργειαι αὐτῶν οὐδαμῶς εἰσιν ἀνθρωπῖναι); p. 110, 13 – p. 111, 17 S.-S.-L. (ὅτι οὔτε τὴν ἀνθρωπῖνην οὔτε τὴν τοῦ ζῶου ζωὴν ζῶσι, κατ'αἴσθησιν ἢ ὄρμῃν, ἄλλην δέ τινα θειοτέραν ζωὴν ἀνταλλάσσονται, ἀφ'ἧς ἐπιπνέονται καὶ ἀφ'ἧς τελέως κατέχονται).

proprio come, aggiungiamo noi, quello di Orizia, è volontario e frutto di una libera scelta (ἐκούσιος καὶ αὐθαίρετος)<sup>42</sup>. Il primo dei τρόποι damasciani è, infatti, la morte naturale (θάνατος ὁ τῆς φύσεως), la quale, a detta di Ermia, Orizia non ha voluto accettare (θάνατον τὸν φυσικὸν μὴ δεχομένη)<sup>43</sup>. Insomma, riteniamo saliente mettere in luce la circostanza per cui nelle *Note* di Ermia serpeggino, silenti, riferimenti alla ritualità e alla dottrina caldaiche, i quali, però, non sono mai esplicitati dal commentatore con un rinvio diretto ai versi caldaici né, tantomeno, con un franco impiego del nome “teurgo”. Soprattutto, ci sembra importante ricercare, platonicamente, il “perché?” di una simile circostanza: attribuirne la causa al contesto politico e religioso cristiano dell’ambiente d’insegnamento di Ermia è l’unica ipotesi – seppur ardita, nella misura in cui *va à l’encontre* della vulgata paternità siriana del *Commento* – che ci è stato possibile formulare.

A ogni modo, ritornando al nostro μυθολόγημα, la fedeltà dell’esegeta al dettato del mito, il quale contempla la caduta, anziché l’ascesa, di Orizia, ci sembra giustificata dalla volontà del commentatore di rimanere all’interno della tradizione allegorica platonica e pitagorica. Per chiarire la questione, è necessario riportare alcune linee dei paragrafi 25-26 de *L’antro delle Ninfe* di Porfirio:

«A des âmes venant à la génération et quittant la génération, on a assigné à juste titre des vents, parce qu’elles entraînent elles aussi avec elles un souffle, comme certains l’ont pensé, et que leur essence est analogue à celle des vents. Borée est assigné à celles qui viennent à la génération : c’est pour cela aussi que, ceux qui vont mourir, « le souffle de Borée soufflant sur eux capture leur cœur qui tristement défaille » (*Il.*, V, 698).

Le souffle de Notos au contraire désagrège. Le souffle de Borée, plus froid, solidifie et retient dans le froid de la génération terrestre ; celui de Notos, plus chaud, désagrège et renvoie dans la chaleur du monde divin [...] Et parce que les âmes viennent à la génération depuis la porte boréale, on a fait ce vent du nord amoureux. En effet, Borée « les couvrit (les cavales d’Erichthonios) sous la forme d’un étalon aux crins d’azur. De cette saillie, douze pouliches naquirent » (*Il.*, XX, 224 sq.).

On dit aussi que Borée enleva Orithye et qu’elle enfanta Zétès et Kalais»<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Cfr. Damasc., *In Phaed.* 149, 1-13 W.

<sup>43</sup> Ammonio, il figlio di Ermia, dirà chiaramente che la morte naturale, vale a dire, il distacco del corpo dall’anima, è propria di tutti gli uomini, allorché la morte volontaria, vale a dire, il distacco dell’anima dal corpo, è propria soltanto dei filosofi: cfr. Ammon., *In Isag.* 5, 9-19 B.

<sup>44</sup> Porph., *Nymph.* 25, 1 – 26, 7: Ψυχαῖς δ’εἰς γένεσιν ἰούσαις καὶ ἀπὸ γενέσεως χωριζομέναις εἰκότως ἔταξαν ἀνέμους διὰ τὸ ἐφέλκεσθαι καὶ αὐτὰς πνεῦμα, ὡς τινες ᾤθησαν, καὶ τὴν οὐσίαν ἔχειν τοιαύτην. Ἀλλὰ Βορέας μὲν οἰκείος εἰς γένεσιν ἰούσαις: διὸ καὶ τοὺς θνήσκειν μέλλοντας ἢ Βορέου πνοῇ ἔζωγρεῖ ἐπιπνεῖουσα κακῶς

#### 2.4. Ermia e la mitologia

Il legame di Borea con i momenti di trapasso dell'anima, la vita e la morte, viene confermato per tramite del mito di Orizia, in Ermia, e con l'autorità omerica, in Porfirio. Proprio sulla linea del filosofo fenicio, anche Ermia riconosce a Noto il ruolo della facoltà anagogica divina (ἡ ἀναγωγή τῶν θεῶν δύναμις)<sup>45</sup>: onde, egli aveva un forte interesse a mantenere la "storicità" del mito, secondo cui Orizia è stata precipitata, piuttosto che innalzata, da Borea.

Due particolari, nondimeno, dimostrano una certa distanza tra il pensiero di Porfirio e quello di Ermia. Il filosofo di Tiro, in primo luogo, non sembra dare una torsione filosofica al significato di morte, alla quale, come detto, si accompagna il vento freddo del Nord; al contrario, Ermia interpreta la morte, di cui Borea è latore, con in mente le parole del Socrate del *Fedone*. Possiamo, senz'altro, supporre che sia stato il dialogo oggetto di commento ad aver costretto il commentatore a questa mossa esegetica: nella misura in cui, infatti, il Fedro del dialogo platonico continua a vivere a seguito del suo incontro con Socrate, mentre la mitica Orizia scompare a seguito del suo incontro con Borea, era necessario per Ermia, intento a mantenere il parallelismo tra vicenda mitica e vicenda dialogica, interpretare la morte di Orizia non come termine reale della vita, bensì quale figura di un cambiamento radicale della stessa. In effetti, come abbiamo visto<sup>46</sup>, Fedro non sarà più la stessa persona dopo aver ascoltato il primo discorso di Socrate e, in questo senso, anche il Fedro che incontriamo all'inizio del dialogo, una volta imbattutosi in Socrate, è destinato a scomparire, come Orizia dopo essersi imbattuta in Borea.

La seconda differenza tra le interpretazioni dei due filosofi, invece, risiede tutta nell'impostazione teorica con la quale Ermia intende presentare il dialogo platonico, vale a dire, quale testo iniziatico. Secondo Porfirio, infatti, il mito di Orizia e Borea è il racconto di una storia d'amore, come vuole la tradizione: Borea è un vento ἐρωτικός nella misura in cui conduce le anime alla generazione. Ermia, invece, non fa alcun accenno a un legame amoroso fra Orizia e Borea, ma interpreta la vicenda in modo tale da poter presentare Socrate come l'iniziatore di Fedro. In

---

κεκαφηότα θυμόν', ἡ δὲ τοῦ Νότου διαλύει. Ἡ μὲν γὰρ πήγνυσι ψυχροτέρα οὔσα καὶ ἐν τῷ ψυχρῷ τῆς χθονίου γενέσεως διακρατοῦσα, ἡ δὲ διαλύει θερμότερα οὔσα καὶ πρὸς τὸ θερμόν τοῦ θείου ἀναπέμπουσα [...]. Εἰς γένεσιν δ' ἀπὸ Βορέου πύλης τῶν ψυχῶν ἐρχομένων ἐρωτικὸν διὰ τοῦτο ὑπεστήσαντο τὸν ἄνεμον· καὶ γὰρ ἴππῳ εἰσιάμενος παρελέξατο κυανοχαίτη· αἱ δ' ὑποκυσσάμεναι ἔτεκον δυοκαίδεκα πάλους'. Καὶ τὴν Ὠρείθυιαν αὐτὸν ἀρπάσαι φασίν, ἐτέκνωσέ τε Ζήτην καὶ Κάλαιν (trad. BUFFIÈRE 1956, p. 610).

<sup>45</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 31, 10-12: τὴν δὲ ἀναγωγὸν τῶν θεῶν δύναμιν διὰ τοῦ Νότου, διὰ τὸ ἀπὸ τῶν χθαμαλῶν ἐπὶ τὰ ὑψηλὰ πνεῖν· αἱ δ' αὖ πρὸς Νότῳ εἰσι θεϊότεραι.

<sup>46</sup> Cfr. *supra* § 2.1.4.

altri termini, come Orizia è morta, *scil.* ha rifiutato la vita naturale, fatta di passioni e desiderî, con l'aiuto di Borea, così Fedro, prossimo all'iniziazione filosofica, è allontanato dalle insidie del sensibile grazie all'aiuto di Socrate.

Ermia, tuttavia, non si limita a presentare la corretta interpretazione del mito: egli, infatti, aggiunge anche una critica a coloro che interpretano i miti in maniera distorta. Di seguito, allora, riportiamo le parole di Ermia e, successivamente, le speculari considerazioni di Proclo, entrambe occasionate dal celebre giudizio socratico sull'interpretazione dei miti di *Phaedr.* 229c6-230a7:

«Sulla base di questo passo del dialogo, alcuni hanno creduto che Socrate non accettasse le spiegazioni dei miti, ma costoro si sbagliano: è, infatti, evidente che Socrate in molte circostanze accoglie i miti e si serve di essi. Quel che egli fa, invece, in questo passo è una critica a coloro che cercano di spiegare i miti riconducendoli a certi racconti storici, spiegazioni verosimili e cause materiali, come aria, terra e venti, invece di ridurre le spiegazioni agli enti e riferirle alle realtà divine. Per cui, quel che dice è: «se, per spiegare questo mito, facessi ricorso a cause fisiche, e dicessi che, *mentre Orizia giocava, il soffio di Borea, violento spirando, la spinse giù dalle rupi e, poiché essa morì in tal modo, si sparse la voce che era stata rapita da Borea, ebbene, come non sarei, giustamente, considerato un tipo strano?*». Questa spiegazione, infatti, in quanto è quella che danno i sapienti, coloro, cioè, che passavano il loro tempo studiando la fisica, è incerta e improntata alla verosimiglianza: essi, infatti, non risalgono alle realtà autentiche, bensì fanno ricorso a processi naturali, venti, aria e vortici, come [Socrate] ha detto nel *Fedone*<sup>47</sup>. È questo il motivo per cui egli scredita siffatti fisici e coloro che danno simili spiegazioni, in quanto costoro finiscono col cadere nell'indeterminatezza e in un infinito processo a ritroso, e non rimontano all'anima, all'intelletto e agli dèi. Parlare, poi, *di un uomo veramente portentoso e capace di affrontare fatiche, ma non troppo fortunato* fa riferimento a chi passa il tempo a occuparsi degli enti sensibili e materiali. Centauri, Gorgoni e Pegasi sono tutte potenze poste a capo del mondo materiale e del luogo che circonda la terra. L'espressione *in accordo col verosimile* significa che le spiegazioni che costoro offrono non provengono loro dall'intelletto, bensì sono basate sull'apparente e [sono] conformi a un ragionamento verosimile, motivo per cui ha chiamato "rozza" questo tipo di sapienza, in quanto non frutto di educazione e di intelletto»<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Cfr. Plat., *Phaed.* 98c.

<sup>48</sup> Herm., *In Phaedr.* 32, 15 – 33, 10: Ἐντεῦθεν τινες φήθησαν τὸν Σωκράτην μὴ ἀποδέχεσθαι τὰς ἀναπτύξεις τῶν μύθων, οὐ καλῶς ἐννοήσαντες· δῆλος γάρ ἐστιν αὐτὸς πολλαχοῦ τοὺς μύθους ἀποδεχόμενος καὶ χρώμενος αὐτοῖς. Ἀλλὰ νῦν κακίζει τοὺς <εἰς> ἱστορίας τινὰς καὶ εἰκοτολογίας καὶ εἰς ὑλικὰς αἰτίας, ἀέρας καὶ γῆν καὶ πνεύματα ἀναπτύσσοντας καὶ μὴ ἐπὶ τὰ ὄντα ἀναλύοντας καὶ ἐφαρμόζοντας τοῖς θείοις πράγμασι τὰς ἀναπτύξεις. Ὁ καὶ νῦν φησιν, ὅτι· «ἐὰν ἀναπτύσσω τούτου τὸν μῦθον εἰς φυσικὰς αἰτίας ἀναδράμω, καὶ εἶπω ὅτι παίζουσαν τὴν

## 2.4. Ermia e la mitologia

«[...] il y en a une autre [*scil.* manière] qu'il enseigne dans le *Phèdre*, lorsqu'il dit que l'on a raison de toujours garder sans les mélanger la mythologie et les explications naturelles, et de ne jamais confondre ni interchanger théologie et physique. De même, en effet, que le divin lui-même transcende la nature entière, ainsi, je pense, convient-il que le discours théologique, lui aussi, reste entièrement pur de toute considération relative à la nature. Car cette manière de faire, qui est « *laborieuse et tout à fait indigne d'un homme de bien* », c'est lui qui le dit, revient à assigner pour fin au sens profond des mythes les phénomènes de la nature et à faire le savant en identifiant la *Chimère*, par exemple, et la *Gorgone* et tout personnage de la mythologie avec des imaginations de l'ordre de la nature. C'est en effet ce dont Socrate accuse en ce passage ceux-ci présentent Orithye qui, dans le récit du mythe a été enlevée par Borée à cause de l'amour qu'il éprouvait pour elle bien qu'elle fût mortelle, comme poussée du haut des rochers par le vent du Nord alors qu'elle était en train de jouer ; car il faut, je pense, que les récits mythologiques au sujet des dieux aient toujours des significations cachées plus noble que les apparentes»<sup>49</sup>.

Senza alcun dubbio, ci troviamo di fronte alla stessa scuola di pensiero. Del resto, mentre Proclo si diffonde nella teorizzazione del metodo ermeneutico, piuttosto che nell'applicazione del metodo teorizzato al mito platonico che ha originato la teorizzazione, l'analisi di Ermia si rivela più ricca, nella misura in cui l'Alessandrino, oltre che approfondirsi nella descrizione del medesimo metodo, lo applica estesamente anche al mito in questione. Ancora una volta, dunque, è possibile misurare la differente prospettiva dei due Platonici, solidali, certo, ma impegnati a declinare il comune patrimonio speculativo in maniera diversa, a

---

Ὁρείθιαν τὸ πνεῦμα τοῦ Βορέου φυσῆσαν σφοδρὸν ὄθησεν [αὐτὴν] κατὰ τῶν πετρῶν καὶ οὕτως ἀποθανούσαν λεχθῆναι ὑπὸ τοῦ Βορέου ἀναρπασθῆναι, πῶς ἐγὼ οὐκ ἂν ἄτοπος εἰκότως λογισθεῖην;» Αὕτη γὰρ ἡ ἀνάπτυξις ὡς ἀναπτύσσουσιν οἱ σοφοί, τουτέστιν οἱ περὶ τὰ φυσικὰ διατρίβαντες, γλίσχρος ἐστὶ καὶ εἰκοτολογία· οὐ γὰρ ἐπὶ τὰ ὄντως ὄντα ἀνατρέχουσιν, ἀλλ' ἐπὶ φύσεις καὶ πνεύματα καὶ ἀέρας καὶ δῖνας, ὡς ἐν *Φαίδωνι* ἔφη. Τούτους οὖν τοὺς φυσικοὺς καὶ οὕτως ἀναπτύσσοντας διαβάλλει ὡς εἰς ἄοριστίαν καὶ ἀπειρίαν ἐκπίπτοντας, καὶ μὴ ἐπὶ ψυχὴν καὶ νοῦν καὶ θεοὺς ἀνατρέχοντας. Τὸ δὲ *δεινοῦ καὶ ἐπιπόνου καὶ οὐ παντὸς εὐτυχοῦς ἀνδρός* ἐνδεικτικόν ἐστι τοῦ περὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ ἔνυλα διατρίβειν. Οἱ δὲ Κένταυροι καὶ Γοργόνες καὶ Πήγασοι δυνάμεις εἰσὶν αὐταὶ πᾶσαι τοῦ ἐνύλου προεστῶσαι καὶ τοῦ περὶ γῆν τόπου. Τὸ δὲ κατὰ τὸ εἶκός σημαίνει τὸ μὴ ἀπὸ νοῦ γίνεσθαι αὐτοῖς τὰς ἀναπτύξεις, ἀλλὰ κατὰ τὸ φαινόμενον καὶ τὴν εἰκοτολογίαν, διὸ καὶ ἄγροικον σοφίαν αὐτὴν ἐκάλεσεν ὡς ἀπαιδεύτον καὶ οὐ νοεράν.

<sup>49</sup> Procl., *TP.* 1, 4, p. 10, 11 – p. 11, 3 S.-W.: ἕτερον δὲ ὄν ἐν *Φαίδρω* παραδίδωσιν, ἄμικτον ἀξίῳ φυλάττειν τὴν θεομυθίαν πανταχοῦ πρὸς τὰς φυσικὰς ἀποδόσεις καὶ μηδαμοῦ συμφύρειν μηδὲ ἐπαλλάττειν θεολογίαν καὶ φυσικὴν θεωρίαν. Ὡς γὰρ αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξήρηται τῆς ὅλης φύσεως, οὕτω δήπου καὶ τοὺς περὶ θεῶν λόγους καθαρῶς πάντῃ προσήκει τῆς περὶ τὴν φύσιν πραγματείας· τὸ γὰρ τοιοῦτον *ἐπίπονον καὶ οὐ πάννυ*, φησὶν, *ἀνδρός ἀγαθοῦ*, τέλος ποιεῖσθαι τῆς τῶν μύθων ὑπονοίας τὰ φυσικὰ παθήματα, καὶ τὴν τε *Χίμαιραν*, εἰ τύχοι, καὶ τὴν *Γοργόνα* καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον ὑπὸ σοφίας εἰς ταῦτ' ἄγειν φυσικοῖς πλάσμασιν. Ταῦτα γὰρ διὰ καὶ ὁ Σωκράτης ἐν ἐκείνοις αἰτιώμενος πεποιήται τοὺς τὴν Ὁρείθιαν παίζουσιν ὑπὸ τοῦ πνεύματος βορέου κατὰ τῶν πετρῶν ὡσθεῖσαν ἐν μύθῳ σχήματι λέγοντας ὑπὸ τοῦ Βορέου δι' ἔρωτα θνητὴν οὔσαν ἠρπάσθαι· δεῖ γὰρ, οἶμαι, τὰ περὶ θεῶν μυθολογήματα σεμνοτέρως ἀεὶ τῶν φαινομένων ἔχειν τὰς ἀποκεκρυμμένας ἐννοίας.

seconda del piano generale della loro opera – pura speculazione platonica, nel caso di Proclo, esegesi testuale, nel caso di Ermia.

In conclusione, la presente analisi del mito di Orizia e Borea, aperta dalla storia leggendaria di Leonimo di Crotona, mirava a mostrare la maniera in cui un filosofo platonico potesse approcciarsi al testo di Platone, investendolo di categorie connotative, agli occhi dei moderni spesso false e travianti. Se, certo, il valore oracolare del dialogo platonico non è oggi più giustificato e giustificabile, rimane, tuttavia, costante la volontà di trarre dalle parole pregne di Socrate chiare indicazioni di metodo. Inoltre, ci è sembrato importante mettere in luce nuovamente il ruolo centrale che il *Fedro* platonico ha rivestito per la costruzione della ermeneusi neoplatonica, foriera di profonde e durevoli conseguenze nella storia del pensiero occidentale, e non solo. Dal *Fedro* i Platonici tardi ricavano, infatti, un τρόπος specifico per il trattamento dei μῦθοι περὶ τῶν θεῶν πραγμάτων, il quale delimita i confini, solo apparentemente invalicabili, tra fisica e teologia: Proclo lo esplicita, Ermia lo conferma e lo prova, fornendo del mito di Orizia e Borea esclusivamente un'interpretazione etica e un'interpretazione allegorica, escludendo categoricamente l'esegesi fisica, figlia di una miope aitiologia fisicistica, dei σοφοί<sup>50</sup>. Al contrario, sono l'ispirazione e il rapporto sempre aperto con gli dèi (ἀνάλυσις etica), la provvidenza e la cura di questi verso il loro prodotto (ἀνάλυσις allegorica), nonché l'iniziazione, intesa quale percorso che a quegli dèi, potenti e provvidenti, conduce (ἀνάλυσις interna al *Fedro*), i reali contenuti di pensiero ricavabili grazie a una corretta interpretazione delle parole ispirate del divino Platone, dacché «[...] la mitologia è una forma di teologia»<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> L'esegesi fisica o naturale era, in effetti, ampiamente praticata, sin dai primi secoli della nostra era: per apprezzare le diverse tipologie esegetiche (naturale, cosmologica, metafisica etc.) che potevano essere applicate a un mito cfr. PÉPIN 1970. Del resto, come notava a ragione GRISWOLD 1996, pp. 38-39, «[...] he [*scil.* Socrate] never says that *every* kind of interpretation of myths is a waste of time».

<sup>51</sup> Herm., *In Phaedr.* 78, 16: ἢ [...] μυθολογία θεολογία τίς ἐστι.

2.5. *Il paesaggio dell'Ilisso: lezione di fisica neoplatonica.*

Il paesaggio dell'Ilisso, palcoscenico scelto da Platone per ospitare il dialogo fra Socrate e Fedro, divenne presto *exemplum* classico di *locus amoenus*<sup>1</sup>. Il ruscello, il platano e l'agnocasto, la dolce erba, il leggero declivio, la brezza del meriggio, il canto delle cicale, ingredienti della «pièce philosophique sur fond mythologique»<sup>2</sup> magistralmente composta dalla penna di Platone<sup>3</sup>, hanno incantato per secoli i lettori entusiasti del *Fedro*. In questo paragrafo ci occuperemo del trattamento riservato da Ermia all'ambientazione del *Fedro*: contro l'interpretazione ancora di studiosi moderni<sup>4</sup>, infatti, l'esegesi neoplatonica non rinuncia a individuare anche in questa congiuntura un importante valore simbolico nelle parole del divino Platone<sup>5</sup>.

Il paradigma neoplatonico si palesa evidente sin dalla prima battuta di Ermia, a commento del ποταμός Ilisso: «Gli antichi sono soliti paragonare il fiume al divenire»<sup>6</sup>. L'analogia introdotta dal verbo παραβάλλειν getta immediatamente il lettore nella dimensione dell'allegoria. La memoria eraclitea<sup>7</sup> di tale commento, infatti, schiude al Platonico la possibilità di dare all'intera scena del *Fedro* un significato simbolico e filosofico. In questo modo, il suggerimento socratico di deviare lungo l'Ilisso<sup>8</sup> si rivela essere un invito a Fedro a osservare dalla distanza, tenendosene ben lontani, la bellezza fenomenica, evitando di immergersi e sprofondare (μη δύνοντες ἢ καὶ βαθύνοντες) nella corrente del divenire<sup>9</sup>. Si tratta di un'interpretazione che ha alle sue spalle sia il *Cratilo* sia, crediamo, il *Politico*, in cui si afferma che il dio ordina l'universo preoccupandosi (κηδόμενος) che esso non si immerga (μη δύη) nel mare della dissomiglianza (εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος πόντον)<sup>10</sup>: in Ermia, allo stesso modo, Socrate, κηδεμών τῶν νέων, proprio perché

<sup>1</sup> Cfr., ad esempio, Lucr., *De rer. nat.* 2, 29-31; Plut., *Amat.* 749a2-5 (su cui cfr. MOTTE 1963, pp. 461-462). Per la ricezione apuleiana cfr. WINKLE 2014; per una bibliografia sulla ricezione del paesaggio dell'Ilisso nell'Antichità cfr. VASILIU 2014, p. 61, n. 13. Sulla paradigmaticità bucolica del luogo dell'Ilisso, soprattutto all'interno della tradizione poetica ellenistica e del romanzo greco, cfr. MOTTE 1963, pp. 462-464. Su come l'aspetto bucolico del prologo abbia ingiustamente prevalso su quello escatologico cfr. VASILIU 2018, p. 10, n. 2.

<sup>2</sup> VASILIU 2014, p. 59, n. 10, la quale, con nota che avrebbe, certo, gradito un Platonico come Ermia, aggiunge: «un genre qui pourrait s'entendre aussi comme « théologique »».

<sup>3</sup> Cfr. MOTTE 1963, p. 461, il quale ritiene che qui Platone abbia davvero fatto mostra del suo «talent de poète».

<sup>4</sup> Cfr. DE VRIES 1969, p. 54.

<sup>5</sup> Sul presunto simbolismo platonico cfr. HELMBOLD – HOLTHER 1952, p. 389; ROWE 1986, pp. 141-142.

<sup>6</sup> Herm., *In Phaedr.* 29, 21: Τὸν ποταμὸν οἱ παλαιοὶ τῇ γενέσει εἰώθασιν παραβάλλειν.

<sup>7</sup> Cfr. Plat., *Crat.* 402a8-10, corrispondente a Heracl., fr. 49 a D.K.

<sup>8</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 229a1: Δεῦρ' ἐκτραπόμενοι κατὰ τὸν Ἰλισὸν ἴωμεν.

<sup>9</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 29, 22-24.

<sup>10</sup> Cfr. Plat., *Pol.* 473d4-e4.



preoccupato che Fedro possa sprofondare nel fiume del divenire, lo ammonisce a deviare lungo l'Ilisso. Notiamo, inoltre, come agisca sotteso anche un paradigma concettuale più profondo, puramente neoplatonico, che è possibile svelare con l'aiuto dell'analisi lessicale: δόω è precisamente il verbo che, in Plotino e non solo, indica l'immersione dell'anima dall'intelligibile nel sensibile. Appare evidente, allora, come il monito di Socrate sia quello di un'anima pura indirizzato a un'anima inferiore, la quale, affascinata dal sensibile, come mirando nel plotiniano specchio di Dioniso, corre il rischio di cedere alla malia e abbandonare l'intelligibile<sup>11</sup>. Si tratta di un monito particolarmente adatto a Fedro, il quale, come Ermia ribadisce in più luoghi, è perduto innamorado, alla stregua di Narciso, della bellezza sensibile. A proposito del trattamento plotiniano del mito di Narciso, P. Hadot scrive:

«Pour Plotin aussi Narcisse est un contempteur d'Éros, ou plus exactement il se laisse fasciner par la magie de l'Éros inférieur, de l'Éros purement naturel, au lieu de se laisser entraîner sur les ailes de l'Éros supérieur, celui qui n'est autre que l'aspiration de Psyché vers la lumineuse splendeur de Bien»<sup>12</sup>.

Ora, come crediamo di aver dimostrato<sup>13</sup>, la struttura portante, agli occhi di Ermia, del dialogo platonico è precisamente quella dell'iniziazione di Fedro, il quale è chiamato a passare dall'*Éros inférieur* del discorso lisiano all'*Éros supérieur* della palinodia socratica, attraverso l'Eros intermedio, temperante, del primo discorso socratico: insomma, conviene, secondo il monito di Ermia, dare ascolto a Socrate e deviare dal fiume.

Una simile lente esegetica conduce l'interprete a osservare ogni gesto di Socrate in una luce nuova, quasi, oseremmo dire, sacrale. Posto, infatti, che il ruscello sia simbolo del divenire, persino il semplice gesto di bagnare appena i piedi nelle sue acque (τὸ βρέχειν τοὺς πόδας) può rivelare un'informazione preziosa: Socrate è sul punto di entrare in contatto con il divenire per mezzo delle sue facoltà più basse, pedestri, e, insieme, come i piedi, sfiorando l'acqua, rimangono al di sopra della superficie, così l'anima razionale di Socrate, pur sfiorando il divenire,

<sup>11</sup> Sullo specchio di Dioniso in Plotino cfr. PÉPIN 1970.

<sup>12</sup> HADOT 1999, p. 255.

<sup>13</sup> Cfr. *supra* § 2.1.4.

ne contempla i caratteri dall'alto (ἄνωθεν)<sup>14</sup>. A conferma di questa lettura, che, del resto, potrebbe celare ancora un'eco plotiniana<sup>15</sup>, sta la postura assunta da Socrate per ascoltare il discorso di Lisia: il suo corpo è disteso per terra, significando che a terra si abbassa (κατιών) il suo pensiero per esaminare un'oggetto altrettanto basso, qual è il discorso empio di Lisia, mentre il suo capo è leggermente sollevato sul timido pendio dell'Ilisso, significando il distacco della sua componente intellettuale (τὸ νοερόν) dalla materia e dal divenire<sup>16</sup>. L'atteggiamento di Socrate risponde a un principio ben preciso: «è necessario adeguare agli argomenti anche il proprio portamento»<sup>17</sup>. Questa nota permette al commentatore di accostare il *Fedro* al *Fedone*<sup>18</sup>: come, nel *Fedone*, Socrate, all'arrivo degli amici nella sua cella, cambia la sua posizione e si mette dritto a sedere per pronunciare dei discorsi sulla natura del filosofo, così, nel *Fedro*, egli, prima, se ne sta disteso a terra, per ascoltare il discorso di Lisia, poi, si copre il viso, per pronunciare il suo primo discorso, infine, si pone dritto a sedere e col capo scoperto, per celebrare Eros con la sua palinodia<sup>19</sup>. Di nuovo, ogni gesto di Socrate assume una profonda significanza: il suo portamento diviene sempre più eretto ed elevato (κατακείμενος – ἐγκαλυψάμενος – ὀρθὸς καὶ γυμνῇ τῇ κεφαλῇ) a mano a mano che l'oggetto della sua attività diviene sempre più elevato e sublime (amore dissoluto – amore temperante – amore divino). Ermia ritiene che nella descrizione platonica dell'idilliaco paesaggio siano nascosti, per così dire, diversi indizi, rivelatori di un contesto propizio all'elevazione spirituale. Innanzitutto, Socrate e Fedro sono scalzi, vale a dire, si trovano in una condizione libera da legami, candida e proclive alla ἀναγωγή: tuttavia, mentre Socrate, com'è noto, è sempre scalzo, Fedro lo è soltanto, e significativamente, in questa occasione<sup>20</sup>. In secondo luogo, l'azione si svolge nella calura del

<sup>14</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 29, 29 – 30, 2; 34, 26-28.

<sup>15</sup> Cfr. Plot., *Enn.* 6, 9 [9], 8, 16-22 H.-S.

<sup>16</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 34, 28 – 35, 1.

<sup>17</sup> Herm., *In Phaedr.* 35, 10-11: δεῖ γὰρ προσφόρως ταῖς ὑποθέσεσι καὶ τὰ σχήματα ποιεῖσθαι; 14-15: συνεξομοιωῶν καὶ τὸ φαινόμενον σχῆμα τοῖς λόγοις.

<sup>18</sup> Cfr. FERRARI 1987, pp. 2-3, il quale menziona il *Protagora*, il *Fedone* e il *Simposio* quali unici casi in cui Platone dimostra una cura per il *backcloth* dialogico equiparabile a quella per l'ambientazione del *Fedro*. Nondimeno, lo studioso nota come solamente il *Fedro* «has no narrator; it is written as direct speech. Our only access to the background against which Socrates and Phaedrus walk and speak is through their comments on it». Cfr. VASILIU 2014, p. 56: «le *Phèdre* est bien l'un des dialogues les plus topographiques des œuvres platoniciennes». Per un confronto tra il paesaggio del *Fedro* e quello delle *Leggi* cfr. LEFKA 2001, pp. 136-137; 140-141.

<sup>19</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 35, 9-17.

<sup>20</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 29, 24-27, esegesi di Plat., *Phaedr.* 229a3-4: Εἰς καιρόν, ὡς ἔοικεν, ἀνυπόδητος ὢν ἔτυχον· σὺ μὲν γὰρ δὴ ἄει.

mezzogiorno (μεσημβρία)<sup>21</sup> e, secondo l'insegnamento ancora di Eraclito, «secco splendore è l'anima più saggia» (αὐγὴ ξηρῆ, ψυχὴ σοφωτάτη)<sup>22</sup>. Inoltre, il luogo è ben ombreggiato e l'ombra (σκιώ) non significa altro che l'intelligibile, l'invisibile e la facoltà anagogica, appunto: la luce, infatti, dalla quale l'ombra fa scudo, è figura del sensibile e del perturbante<sup>23</sup>. Infine, l'agnocasto in piena fioritura: per l'Alessandrino non v'è dubbio che questo dettaglio paesaggistico esprima simbolicamente la condizione di Fedro, in fiore come l'agnocasto, vale a dire, oramai pronto ad accogliere l'elevazione spirituale<sup>24</sup>.

L'interpretazione allegorica investe anche, prevedibilmente, la brezza che accarezza il luogo, la quale si fa, a sua volta, simbolo dello spirito provvidenziale degli dèi (ἡ προνοητικὴ τῶν θεῶν ἐπίπνοια)<sup>25</sup> che aleggia su Socrate e, soprattutto, per il tramite di Socrate, su Fedro.

Del resto, al commentatore platonico non sfugge la pura e semplice descrizione naturalistica del luogo, ma egli ne fa, piuttosto, e con una certa originalità, un saggio di diaretica platonica. Il λόγος socratico dedicato al paesaggio dell'Ilisso, in altre parole, comprende, sì, la descrizione delle piante e del fiume e del vento, ma, al di là di essi, esso introduce agli στοιχεῖα, gli elementi primi. Una simile esegesi si ritrova anche nel *Dione* di Sinesio, circa l'episodio odisseo dell'incontro fra Menelao e il dio Proteo<sup>26</sup>, lasciando, dunque, aperta la possibilità che essa possa risalire, in ultima analisi, al divino Giamblico: «il fuoco infatti e l'albero e la belva erano discorsi veri e proprî intorno a animali e piante,

<sup>21</sup> A giudicare dalla fioritura dell'agnocasto, l'azione si svolge sul finire di luglio: cfr. VASILIU 2014, p. 73, n. 37.

<sup>22</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 29, 28-29, corrispondente a Heracl., fr. 118 D.K., la cui versione completa è tramandata da Stob., *Anth.* 3, 17, 42, 34: αὐγὴ ξηρῆ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. La vicinanza tra la testimonianza di Ermia e quella di Stobeeo, entrambi vissuti nel V secolo d. C., è dimostrata dal fatto che, come Ermia afferma che l'affinità all'elevazione è condizione propria di Socrate (29, 26: αἰεὶ ὑπῆρχη), così Stobeeo parla di una condizione di purezza e secchezza (3, 17, 42, 34: ὑπάρχειν καθαρὰν τε καὶ ξηράν) propria dell'anima umana. Il mezzogiorno, inoltre, è il periodo del giorno dedicato agli dèi: cfr. Porph., *Nymph.* 26, 8-11. Infine, come osserva sagacemente WERNER 2007, p. 116, n. 44, «at 242a, which occurs in the interlude between the first and the second speeches of Socrates, Phaedrus states that it is *almost* (σχεδόν) high noon; this means that high noon – the climax or apex of the sun's reach – occurs *during* the recitation of the palinode».

<sup>23</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 30, 10-12.

<sup>24</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 34, 25-26. Secondo DAUMAS 1961, p. 63, invece, Platone avrebbe scelto l'agnocasto dacché, come era noto ai suoi tempi, «il passait pour calmer les assauts de l'amour, selon le langage de Pline». Lo studioso, tuttavia, giudica *puéril*, nonché *dénué d'intérêt*, l'analisi ermiana, in generale, e la considerazione sull'agnocasto, in particolare, in quanto il Neoplatonico si limiterebbe ad affermare καὶ ἡ ἄγνος, ὃ ἐστὶ θαμνώδες. È sfuggito evidentemente a Daumas che il reale intento di Ermia, disvelato da questa prima esegesi, era quello di riflettere nella condizione dell'agnocasto la condizione di Fedro, nonché, come dimostra la seconda esegesi, di portare alla luce l'attitudine diaretica di Platone, come vedremo tra breve.

<sup>25</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 30, 9-10.

<sup>26</sup> Cfr. *Od.* 4, 351-572.

ma anche intorno agli elementi primi, nei quali si consistono i fenomeni»<sup>27</sup>. Platone, dalla sua, propone al lettore tre elementi (l'acqua: Ilisso e Acheloo; la terra e i suoi frutti: pendio, erba e alberi; l'aria: ombra e vento) e ne provoca tre sensi (tatto, vista, udito)<sup>28</sup>; in più, all'interno dell'elemento di terra egli distingue tra l'elemento più basso (erba), l'elemento intermedio (agnocasto) e l'elemento più alto (platano). Purtroppo, è l'interpretazione allegorica di ciascuno di questi elementi, solo in apparenza semplicemente paesaggistici, che preme al commentatore di sottolineare: l'acqua è simbolo del divenire, la terra, nella forma del leggero pendio, è simbolo dell'altezza intellettuale di Socrate e, nella forma dell'agnocasto, della prossima elevazione spirituale di Fedro, l'aria, nella forma dell'ombra, è simbolo dell'intelligibile, dell'invisibile e dell'elevazione spirituale e, nella forma della brezza, del soffio provvidente degli dèi. Insomma, l'esegesi ermiana del paesaggio del *Fedro* ci pone di fronte a un autentico saggio di fisica neoplatonica. Τὰ φυσικά e, ancor più, τὸ φυσικὸν κάλλος τῆς φύσεως<sup>29</sup> giocano un ruolo importante e degno di nota nella misura in cui il loro essere rivela implicitamente ciò che li trascende e li causa, precisamente τὰ μετὰ τὰ φυσικά<sup>30</sup>: la μάθησις, spiega, infatti, Ermia con in mente le parole di Socrate<sup>31</sup>, non proviene dal sensibile, icasticamente rappresentato dalla campagna e dalla ridente vegetazione, bensì dalle anime razionali e dall'intelletto in sé<sup>32</sup>.

Solo se consci di tali schemi concettuali ed esegetici proprî del commentatore neoplatonico, possiamo comprendere il senso della critica ermiana ad Arpocrazia, filosofo platonico vissuto nel II secolo d. C. e autore di un, perduto, *Commento al Fedro*<sup>33</sup>. Secondo la testimonianza di Ermia, infatti, il discepolo di Attico<sup>34</sup> riteneva che l'ἔπαινος τοῦ τόπου non fosse altro che un tentativo semiserio

---

<sup>27</sup> Syn., *Dion.* 6, 9-12 T.: τὸ γὰρ πῦρ καὶ τὸ δένδρον καὶ τὸ θηρίον λόγοι τινὲς ἦσαν περὶ ζώων τε καὶ φυτῶν, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πρώτων στοιχείων, ὧν σύγκειται τὰ γινόμενα.

<sup>28</sup> La ricerca della simmetria numerica tra elementi descritti e sensi evocati è ben evidente, tanto più che, come rivelano DORTER 1971, p. 280, PHILIP 1981, p. 467, MOTTE 1995, p. 41, VASILIU 2014, p. 73 e VASILIU 2018, p. 10, la descrizione platonica stimola, in realtà, tutti i sensi, non soltanto i tre nominati da Ermia.

<sup>29</sup> Herm., *In Phaedr.* 30, 4.

<sup>30</sup> Del resto, come è stato chiaramente dimostrato da PHILIP 1981, il luogo dell'Ilisso non è altro che εἶδωλον della Pianura della Verità; cfr. VASILIU 2018, p. 10 e, soprattutto, pp. 37-42, la quale, a proposito dello ὑπερουράνιον τόπον, parla icasticamente di *lieu renversé* rispetto al luogo dell'Ilisso. Sul rapporto tra fisica e metafisica/teologia nel Platonismo tardo cfr. FALCON 2012; MOTTA 2018, pp. 177-178.

<sup>31</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 230d3-5.

<sup>32</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 35, 5-6.

<sup>33</sup> Sulla figura di Arpocrazia di Argo cfr. DILLON 1977, pp. 258-262; BALTUSSEN 2008, p. 146.

<sup>34</sup> Cfr. Procl., *In Tim.* 1, 305, 6-7 D.

da parte di Socrate per rivaleggiare con Fedro, al quale andava il merito della scelta del luogo: Socrate, in altre parole, sarebbe stato mosso da gelosia (ἀντιφιλοτιμούμενος) nei confronti di Fedro<sup>35</sup>. Un simile giudizio sull'attitudine di Socrate appariva inaccettabile agli occhi di Ermia, per almeno due ragioni, a nostro avviso. In primo luogo, come abbiamo avuto modo di vedere<sup>36</sup>, per il Platonico alessandrino la figura di Socrate è ammantata di un'aura sacrale, divina, nella misura in cui Socrate è il modello perfetto di un'anima pura in eterna connessione con l'intelligibile, mentre la sua presenza sulla Terra è dovuta unicamente alla necessità di espletare una missione perfetta e soteriologica nei confronti delle anime turbate dal sensibile, com'è il caso dell'anima di Fedro: come potrebbe, dunque, un'anima siffatta provare gelosia in senso assoluto e, in particolare, rispetto a un'anima inferiore, per innalzare e purificare la quale essa è appunto discesa nel sensibile? In secondo luogo, elogiare la bellezza della natura è funzionale al disvelamento del metasensibile: ogni tratto del φυσικὸν κάλλος è impronta e traccia dell'intelligibile che l'ha generato. Di qui la vera e propria necessità da parte dell'esegeta di squarciare il velame sensibile per immergersi nella luce dell'intelligibile; di qui la conclusione polemica per cui Socrate ha pronunciato autentici elogi (ἀληθεῖς ἐπαίνοι) del luogo, non, certo, per gelosia nei confronti di Fedro<sup>37</sup>.

Ora, dal momento che τὰ μετὰ τὰ φυσικά equivalgono all'intelligibile e al divino, il discorso di Ermia non poteva non includere le divinità: Era, Artemide, Acheloo, Dioniso e le Ninfe<sup>38</sup>. Socrate, infatti, invoca Era<sup>39</sup> perché la sposa di Zeus è colei che produce e ordina la bellezza della costruzione demiurgica: lo testimonia Omero, il quale rappresenta Afrodite nell'atto di donare a Era la sua cintura, fonte dell'amore, della seduzione e dell'incanto<sup>40</sup>.

Inoltre, la conversazione fra Socrate e Fedro ha luogo non lontano dal tempio di Artemide Agra, il tempio che gli Ateniesi hanno fondato in onore della dea della caccia e della dominatrice del mondo selvaggio (τὸ ἀγρίον). Nondimeno, dopo

<sup>35</sup> Cfr. Harp., fr. 9 Dillon; fr. 14 Gioè.

<sup>36</sup> Cfr. *supra* § 2.1.

<sup>37</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 34, 11-12.

<sup>38</sup> Come afferma con chiarezza VASILIU 2018, p. 21, il paesaggio del *Fedro* è saturé par le divin.

<sup>39</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 230b2: Νῆ τὴν Ἥραν, καλή γε ἡ καταγωγή.

<sup>40</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 34, 9-10 e nota *ad loc.* per l'allusione a *Il.* 14, 197-223 e per l'esegesi di Procl., *In Rep.* 1, 137, 2 –139, 19 K.

questa puntualizzazione di carattere storico-evenemenziale, Ermia offre agli studenti una splendida interpretazione allegorica, interamente fondata su un gioco lessicale. Artemide Ἀρταία, dea della caccia, è simbolo della contemplazione intellegibile, la quale va a caccia (ἀγρευτική) dell'universale attraverso la selva dell'individuale, dell'essere attraverso la selva dell'opinabile. La torsione filosofica dell'epiteto divino viene corroborata da Ermia con l'autorità di Pindaro: quando costui, infatti, parla di un pensiero più elevato (μέριμνα ἀγροτέρα), egli intende un pensiero che va a caccia delle cose belle (ἀγρευτική τῶν καλῶν)<sup>41</sup>. Chiarito, quindi, l'epiteto della dea, non resta che svelare anche il reale significato del santuario (ἱερόν) eretto in suo onore: «Santuario, poi, di siffatta contemplazione è l'intelletto»<sup>42</sup>. Dunque, il simbolismo neoplatonico prescrive di vedere nella dea cacciatrice, presso il cui santuario si trovano Socrate e Fedro, l'impeto teoretico (μέριμνα) che si lancia alla caccia dell'universale, dell'essere e, come impone lo σκοπός del *Fedro*, delle cose belle<sup>43</sup>. La selva, attraverso la quale è d'obbligo transitare, è fatta non di alberi, rupi e cespugli, bensì dell'individualizzato, dell'opinabile, in una parola, ἡ ὕλη, termine che, nel suo significato primo e letterale, significa precisamente "selva" (*silva* nella traduzione di Calcidio); il tempio, infine, in cui risiede tale sforzo contemplativo, non può che essere ὁ νοῦς. L'invito di Socrate, allora, ad attraversare il fiume per avvicinarsi al santuario di Agra<sup>44</sup> diviene un invito ad approssimarsi all'unitario (τὸ ἐνιαῖον), passando attraverso gli oggetti sensibili<sup>45</sup>. Con questa succinta esegesi<sup>46</sup> Ermia è in grado, ancor prima di leggere e commentare il discorso di Lisia e, poi, quelli di Socrate, di riassumere l'avventura teoretica che Fedro, sotto la guida di Socrate, è sul punto di intraprendere: il giovane, infatti, sarà di qui a poco chiamato a passare attraverso la selva del discorso di Lisia per andare a caccia, col puro pensiero, dell'essere-che-veramente-è, la cui rivelazione sarà dischiusa nella palinodia di Socrate. Riteniamo

---

<sup>41</sup> Cfr. Pind., *Ol.* 2, 52-54: «La ricchezza istoriata di meriti offre occasioni diverse di fortuna, consente pensieri di più alta conquista» (trad. BONELLI 1991). È, in effetti, difficile la resa di μέριμνα ἀγροτέρα, che può essere reso anche con "slancio impetuoso", "inquietudine selvaggia"; non v'è dubbio, tuttavia, che per Ermia μέριμνα rappresenti una profonda attività di pensiero.

<sup>42</sup> Herm., *In Phaedr.* 32, 11-12.

<sup>43</sup> Baltzly e Share intendono τῶν καλῶν con *fine things*, ma crediamo che questa resa non metta sufficientemente in luce il mirato riferimento all'obiettivo del *Fedro*: si tratta di un'ulteriore prova di come lo σκοπός potesse orientare l'intera esegesi del dialogo, in maniera assolutamente pervasiva.

<sup>44</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 229c2: πρὸς τὸ ἐν Ἄγρας διαβαίνομεν.

<sup>45</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 32, 12-13.

<sup>46</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 32, 9-13.

importante ribadire, del resto, che, nella misura in cui Fedro rappresenta lo studente di filosofia a cui si rivolge l'insegnamento di Ermia, l'esegesi si rivela pertinente non solo, e non tanto, al Fedro di Platone, ma anche, e soprattutto, allo studente di Ermia, chiamato a identificarsi col personaggio del dialogo e a compiere, seguendo le direttive di Socrate chiarite dall'interpretazione di Ermia, la sua propria ἀναγωγή<sup>47</sup>.

Acheloo, Dioniso e le Ninfe, infine, sono divinità legate al sensibile. Acheloo, *dominus aquarum*<sup>48</sup>, è per antonomasia il dio delle acque fluviali e, in particolare, egli rappresenta la facoltà che rende l'acqua potabile (ἡ ποτίμου δύναμις τοῦ ὕδατος)<sup>49</sup>. Dioniso, figlio di Semele, invece, è il dio della palingenesi del sensibile, mentre le Ninfe, sue assistenti, sono divinità ἔφοροι ο προστάτιδες<sup>50</sup>: non a caso, esse vivono nei pressi dei corsi d'acqua<sup>51</sup>. La significanza filosofica delle Ninfe conosce una lunga tradizione e ha un peso importante nel *Commento al Fedro*. Secondo una preziosa testimonianza di Porfirio, i Pitagorici chiamavano *lato sensu* Naiadi tutte le anime che discendono nel mondo del divenire, proprio perché l'acqua e l'elemento umido, attorno a cui le Ninfe vivono e di cui esse sono le signore, sono simboli della γένεσις<sup>52</sup>: questa circostanza illumina ulteriormente il significato del monito socratico a Fedro di tenersi lontano dal fiume<sup>53</sup>. Inoltre, allorché Socrate, nel corso del suo primo discorso, sarà colto da entusiasmo in

<sup>47</sup> Notiamo *per incidens* che Platone non è esplicito circa l'attribuzione del tempio di Agra. ROBIN 1970, p. XII nega che si tratti del tempio di Artemide la Cacciatrice, sostenendone, invece, l'attribuzione a Demetra. VASILIU 2018, p. 17, n. 14 lascia l'ambiguità, ipotizzando che Platone possa alludere ai valori complementari e contraddittori della castità e della fecondità, rappresentate da Artemide e Demetra. Ermia, dalla sua, non fa riferimento alcuno a Demetra, o perché all'oscuro di una simile possibilità di attribuzione o perché, volendo offrire una lettura allegorica dell'epiteto Cacciatrice, ha accolto scientemente l'attribuzione del tempio ad Artemide.

<sup>48</sup> Così Ovid., *Met.* 9, 17. Il dio Acheloo, raffigurato da Ovidio come essere cornuto, cinto di fronde di salici e corone di giunchi per nascondere l'assenza di un corno, spezzatogli da Eracle e divenuto cornucopia per le cure delle Naiadi, capace di mutare in serpente o in toro selvaggio, era una delle divinità acquatiche più note nell'Antichità: cfr. Ovid., *Met.* 9, 1-100, in cui il dio stesso, *Calydonius amnis*, racconta, appunto, la sua lotta con Eracle per la mano di Deianira, figlia di Eneo.

<sup>49</sup> Sulla figura di questa arcaica divinità cfr. VASILIU 2014, p. 78, n. 47, la quale conclude: «la divinité archaïque, toujours entourée de nymphes, est surtout associée à la fécondité et à la transformation perpétuelle qui régit le règne de la *physis*».

<sup>50</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 34, 20; 58, 28-29; 59, 7; 11-12; 66, 17-18. Sulle rare ricorrenze del termine προστάτιδες cfr. RASHED 2016, pp. 509-510.

<sup>51</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 34, 18-23.

<sup>52</sup> Cfr. Porph., *Nymph.* 10, 8-10: Νύμφας δὲ ναΐδας λέγομεν καὶ τὰς τῶν ὑδάτων προεστώσας δυνάμεις ἰδίως, ἔλεγον δὲ καὶ τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας ψυχὰς κοινῶς ἀπάσας. Ermia menziona le Ninfe Ναΐδες, Ἀμαδρυάδες e Ὀρεσιτιάδες in *In Phaedr.* 66, 19-20. Il paragrafo 10 de *L'antro delle Ninfe* è, in effetti, molto interessante, dal momento che accomuna i Pitagorici, Numenio e, per suo tramite, il *Genesi*, Eraclito e Omero nella credenza che l'elemento umido sia sinonimo di γένεσις.

<sup>53</sup> Sullo stretto legame tra Acheloo/Ninfe e la fecondità cfr. LEFKA 2001; VASILIU 2014.

relazione al sensibile, egli dirà precisamente di essere ispirato dalle Ninfe (νυμφόληπτος)<sup>54</sup>: non essendosi ancora innalzato alle altezze dell'intelligibile, infatti, era dal sensibile stesso che conveniva trarre l'ένθουσιασμός per la celebrazione dell'amore temperante, vale a dire, dalle Ninfe e da Dioniso. In questo rispetto, Socrate si comporta sull'esempio di Odisseo, il quale, nel corso del suo viaggio di ritorno da Troia, si era unito in amore a diverse divinità: secondo Ermia, che riesce in questo modo a giustificare elegantemente l'infedeltà del re di Itaca, il poeta rivela che, a seconda della vita condotta, ci si congiunge ora a un dio, ora un altro (ἄλλοτε ἄλλω θεῷ οικειούμεθα κατὰ τὴν τοιάνδε ἡμῶν ζωὴν)<sup>55</sup>. A ogni modo, Socrate si risolverà a porre subito fine al suo discorso: per quanto, infatti, la bellezza sensibile, nella misura in cui è immagine di quella intelligibile, sia degna di ammirazione, nondimeno, essa deve cedere il passo alla ricerca e alla celebrazione dell'autentica bellezza:

«Ma perché Socrate cerca di stornare da sé la condizione entusiastica e la possessione delle Ninfe? Forse, come abbiamo già detto, dal momento che le Ninfe sono protettrici del divenire suscitando l'irrazionalità, alcune governando la natura, altre il corpo – sono chiamate Naiadi, Amadriadi e Orestidi – [e dal momento che] Socrate aveva a cuore, invece, l'ascesa dell'anima, dacché egliolgeva sempre la sua agli intelligibili e alle forme immateriali e agli enti uniti agli dèi, è evidente il perché volesse stornare da sé la possessione delle Ninfe: non tutto, infatti, si confà a tutto né tutto è proprio a tutto. È come se Socrate avesse detto: «non voglio provare l'entusiasmo rispetto alla bellezza immanente e nemmeno rispetto alla proprietà mediana dell'anima – vale a dire, le scienze e le virtù e l'amore temperante – sì, invece, rispetto all'attività intellettuale e divina dell'anima»<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Plat., *Phaedr.* 238d1. Con FERRARI 1987, p. 3, «the local nymphs will emerge from the background».

<sup>55</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 58, 19-33. Sulla funzione paradigmatica della figura di Odisseo, simbolo dell'anima umana in perpetua lotta con gli ostacoli sensibili, cfr. BUFFIÈRE 1956, pp. 386-391; BALTY 1995, pp. 275-276. Massimo di Tiro (II d. C.) riconosceva *ex professo* Odisseo quale paradigma di vita felice secondo l'insegnamento platonico: τοῦτο ἄνδρα ποιεῖ διογενῆ καὶ θεοῖς εἴκελον, οἷον ἀξιοῖ Πλάτων εἶναι τὸν εὐδαίμονα (Max., *Or.* 26, 9, 7-8).

<sup>56</sup> Herm., *In Phaedr.* 66, 16-27: Διὰ τί δὲ ὁ Σωκράτης παραιτεῖται ένθουσιάσαι καὶ κάτοχος γενέσθαι ταῖς Νύμφαις; Ἡ, ὅπερ εἵπομεν, ἐπειδὴ τῆς γενέσεως προστάτιδες εἰσιν αἱ Νύμφαι, αἱ μὲν τὴν ἀλογίαν κινουῦσαι, αἱ δὲ τὴν φύσιν, αἱ δὲ τὰ σώματα ἐπιτροπεύουσαι, Ναΐδες τέ τινες καὶ Ἀμαδρυάδες καὶ Ὀρεστιάδες καλούμεναι, περὶ ἀναγωγὴν δὲ ἐσπούδαζε ψυχῆς ὁ Σωκράτης, τὴν ψυχὴν τὴν ἑαυτοῦ αἰεὶ περιάγων ἐπὶ τὰ νοητὰ καὶ ἄλλα εἶδη καὶ τὰ τοῖς θεοῖς ἠνωμένα, εἰκότως παραιτεῖται τὸ κάτοχος ὑπὸ τῶν Νυμφῶν γενέσθαι. Ἄλλω γὰρ ἄλλα καθήκει καὶ ἄλλω πρὸς ἄλλους οικειότης: ὡς εἰ ἔλεγεν ὁ Σωκράτης: «οὐ βούλομαι περὶ τὸ ένυλον κάλλος ένθουσιᾶν, ἀλλ'οὐδὲ περὶ τὸ μέσον τὸ ψυχικὸν ἰδίωμα, περὶ ἐπιστήμας καὶ ἀρετὰς καὶ περὶ τὸν σῶφρονα ἔρωτα, ἀλλὰ περὶ τὴν νοερὰν καὶ θεῖαν τῆς ψυχῆς ἐνέργειαν».



A questo proposito, inoltre, ci pare rilevante sottolineare una discrepanza tra l'esegesi di Ermia e la teorizzazione di Proclo. Nel libro I della *Teologia platonica*, il Diadoco ateniese afferma che, se si desidera ammirare il metodo d'insegnamento ispirato di Platone, è al *Fedro* che bisogna volgere lo sguardo: del resto, Socrate dichiara esplicitamente (διαρρήδην) di trasmettere insegnamenti ἐνθραστικῶς<sup>57</sup>.

Proclo cita soltanto il celeberrimo sintagma νομόληπτος di *Phaedr.* 238d1, ma, come notano in apparato Saffrey e Westerink, sono almeno quattro i luoghi del dialogo a sostegno della tesi di Proclo<sup>58</sup>. «D'une manière divinément inspirée» Socrate, rinunciando a un'intellezione umana per una follia sovrumana, ammaestra con bocca divina sugli dèi intellettivi, sui reggenti separati dell'universo, sugli dèi custodi del cosmo, glorificandone le intellezioni, la provvidenza, la conduzione delle anime<sup>59</sup>. In altri termini, Proclo sta affermando che il discorso della palinodia è stato ispirato dalle Ninfe e dagli dèi del luogo e che è grazie a tale circostanza che Socrate ha potuto trattare la materia divina<sup>60</sup>. Come si è visto, Ermia intende la possessione delle Ninfe in maniera diversa e, a nostro avviso, più fedele al testo platonico: in effetti, l'entusiasmo derivato dalle Ninfe ispira il *primo discorso* di Socrate, non il secondo<sup>61</sup>. Per questa ragione, Ermia intende tale ispirazione come un'ispirazione rivolta al sensibile, non all'intelligibile, oggetto, invece, della palinodia: anzi, proprio nella misura in cui le Ninfe, divinità del sensibile, ispirano Socrate in relazione al loro dominio, il sensibile, appunto, Socrate si decide, infine, a stornare da sé il loro influsso e la loro possessione, affinché egli possa passare a celebrare precisamente quanto Proclo riferisce nella *Teologia platonica*. Detto altrimenti, secondo l'Alessandrino, non l'ispirazione delle Ninfe, bensì la liberazione da essa ha permesso a Socrate di celebrare gli dèi nella palinodia. L'analisi di Ermia, pertanto, si dimostra maggiormente rispettosa del parallelismo neoplatonico tra essenza e attività, in quanto le Ninfe, ontologicamente legate alla dimensione sensibile, esplicano un'attività che dirige, a sua volta, al sensibile: nel caso di Proclo, invece, ci troviamo di fronte alla singolare circostanza per cui delle

<sup>57</sup> Sull'approccio procliano al metodo di insegnamento platonico impiegato nel *Fedro* cfr. SHEPPARD 2000.

<sup>58</sup> Cfr. SAFFREY – WESTERINK 1968, p. 18: si tratta di Plat., *Phaedr.* 238c5-d3; 241e1-5; 263d1-2; 13-20.

<sup>59</sup> Cfr. Procl., *TP.* 1, 4, p. 8, 25-12 S.-W.

<sup>60</sup> Cfr. BRISSON 2017, p. 208, il quale in nota precisa: «Here Socrates speaks under the inspiration of the Muses».

<sup>61</sup> I quattro riferimenti di Saffrey e Westerink sono, infatti, in rapporto al primo discorso.

divinità sensibili permettono l'accesso diretto alla conoscenza e alla comunicazione di ciò che le trascende.

È, tuttavia, Dioniso, signore delle Ninfe, il vero ἔπαρχος, l'αἴτιος θεός della palingenesi dell'intero cosmo sensibile<sup>62</sup>: secondo alcuni, egli avrebbe nome Διθύραμβος perché sarebbe stato partorito *due* volte, da Semele, la prima, dalla coscia di Zeus, la seconda. Ermia non ritiene appropriata una simile spiegazione – dov'è, diremmo noi, il significato filosofico in una simile etimologia? Dioniso, allora, viene chiamato Δι-θύρα-μβος perché egli genera per la seconda volta (δεύτερον), vale a dire, per infinite volte, le forme immanenti e fa sì che il mondo del divenire varchi le porte dell'essere (θύραζε προιέναι)<sup>63</sup>.

Il trattamento ermiano riservato all'ambientazione del *Fedro*, del resto, si dimostra solidale con l'esegesi procliana dei τόποι della *Repubblica*. Il Diadoco ateniese, infatti, distingue con cura la prima sezione del dialogo platonico, ambientata al Pireo, dalla seconda, ambientata in città. Egli ritiene che la sterile discussione sulla giustizia non potesse che svolgersi in un luogo nei pressi del mare, nella misura in cui i luoghi marini e umidi (οἱ ἐπιθαλαττίδιοι τόποι) sono caratterizzati inevitabilmente da confusione ed eterogeneità (θορυβώδης ζωή καὶ ποικίλη)<sup>64</sup>. Di contro, la discussione sul medesimo oggetto non poteva che rivelarsi fruttuosa all'interno della città, nella misura in cui la città di Atene, distante dal mare, è il luogo adatto alle anime particolarmente razionali (φρονιμώταται ψυχαί), degne figlie della dea Atena<sup>65</sup>.

«E forse un luogo potrebbe addirsi al divenire, l'altro a ciò che è libero da tale divenire ed è 'etero', direbbe il Socrate del *Fedone*. Infatti il divenire è carico di vita salmastra e gonfio di tempesta e delle ondate più pericolose che minacciano di sommergere le anime, donde il motivo per cui la vita per queste anime non è priva di confusione, anche qualora vivano secondo ragione. L'altro luogo appartiene a quelle anime che

<sup>62</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 34, 22-23; 59, 18.

<sup>63</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 59, 18-22. Intendere δεύτερον con πολλάκις καὶ ἀπειράκις è una mossa esegetica che si rivelerà utile per spiegare un passo ambiguo del dialogo, in cui Socrate afferma che, al millesimo anno, le anime potranno scegliere la loro seconda vita (δεύτερον βίον) e, in questa circostanza, l'anima che un tempo era stata un uomo potrà tornare, se lo desidera, da animale a uomo: cfr. Plat., *Phaedr.* 249b1-5. Ebbene, si chiede Ermia, come è possibile ciò? Se al millesimo anno si sceglie per la prima volta la seconda forma di vita, in che modo chi era un uomo può passare *di nuovo* (πάλιν) da animale a uomo? Anche in questo caso, come in quello di Dioniso/Ditirambo, δεύτερον, nel sintagma δεύτερον βίον, indica, *lato sensu*, le molteplici e infinite scelte di vita successive alla prima: cfr. Herm., *In Phaedr.* 178, 5-24.

<sup>64</sup> Cfr. Procl., *In Rep.* 1, 17, 1-5 K.

<sup>65</sup> Cfr. Procl., *In Rep.* 1, 17, 5-13 K.

hanno ormai compiuto, pure e incolumi, il loro ciclo, seppure siano ancora memori dello scompiglio insito nel divenire e delle lotte ivi compiute»<sup>66</sup>.

È possibile osservare con facilità come il tema dell'immersione e dello sprofondamento nel sensibile sia comune alle due interpretazioni. Mentre Ermia mette a frutto tale esegesi per commentare la presenza dei personaggi nei pressi di un fiume, l'Ilisso, Proclo fa altrettanto per commentare la presenza dei personaggi nei pressi di un mare, l'Egeo: in entrambi i casi, la città, sede della razionalità, immagine dell'intelligibile, bagnata dalle acque dell'Ilisso e dell'Egeo, è Atene.

Che il commento procliano sia, in qualche modo, legato all'esegesi del *Fedro*, è testimoniato, in maniera patente, dalla dizione “vita salmastra” (άλμυρά ζωή), nella misura in cui con questo aggettivo il Socrate del *Fedro* qualifica, significativamente, l'ascolto del discorso di Lisia: άλμυρά ἀκοή<sup>67</sup>. Tali parallelismi non possono che denunciare una impostazione ermeneutica condivisa da entrambi gli esegeti, certamente propria del comune maestro, Siriano, nonché della tradizione platonica precedente (Porfirio). Aggiungiamo, poi, che è esattamente in questa congiuntura che nel *Fedro* il giovane canzona Socrate, in quanto quest'ultimo, proprio come uno straniero, non conosce i luoghi al di fuori delle mura cittadine: come si è visto<sup>68</sup>, Ermia fa di questa ingenua battuta una prova irrefutabile della perenne congiunzione di Socrate (ἀεὶ ἔχεσθαι αὐτόν) con l'intelligibile e con gli dèi, significati dalla città di Atene<sup>69</sup>, e della volontà del filosofo di non allontanarsi mai da se stesso (μὴ ἐξίστασθαι ἑαυτοῦ)<sup>70</sup>. Ebbene, proprio nel commentare i τόποι della *Repubblica*, Proclo fa della volontà di Socrate di ritornare in città, abbandonando il Pireo, una prova altrettanto irrefutabile dell'appartenenza del filosofo a un gruppo di anime pure (καθαραί) e incolumi (ἀπήμονες), desiderose di ritirarsi in se stesse (ἀναχωρεῖν πρὸς ἑαυτήν)<sup>71</sup>. Ne ricaviamo un ulteriore,

<sup>66</sup> Procl., *In Rep.* 1, 17, 23 – 18, 6 K.: καὶ τάχα ἂν ὁ μὲν εἶη γενέσει προσήκων τῶν τόπων, ὁ δὲ τῷ γενέσειως καθαρεύοντι καὶ αἰθερίῳ, φαίη ἂν ὁ ἐν *Φαίδωνι* Σωκράτης. ἢ τε γὰρ γενέσεις ἀλμυρᾶς ἐστὶ πλήρης ζωῆς καὶ ζάλης μεστή καὶ τῶν τρικυμιῶν τῶν τὰς ψυχὰς βαπτίζουσῶν, ὅθεν ἀθόρυβος οὐκ ἐστὶν αὐταῖς ἡ ζωή, κὰν ζῶσι κατὰ λόγον, καὶ ἐκεῖνος ὁ τόπος ψυχῶν ἐστὶν καθαρὰν καὶ ἀπήμονα περίοδον ἤδη λαχουσῶν, εἰ καὶ μέμνηνται τῆς ἐν τῇ γενέσει ταραχῆς ἔτι καὶ τῶν ἄθλων, ὧν ἤθλησαν ἐν τοῖσδε τοῖς τόποις (le traduzioni italiane delle *Dissertazioni sulla Repubblica* di Proclo appartengono ad ABBATE 2004).

<sup>67</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 243d4-5, su cui *supra* § 2.1.5. Sull'importanza di questo passo per confermare lo *status ontologico* dell'anima di Socrate cfr. *supra* § 2.1.

<sup>68</sup> Cfr. *supra* § 2.1.3.

<sup>69</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 35, 1-4.

<sup>70</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 15, 19-23.

<sup>71</sup> Cfr. Procl., *In Rep.* 1, 17, 19 – 18, 6 K.

sorprendente parallelismo: l'abitudine socratica di non uscire mai dalla città, nel caso del *Fedro*, e il desiderio socratico di rientrarvi, nel caso della *Repubblica*, si rivelano essere τεκμήρια ontologici, vale a dire, testimonianza dell'appartenenza dell'anima di Socrate a una classe di anime superiori, in costante comunione con l'intelligibile. Si tratta di un aspetto che getta non poca luce sull'importanza accordata dai Platonici all'analisi topografica dei *Dialoghi*, nella misura in cui anche i luoghi, e il rapporto che i personaggi intrattengono con essi, possono rivelare preziose informazioni di carattere evidentemente filosofico.

In conclusione, l'interpretazione ermiana del τόπος del *Fedro* riposa su una pervicace impressione che rimane in ogni lettore del dialogo e che, ancora recentemente, è stata così icasticamente descritta: «the background will not stay where it belongs. It becomes a prominent topic of discussion and a direct cause of the conversational action rather than, as one would expect, at most an indirect influence on its course. This in turn should prompt us as readers to scrutinise it more closely than we might otherwise have done»<sup>72</sup>.

A conclusione di questo paragrafo, proponiamo di rileggere il testo del *Fedro* alla luce, stavolta, delle esegesi di Ermia:

«S.: Giriamo di qui e andiamo lungo l'Ilisso, poi, dove ci sembrerà un posto tranquillo, ci metteremo a sedere. F.: Sembra proprio che io mi trovi scalzo al momento giusto; tu lo sei sempre. Così, sarà facilissimo per noi camminare con i piedi nell'acqua, bagnandoci, e non sarà spiacevole, specialmente in questa stagione dell'anno e in questo momento del giorno. S.: Allora, fa da guida e, a un tempo, guarda dove potremo metterci a sedere. F.: Vedi quel platano altissimo? S.: Ebbene? F.: Là c'è ombra e un venticello giusto, e anche erba per metterci a sedere, o, se vogliamo, per distenderci. S.: Allora fa' pure da guida. F.: Dimmi, Socrate, non è proprio qui, da uno di questi punti dell'Ilisso, che Borea – si dice – rapì Orizia? S.: Si narra, infatti. F.: Forse proprio qui? Le acque sembrano davvero piacevoli e adatte alle fanciulle per giocare vicino a esse. S.: Non di qui, ma circa due o tre stadi più avanti, nel punto in cui attraversiamo il fiume per recarci al santuario di Agra, e proprio là c'è un altare di Borea [...]. Ma, o amico, per interrompere i nostri discorsi, non è questo l'albero al quale ci guidavi? F.: È proprio questo. S.: Per Era! Bel luogo per fermarci! Questo platano è molto frondoso e alto; l'agnocasto è alto e la sua ombra bellissima; e, nel pieno della fioritura com'è, rende il luogo profumatissimo. E poi sotto il platano scorre

---

<sup>72</sup> FERRARI 1987, pp. 3-4. Sulla pregnanza filosofica della forma, oltre che del contenuto, del *Fedro* cfr. ancora GRISWOLD 1996, p. 2 e, soprattutto, pp. 17-18; WERNER 2007, pp. 116-117; VASILIU 2018.

## CAPITOLO II: *Il libro I del Commento al Fedro*

una fonte graziosissima, con acqua molto fresca, come si può sentire col piede. Dalle immagini e dalle statue, sembra un luogo sacro ad alcune Ninfe e ad Acheloo. E se vuoi altro ancora, senti come è gradevole e dolce il venticello del luogo. Un mormorio estivo risponde al coro delle cicale. Ma la cosa più piacevole di tutte è quest'erba che, disposta in dolce declivio, sembra cresciuta per uno che vi si distenda sopra, in modo da appoggiare perfettamente la testa. F.: Tu, mirabile Socrate, mi sembri un uomo davvero stranissimo. Assomigli proprio, come dici, a un forestiero condotto da una guida, e non a uno del luogo. Mi sembra che tu non esca affatto dalla città, per recarti oltre i confini, e neppure per andare fuori le mura. S.: Perdonami, carissimo! Sono uno che ama imparare; e la campagna e gli alberi non vogliono insegnarmi nulla; gli uomini della città, invece, sì»<sup>73</sup>.

Abbiamo dinanzi a noi un testo nuovo e, insieme, come vorrebbe l'esegeta, antico, nella misura in cui dietro queste semplici parole Platone ha inteso enigmaticamente insegnare altro, l'invisibile causa del visibile.

### 2.6. *Il Fedro e la dottrina dell'articolazione.*

Il libro I del *Commento al Fedro* di Ermia di Alessandria è trapuntato, discretamente e quasi impercettibilmente, da numerosi riferimenti alla sfera semantica del “concetto”: a esso, variamente declinato, viene inscindibilmente legata una singolare attività dianoetica dell'anima umana. In questo paragrafo, sulla scorta dello studio fondamentale di Christoph Helmig<sup>1</sup>, intendiamo chiarire il senso di questa attività e, andando oltre lo studio succitato, da un lato, dimostrare la filiazione platonica, agli occhi dei Platonici tardoantichi, della dottrina stoica dell'articolazione (διάρθρωσις), e, dall'altro, includere in un quadro organico la processualità conoscitiva dell'anima umana e la comunicazione all'esterno del frutto di tale processualità.

Con “dottrina dell'articolazione” (διάρθρωσις) si fa usualmente riferimento a una dottrina gnoseologica stoica. Secondo gli Stoici, infatti, le anime, dotate per natura di alcune nozioni comuni (κοινὰ ἔννοιαι)<sup>2</sup>, sono chiamate ad “articolare”

---

<sup>73</sup> Plat., *Phaedr.* 229a1-230d5.

<sup>1</sup> Cfr. HELMIG 2012.

<sup>2</sup> Questa dichiarazione non implica l'innatismo platonico, nella misura in cui le anime umane formano tali concezioni *qua* anime razionali, non le posseggono da sempre *qua* nozioni innate: cfr. BOYS-STONES 2005, p. 213; CHIARADONNA 2007, p. 210. Per le fonti stoiche e per un commentario a esse cfr. LONG – SEDLEY 1987, pp. 236-259.

tali nozioni per giungere alla definizione rigorosa degli oggetti<sup>3</sup>: si tratta di un compito che solamente il saggio è in grado di realizzare. Siffatta dottrina trovò, com'è facile immaginare, accoglienza fra i filosofi platonici, i quali videro in essa un efficace strumento per integrare le platoniche dottrine della reminiscenza e della maieutica<sup>4</sup>: tale processo di appropriazione e di inglobamento, nonché di tradimento della gnoseologia anti-innastica degli Stoici, è riscontrabile digià nel I secolo a. C., nell'anonimo *Commento al Teeteto*<sup>5</sup>. Che il sistema neoplatonico avesse ereditato e ulteriormente perfezionato questa struttura gnoseologica è testimoniato ampiamente dagli scritti di Proclo, dettagliatamente studiati da Christoph Helmig. Quanto, invece, vorremmo aggiungere all'analisi puntuale dello studioso è la seguente considerazione: i Neoplatonici, apprezzata la bontà della dottrina stoica della διάθρωσις, ebbero gioco facile a rinvenirla in Platone, nel *Fedro*, in questo modo appropriandosene come di un precipitato autenticamente platonico<sup>6</sup>. In questa congiunzione, diviene preziosa la testimonianza di Ermia di Alessandria; sulla scorta dell'esegesi dell'Alessandrino, infatti, ci sentiamo in grado di affermare che, per un Neoplatonico, la dottrina della διάθρωσις era stata tramandata da Platone in *Phaedr.* 241d2-242a2.

In questa breve sezione del dialogo platonico, Socrate dichiara la sua intenzione di porre fine al suo primo discorso, destando, in questo modo, lo stupore di Fedro, il quale si aspettava che esso proseguisse a chiarire quanti beni possieda chi non è innamorato: «Eppure, io ero convinto che tu fossi a metà del discorso», esclama il giovane stupito<sup>7</sup>. Ermia non lascia priva di esegesi questa scenetta del dialogo: anzi, con grande acume, egli intreccia tra di loro diverse dottrine o, piuttosto, metafore platoniche, quali la reminiscenza, la maieutica, l'apprendimento

<sup>3</sup> Sull'epistemologia stoica cfr. BRITAIN 2005.

<sup>4</sup> Sulla ricezione della dottrina delle κοινὰ ἔννοια nel Medioplatonismo, nonché in Plotino e Porfirio cfr. CHIARADONNA 2007. Cfr., inoltre, l'ampia nota 4 di SAFFREY – WESTERINK 1968, p. 159 circa l'origine e la fortuna di tale dottrina, da Socrate ai Neoplatonici: gli studiosi, inoltre, presentano un elenco di nozioni comuni diviso per branche (teologia, matematica, fisica, etica e logica) secondo i Platonici.

<sup>5</sup> Cfr. HELMIG 2012, pp. 282-283.

<sup>6</sup> Sulle radici stoiche del Neoplatonismo cfr. ROMANO 1983, p. 12.

<sup>7</sup> Plat., *Phaedr.* 241d4-5: Καίτοι ὄμην γε μεσοῦν αὐτόν κτλ. Socrate, com'è noto, si giustifica spiegando che se, biasimando, aveva preso a pronunciare non più ditirambi ma versi epici, molto peggio avrebbe fatto qualora fosse passato a fare degli elogi, cadendo vittima dell'invasamento delle Ninfe. Si tratta di una battuta molto significativa. In effetti, l'autentica ragione per cui Socrate interrompe il discorso dovrebbe essere individuata, a nostro avviso, nel disinteresse da parte di Platone nei confronti della tesi lisiana e, di contro, nell'interesse dello stesso a trattare dei temi palinodici, quali lo *status* ambiguo dell'anima, la visione dell'iperuranio, l'amore alato.

autonomo, lo sguardo dell'anima, raccogliendole in una unità e facendole precipitati complementari della Πλάτωνος διδασκαλία<sup>8</sup>.

Secondo Ermia, allora, Socrate interrompe il suo discorso perché egli si comporta alla stregua di un medico, il quale libera il paziente degli impedimenti che lo affliggono: Socrate, allo stesso modo, libera l'occhio dell'anima di Fedro dalle cipse che ne impedivano lo sguardo, così attivando il processo anamnestic<sup>9</sup>. Si conferma nuovamente, dopo l'insegnamento del *Teeteto*, che Socrate non è un maestro che infonde nel discepolo delle nozioni quanto, piuttosto, un ostetrico, che favorisce, innesca un processo conoscitivo, per il resto autonomo, nell'anima del suo interlocutore: per usare il lessico ermiano, Socrate attiva la δύναμις αὐτοκίνητος dell'anima di Fedro.

Ora, in cosa consiste, esattamente, la liberazione dalle cipse dell'occhio dell'anima? Intendiamo, di seguito, mostrare che per Ermia l'immaginifica "liberazione dalle cipse dell'occhio dell'anima" non sia altro che l'espressione metaforica da parte di Platone della dottrina dell'articolazione. In effetti, oltre a sciogliere con λήμα ("cispa") l'enigmatico "pantano barbaro" di *Rep.* 533d1-2 (βόρβορος βαρβαρικός τις), Ermia esce anche dall'ambigua trappola metaforica di Platone per restituire le coordinate precise di un ponderato processo gnoseologico. Le formule impiegate dal filosofo alessandrino sono le seguenti:

- i) *In Phaedr.* 67, 17: ἀφ'ἑαυτοῦ προβάλλειν τᾶληθές [*scil.* il giovane];
- ii) *In Phaedr.* 67, 19-20: τὴν μετὰ λόγου αἰτίαν προβάλλειν ἀφ'ἑαυτοῦ [*scil.* *Teeteto*];
- iii) *In Phaedr.* 67, 24-25: κατὰ τὴν αὐτοκίνητον ἑαυτῆς δύναμιν προβάλλειν τᾶληθές [*scil.* l'anima];
- iv) *In Phaedr.* 67, 33-34: ἀφ'ἑαυτοῦ προβάλλειν τοὺς μέσους λόγους τῆς ψυχῆς [*scil.* Fedro].

Il verbo προβάλλειν e il sostantivo προβολή indicano, nell'epistemologia neoplatonica, un'attività di "chiarificazione", di "manifestazione" propria dell'anima, la quale "avanza" (προ-βάλλειν) da uno stato incosciente a uno stato

<sup>8</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 67, 11 – 68, 26.

<sup>9</sup> Sulla "processualità" della reminiscenza, piuttosto che sulla sua "intuitività" cfr. HELMIG 2012.

cosciente degli oggetti di pensiero. Si tratta di un'attività autonoma (ἀφ'ἑαυτοῦ καὶ κατὰ τὴν αὐτοκίνητον δύναμιν), passibile, però, di essere innescata da uno stimolo esterno, come, ad esempio, la relazione con Socrate. Gli oggetti di pensiero ai quali si rivolge questa attività psichica sono variamente definiti da Ermia: τὰληθές (x2), αἰτία, μέσοι λόγοι. Per quanto ciascuno di questi termini meriti una traduzione specifica (“ciò che è vero”, “causa”, “principî razionali intermedi”, rispettivamente), essi implicano tutti, invariabilmente, l'esistenza della conoscenza cosiddetta *a priori* nell'anima umana, una conoscenza, evidentemente, veritativa: ed è precisamente il criterio di verità ad accomunare le etichette ἀληθές, αἰτία, λόγοι, nella misura in cui una causa e un principio razionale non possono che essere veritativi (ἀληθεῖς). Che l'anima umana possedesse una conoscenza *a priori* della verità era, all'epoca di Ermia, un dogma platonico indefettibile: l'anima, come insegna, su tutti, il *Fedro*, ha visto le Forme nella Pianura della Verità prima di incarnarsi in un corpo. Questa conoscenza, tuttavia, nel passaggio dall'intelligibile al sensibile e a causa dell'invischiamento in quest'ultimo<sup>10</sup> è stata, in qualche modo, oscurata, annebbiata, celata: l'occhio dell'anima si è ricoperto di λήματα. E, tuttavia, la conoscenza rimane ancorata in ciascuna anima, nonostante tutto, e di essa l'anima possiede per essenza, quale dono del Demiurgo, delle oscure nozioni<sup>11</sup>. Questa conoscenza equivale alla conoscenza eidetica? Ci sembra di poter dare risposta negativa a questa domanda. La conoscenza essenziale dell'anima umana è un dono del Demiurgo e corrisponde a nozioni oscure dei λόγοι razionali, *ipso facto*, veritativi di tutte le cose, i quali, a loro volta, non corrispondono esattamente alle Forme intelleggibili. La conoscenza “logica”, per così dire, dell'anima è altro sia rispetto alla conoscenza confusa – che ha per oggetto, appunto, i λόγοι – sia rispetto alla conoscenza eidetica – che rappresenta, invece, il punto di arrivo di un lungo processo, platonicamente anamnastico<sup>12</sup>.

In effetti, il termine tecnico per designare il “concetto confuso” di un λόγος, attestato sia in Ermia sia in Proclo, è lo stoico ἔννοια. In altre parole, le anime

<sup>10</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 67, 29-30, in cui il filosofo, affermando che l'anima è caduta (ἀποπεσοῦσα), si è rattrappita (ἀποστενωθεῖσα), amputata (ἀποτεμαχισθεῖσα), individualizzata (ἄτομος γενομένη), considera non solo il movimento verticale, dall'intelligibile al sensibile, ma anche il movimento orizzontale, nell'ambito del sensibile stesso.

<sup>11</sup> Cfr. *infra* p. 333.

<sup>12</sup> L'uomo che conosce οἱ ἐν τῇ ψυχῇ λόγοι è l'uomo catartico, mentre colui che conosce τὰ εἶδη è l'uomo teoretico: cfr. Olymp., *In Phaed.* 4, 2, 7-8 W.



umane conducono la loro vita, si orientano in essa, facendo affidamento a concetti confusi (ἔννοιαι), approssimazioni inconsapevoli e irriflesse dei λόγοι innati. Il passaggio dianoetico da ἔννοια a λόγος si configura, allora, come una presa di coscienza e una chiarificazione a se stessi: esso prende il nome di προβολή. Simile processo riguarda anche, e, anzi, al suo grado più alto e profondo, l'anima stessa quale oggetto di pensiero. Ermia, infatti, spiega che l'oracolo delfico γνῶθι σαυτὸν non è altro che un invito a fare della conoscenza dell'anima un possesso stabile (μένουσα) e indimenticabile (ἀνεπίληστος): in effetti, la γνῶσις dell'anima è sempre lì, nell'anima di ciascuno, ma in maniera instabile e confusa<sup>13</sup>. Se la nostra ricostruzione del processo conoscitivo dell'anima è corretta, possiamo, allora, affermare che προβάλλειν τοὺς λόγους vada tradotto con una sfumatura resultativa (“produrre, ricavare, ottenere i principî razionali”) nella misura in cui non sono i λόγοι dell'anima a essere avanzati, quanto, piuttosto, essi sono il risultato dell'avanzamento delle ἔννοιαι dell'anima: l'anima porta a coscienza le ἔννοιαι, dono demiurgico, e, così facendo, coglie i suoi proprî λόγοι – con “proprî” si intenda il neoplatonico οὐσιώδεις<sup>14</sup>. Altrimenti detto, un λόγος non è altro che una ἔννοια προβεβλημένα e, di contro, una ἔννοια non è altro che un λόγος μὴ προβεβλημένος. Che il processo di articolazione delle ἔννοιαι, finalizzato alla produzione di λόγοι, sia da intendere in questo modo è, a nostro avviso, confermato da un passo decisivo del *Commento al Fedro*:

Herm., *In Phaedr.* 68, 25-26: [...] ἐνὶ λόγῳ καὶ ἀμερεῖ αὐτῷ καταλιμπάνει προβαλεῖν τὰς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ καὶ σώφρονος ἔρωτος ἐννοίας.  
«[...] egli gli [*scil.* a Fedro] affida il compito di avanzare in un *discorso uno* e indiviso le nozioni sull'amore autentico e temperante».

È precisamente l'esegesi ermiana al sintagma platonico ἐνὶ λόγῳ di *Phaedr.* 241e5 a darci conferma che agli occhi di un Neoplatonico la dottrina della διάρθρωσις fosse genuinamente platonica. Nella finzione dialogica, Socrate dice a Fedro che la seconda metà del discorso può essere sintetizzata *in poche parole* (ἐνὶ λόγῳ) e che non necessita affatto di un lungo discorso (μακρὸς λόγος): chi non è innamorato

<sup>13</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 28, 18-20.

<sup>14</sup> Cfr. Procl., *ET.* 194 D., secondo cui ciascuna anima, *qua* derivata dall'intelletto, possiede per essenza i λόγοι (οὐσιώδεις λόγοι) di quanto è contenuto nell'intelletto stesso.

possiederà i beni contrari ai mali che possiede, invece, chi è innamorato<sup>15</sup>. Fin qui, Platone. Tuttavia, un filosofo platonico di V secolo d. C. non poteva non cedere alla tentazione di dare salienza e potenza a un sintagma platonico in cui figurasse l'aggettivo εἷς (“uno, singolo”). L'unità del λόγος in questione, allora, diviene la veridicità e universalità di un principio, l'univocità della verità circa un oggetto – qui, l'amore. Ora, avanzare una molteplicità di concetti confusi (προβάλλειν τὰς ἐννοίας) in un unico principio regolatore (εἷς λόγος) è la definizione neoplatonica dell'articolazione (διάρθρωσις): si tratta di un processo psichico che conduce dalla molteplicità all'unità, una ἐπιστροφή gnoseologica dalla dispersione delle ἔννοιαι alla solenne univocità del λόγος definitorio<sup>16</sup>. Ancora una volta, allora, non possiamo che sottolineare l'efficacia filosofica dell'esegesi testuale in mano ai filosofi neoplatonici: l'appropriazione di una dottrina allotria, ma nelle corde del Platonismo, come l'articolazione stoica, è compiuta con una elegante esegesi ai λήμματα dei *Dialoghi*. In sintesi, allora, possiamo ricavare dal testo di Ermia la seguente concezione.

L'anima umana, una volta nel sensibile, possiede, quale dono del Demiurgo, concetti confusi (ἔννοιαι) dei λόγοι innati (οὐσιώδεις) circa oggetti diversi: il suo occhio, cioè, è annebbiato da cipse (λήμματα). Tuttavia, anche grazie a stimoli esterni (maieutica socratica), è possibile innescare un processo di chiarificazione delle ἔννοιαι: i concetti confusi, infatti, possono essere articolati (διάρθρωσις). L'avanzamento (προβολή) delle nozioni e delle conoscenze indistinte e instabili nella coscienza dell'anima produce – riscopre – i λόγοι, vale a dire, riconduce a un unico (εἷς) principio razionale una molteplicità di vaghi concetti e credenze su un oggetto. In questo senso, allora, l'anima non riceve apprendimenti dall'esterno, bensì rende stabile e indimenticabile la conoscenza che già possedeva in sé: si libera, così, delle cipse che ne annebbiavano l'occhio.

Ora, cerchiamo di andare ancora più a fondo e specificare i contorni di questo processo. I λόγοι essenziali (ἔννοιαι προβεβλημένοι) sono definizioni universali o, semplicemente, l'universale psichico: nel libro I del *Commento* Ermia parla di λόγοι ἐξ αἰδίου ἐνυπάρχοντες ἐν ταῖς ψυχαῖς κατ'οὐσίαν<sup>17</sup>, nel libro II di τὰ καθόλου

<sup>15</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 241e5-7.

<sup>16</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 229, 10-11: τὸ γὰρ δύνασθαι τὰ πολλὰ ἐνὶ λόγῳ περιλαβεῖν ὀρισμός ἐστι τοῦ πράγματος. Val la pena sottolineare quel τὸ δύνασθαι, dacché esso qualifica l'attività filosofica come uno sforzo gnoseologico e, nondimeno, alla portata dell'anima umana.

<sup>17</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 45, 10-13.

κατ'οὐσίαν ἐνυπάρχοντα τῇ ψυχῇ<sup>18</sup>. Sono queste le formule per indicare la conoscenza *a priori* e innata dell'anima umana, come certifica con sicurezza il verbo, d'ascendenza aristotelica, ἐνυπάρχειν, il quale specifica che l'universale psichico appartiene all'anima umana in maniera pre-essenziale e pre-noetica: la ὑπαρξις è una sorta di principio ancestrale, al punto che l'uno dell'anima stesso è detto essere, come abbiamo visto, ὑπαρξις dell'anima<sup>19</sup>. Ora, nel succitato luogo del libro II, Ermia chiarisce che all'universale psichico si arriva a partire dall'universale *post res* (ὕστερογενές), a sua volta frutto della presa d'atto di una serie di comunanze tra i sensibili. Questa indicazione è confermata da un passaggio del libro I compreso tra le pagine 67 e 68, la sezione, vale a dire, da cui abbiamo tratto lo schema di p. 331: lì, infatti, Ermia spiega che Socrate innesca e favorisce il processo anamnastico grazie all'induzione e all'analisi delle singole realtà sensibili<sup>20</sup>. In altre parole, la teoria aristotelica dell'induzione (ἐπαγωγή) e dell'universale (καθόλου)<sup>21</sup> è inglobata all'interno di un processo cognitivo platonico (ἀνάμνησις), ulteriormente sorretto da una dottrina stoica (διάρθρωσις)<sup>22</sup>. Inoltre, proprio perché (i) l'universale aristotelico non è una realtà sostanziale, bensì frutto di un'induzione e (ii) *ipso facto* successivo, cronologicamente e assiologicamente, al dato sensibile, esso non poteva che giocare, per un Platonic, un ruolo soltanto propedeutico all'interno del processo cognitivo<sup>23</sup>. Mentre l'universale ὕστερογενές è strettamente legato al sensibile, derivandone, l'universale ἐνυπάρχον ἐν ταῖς ψυχαῖς dal sensibile è completamente scisso e, anzi, esso rappresenta la *condicio sine qua non* per l'astrazione dal sensibile: detto altrimenti, l'universale essenziale è *la causa* dell'universale aristotelico. Se la nostra anima non possedesse una conoscenza universale innata, per quanto oscurata dal sensibile, essa non potrebbe concepire l'universale *post res*. La presa di coscienza della necessità di un universale essenziale per la postulazione di un universale *post res* ci rileva la presenza nella nostra anima dell'universale essenziale stesso: l'anima realizza, scopre la *priorità*

<sup>18</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 179, 3-4.

<sup>19</sup> Cfr. *supra* § 1.3.3.2.

<sup>20</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 67, 26-28.

<sup>21</sup> Cfr. Aristot., *APo.* 2, 19. Sul rapporto tra Plat., *Phaedr.* 249b6-c4, oggetto di esegesi di Herm., *In Phaedr.* 178, 26 – 179, 24, e Aristot., *APo.* 2, 19 cfr. HELMIG 2012, pp. 65-140.

<sup>22</sup> L'atteggiamento platonico alle spalle di questa costruzione è stato così espresso da CHIARADONNA 2007, p. 214: «l'induzione e le concezioni comuni sono recuperate in funzione strumentale e sono considerate accettabili solo nella misura in cui la dottrina della reminiscenza dà adeguata giustificazione a esse».

<sup>23</sup> A ragione, LONGO 2009, p. 149, n. 11 parla di una certa *méfiance* rispetto all'induzione aristotelica da parte dei Platonic.

assiologica dell'universale essenziale *dopo* la postulazione dell'universale aristotelico, dacché se non vi fosse in essa per essenza (ἐνυπάρχειν) il primo, l'anima non potrebbe postulare il secondo (ὕστερογενές). Dunque, l'universale aristotelico è parte integrante del processo anamnastico di articolazione delle ἔννοιαι demiurgiche dei λόγοι essenziali: non a caso, Ermia afferma che l'anima avanza, produce, realizza (προβάλλειν) l'universale essenziale a partire da (ἀπό) l'universale ὕστερογενές<sup>24</sup>.

La correttezza del processo articolatorio è, inoltre, strettamente legata alla correttezza e alla veridicità del discorso profferito. Che l'articolazione interiore sia garante della profusione verbale lo rivela, a nostro avviso, la giustapposizione (καί) che Ermia elegantemente propone in *In Phaedr.* 67, 33 – 68, 1: ἀφ'ἑαυτοῦ προβάλλειν τοὺς μέσους λόγους τῆς ψυχῆς καὶ τοὺς περὶ τοῦ σώφρονος ἔρωτος λόγους. Il principio razionale (λόγος), frutto della προβολή interiore, è il garante del discorso profferito (λόγος). Non a caso, l'Alessandrino aveva precedentemente osservato che Socrate e Lisia non avevano detto la stessa cosa allo stesso modo né avevano profferito il loro discorso (προφέρεσθαι τὸν λόγον) a partire dalla medesima disposizione interiore (ἀπὸ τῆς αὐτῆς διαθέσεως)<sup>25</sup>. Insomma, il discorso di Socrate (λόγος προφορικός) è un discorso vero perché frutto di un ragionamento interiore (λόγος ἐνδιάθετος) che ha colto (προβολή) il principio razionale (λόγος οὐσιῶδης) dell'oggetto in questione, articolandone (διάρθρωσις) le confuse nozioni demiurgiche (ἔννοιαι): siamo di fronte a un'autentica dottrina del λόγος, che ingloba al suo interno celebri assiomi dello Stoicismo (λόγος ἐνδιάθετος e προφορικός, διάρθρωσις)<sup>26</sup>. In effetti, il *Commento al Fedro* ci restituisce un passo di importanza nevralgica in questa direzione, dacché testimonia come il fallimento – o l'assenza completa – del processo articolatorio sia precisamente la causa dell'incomprensione fra gli uomini:

«[...] onde litigano fra di loro. Il motivo per cui agli uomini accade ciò è il seguente. L'anima ha per sua essenza una conoscenza *a priori* dei principî razionali delle Forme e ne possiede delle nozioni da sempre per dono del Demiurgo; ora, poiché possiedono,

<sup>24</sup> Sulla dottrina degli universali nei Neoplatonici e, segnatamente, in Siriano cfr. CARDULLO 2003, la quale, a p. 205, definisce l'universale ὕστερογενές un «universale meramente logico, ossia privo di consistenza ontologica, che nasce dall'astrazione mentale della forma partecipata».

<sup>25</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 48, 8-10.

<sup>26</sup> Sulla dottrina dei due λόγοι cfr. *supra* § 2.1.5.

sì, in sé per essenza i principî di tutte le cose, ma questi ultimi non sono né a portata di mano né avanzati [nella coscienza dell'anima], ecco che allora, *come se conoscessero* le essenze e le definizioni degli enti e qual è il significato di ciascuna cosa, si lanciano a esprimere opinioni qualsiasi su di essi e, successivamente, cadono in contraddizioni in quanto non hanno gettato correttamente in prima istanza le fondamenta dei discorsi, vale a dire, le definizioni»<sup>27</sup>.

Tuttavia, l'articolazione delle nozioni confuse in universali essenziali per il tramite degli universali *post res*, non postulabili se non vi fossero nell'anima quelli essenziali, non è il punto d'arrivo del processo cognitivo; meglio, esso è il punto di arrivo del processo cognitivo *dianoetico*<sup>28</sup>. Esiste, infatti, oltre all'universale indotto e all'universale essenziale, un terzo universale: le Forme intellegibili (τὰ ἐν τῷ νοητῷ εἶδη)<sup>29</sup>, da cui dipendono, come abbiamo appena visto, i λόγοι dell'anima (τῶν εἰδῶν λόγοι). L'apprensione, il ricordo di esse non è più, tuttavia, in potere al pensiero discorsivo: esso deve cedere il passo all'attività noetica più pura, vale a dire, all'intellezione, all'intuizione (νόησις)<sup>30</sup>.

La descrizione dell'ulteriore e ultimo gesto noetico non è l'obiettivo di questo paragrafo, col quale volevamo semplicemente dimostrare la maniera in cui un Neoplatonico potesse ricavare coerentemente da un passo platonico una dottrina non-platonica, integrandola in un organico "sistema logico". Nondimeno, ci limitiamo a sottolineare, ancora una volta, il ruolo prezioso e, a nostro avviso, fondamentale del dialogo *Fedro* per la sistematizzazione della filosofia platonica: se, infatti, come si è visto, dal *Fedro* era possibile trarre indicazioni circa il cammino *dianoetico* che le anime sono chiamate a percorrere, ebbene ancora dal *Fedro* – questa volta dalla palinodia socratica – era possibile trarre indicazioni anche circa il cammino – o, meglio, il salto – *noetico* che le anime sono chiamate infine a

<sup>27</sup> Herm., *In Phaedr.* 54, 17-25: [...] διὸ καὶ διαμάχονται πρὸς ἑαυτούς. Τὸ δὲ αἴτιον τοῦ πάσχειν τοῦτο τοὺς ἀνθρώπους τὸ κατ'οὐσίαν προειληφέναι τὴν ψυχὴν τῶν εἰδῶν τοὺς λόγους, καὶ ἔχειν ἐννοίας αὐτῶν ἐξ αἰδίου παρὰ τοῦ δημιουργοῦ· ἅτε οὖν κατ'οὐσίαν μὲν ἔχοντες πάντων τοὺς λόγους, μὴ προχείρους δὲ μηδὲ προβεβλημένους, ὅμως, ὡς εἰδότες τὰς οὐσίας καὶ τοὺς ὀρισμούς τῶν ὄντων καὶ τί ἕκαστον σημαίνει, οὕτως ὁρμῶσιν ἐπὶ τὸ ἀποφαίνεσθαι τι περὶ αὐτῶν, κάπειτα ἐναντιολογίαις περιπίπτουσιν ὡς τὰ θεμέλια τῶν λόγων, τουτέστι τοὺς ὀρισμούς, μὴ προδιαθέντες καλῶς.

<sup>28</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 179, 1.

<sup>29</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 179, 4-5.

<sup>30</sup> Non è un caso se Ermia, che fin a ora aveva fatto riferimento alla διάνοια, rispolveri il verbo ἀναμνήσκω per significare l'apprensione delle Forme: cfr. Herm., *In Phaedr.* 179, 4-5. Su questo punto, inoltre, ci pare di poter misurare la distanza del Neoplatonismo dal Medioplatonismo. Alcinoo, infatti, identificava le nozioni comuni degli Stoici con l'"ala dell'anima" e la "memoria" del *Fedro* platonico: Alc., *Didask.* 4, 6, 7-12. Ermia, invece, come si è visto, lega la reminiscenza alle Forme, mentre fa delle "nozioni comuni" i concetti confusi dei λόγοι essenziali dell'anima, dipendenti a loro volta dalle Forme intellegibili.

compiere: «la *révolution*, dont il est question dans le *Phèdre*, est une intellection par laquelle, non seulement tous les dieux, mais aussi les âmes obtiennent la vision des intelligibles»<sup>31</sup>.

2.7. Il primo discorso di Socrate nel Fedro e il discorso di Pausania nel Simposio: l'esegesi sinottica di Ermia.

È ormai comunemente riconosciuto che i Dialoghi di Platone possano integrarsi l'uno con l'altro solo in alcuni casi e non sempre senza contraddizioni; e questa circostanza è valida non soltanto per quegli aspetti che potremmo definire 'minori' del pensiero platonico, ma anche, e con altrettanta maggiore sorpresa, per alcune questioni fondamentali, come la generazione e l'eternità dell'anima oppure lo statuto ontologico delle Forme. Lungi dal voler addentrarci nel dibattito odierno intorno alla *vexata quaestio* della *συμφωνία* di Platone con stesso, in questo paragrafo vorremmo prendere piuttosto in considerazione, e su un caso ben preciso, l'atteggiamento assunto in tale congiunzione da un Ermia di Alessandria. In particolare, intendiamo mettere in luce le tecniche esegetiche a mezzo delle quali Ermia riesce a risolvere un problema del testo del *Fedro* che, ancora oggi, desta un certo imbarazzo fra gli interpreti del dialogo platonico: vale a dire, la presunta empietà del primo discorso di Socrate.

Com'è noto, infatti, col suo primo discorso Socrate sostiene la medesima tesi del discorso di Lisia: bisogna concedere i propri favori a chi non è innamorato, piuttosto che a chi è innamorato<sup>1</sup>. Per comprendere in che modo Ermia giustifichi l'allinearsi socratico a questa tesi, intendiamo suggerire un accostamento tra il discorso di Pausania nel *Simposio* e il primo discorso di Socrate nel *Fedro*: perché riteniamo che precisamente questa sia stata l'operazione compiuta *illo tempore* da Ermia. Perché integrare i due λόγοι? Perché è necessario portare aiuto a Platone affinché egli si riveli coerente con se stesso. Questo atteggiamento è definito, con riferimento alla terminologia platonica stessa<sup>2</sup>, βοήθεια, soccorso, dagli interpreti moderni, la cui necessità, agli occhi dei filosofi platonici, riposa sul carattere enigmatico e denso, misterioso e segreto, degli scritti di Platone: la contraddittorietà del maestro,

---

<sup>31</sup> Procl., *TP*. 4, 5, p. 188, 27-2 S.-W.: ἡ ἐν Φαίδρῳ περιφορὰ νόησις ἐστὶ, δι' ἧς καὶ οἱ θεοὶ πάντες καὶ αἱ ψυχαὶ τυγχάνουσι τῆς τῶν νοητῶν θεάς.

<sup>1</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 237b5-6 *et al.*

<sup>2</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 276c8-10 *et al.*

in altri termini, è apparente e, perché tale si mostri, necessitante di un soccorso da parte del buon interprete<sup>3</sup>.

Da tale premessa discende immediatamente la domanda: perché il primo discorso di Socrate nel *Fedro* ha bisogno di essere soccorso? La ragione è alquanto semplice: perché questo λόγος, come abbiamo accennato, sostiene una tesi empia, altrimenti detto, perché Socrate sostiene una tesi empia. Notoriamente, col suo primo discorso il maestro di Platone si imbarca nella dimostrazione della medesima tesi del discorso di Lisia, secondo cui: non bisogna concedersi a chi è innamorato, bensì a chi non è innamorato. Ora, per un Platonico del V secolo d. C. ogni discorso di Socrate è veritiero e, in quanto tale, protrettico alla virtù, dacché Socrate è un'anima inviata sulla Terra per salvare e rendere perfette le altre anime, in particolare le anime dei giovani, come quella di Fedro<sup>4</sup>. Pure, se uno studente aprisse il *Fedro* e si imbattesse nel primo discorso di Socrate e, forse stanco per l'impegnativa lettura, chiudesse poi il libro senza leggere il secondo discorso, la cosiddetta Palinodia, ebbene quello studente andrebbe via persuaso da Socrate che bisogna concedersi a chi non è innamorato, piuttosto che a chi è innamorato. Insomma, siamo ricondotti al punto di sostanza: Socrate sostiene una tesi empia. Pertanto, questa breccia nella divinità socratica deve essere colmata e richiusa, anzi, è necessario mostrare che, a un'attenta analisi, essa è soltanto apparente. Né bisogna raggiungere questo fine uscendo dai confini dei *Dialoghi*, bensì, perché Platone si manifesti σύμφωνος ἑαυτῷ, è necessario che da essi provengano i mattoni e il cemento che colmeranno la breccia dell'empietà: come un cerchio perfetto e compiuto in se stesso.

Come abbiamo visto<sup>5</sup>, Ermia ritiene che la tesi di Socrate sia, in realtà, la seguente: non bisogna concedersi a chi ama *di un amore vile*, bensì a chi ama *di un amore temperante*. Insomma, sono da rifuggire gli innamorati, sì, ma, precisamente, gli innamorati *vili*: il discorso di Socrate, infatti, è una celebrazione dell'amore *temperante*. L'interpretazione ermiana, in se stessa, non regge, vale a dire, non ha supporto testuale alcuno all'interno del discorso di Socrate, il quale, seppur *obtorto*

---

<sup>3</sup> Sull'antichità di questa necessità cfr. FERRARI 2010, p. 52: «Sappiamo poi che i principali allievi di Platone si impegnarono fin da subito a chiarire il significato di alcuni passi particolarmente complessi e problematici; essi tentarono di portare soccorso (βοήθεια) al dettato del testo platonico, laddove questo si presentava, almeno a una prima lettura, difficile, suscettibile di interpretazioni differenti, o anche attaccabile dal punto di vista filosofico».

<sup>4</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 1, 5-6 *et al.*

<sup>5</sup> Cfr. *supra* § 2.1.4.

*collo*, sostiene davvero la medesima tesi di Lisia. Come fare, allora, a giustificare una simile lettura? Ebbene, ciò diviene possibile, è quanto qui vorremmo dimostrare, se l'esegeta, durante la sua lezione in classe, fa ricorso al *Simposio* e, più precisamente, al λόγος ἐρωτικός di Pausania (nonché, come vedremo, a quello di Erissimaco): un'operazione, ben inteso, abbastanza legittima, questa volta, se si tiene a mente, da un lato, che il *Fedro* e il *Simposio*, *qua* dialoghi teologici, sono testi tra di loro parenti e, dall'altro, che sia i discorsi del *Fedro* sia i discorsi del *Simposio* sono λόγοι ἐρωτικοί<sup>6</sup>.

Cosa afferma Pausania nel Simposio, allora? Pausania, il cui discorso segue, ennesimo *entrelacement*, quello di Fedro, invita i invitati a prendere atto di una differenza sostanziale tra due tipi di Eros: da un lato, esiste, seguace di Afrodite Urania, Eros Uranio e, dall'altro, esiste, seguace di Afrodite Pandemia, Eros Pandemio. La differenza tra le due forme di Eros è presto chiarita: Eros Uranio è l'amore nobile, l'amore per l'anima altrui, mentre Eros Pandemio è l'amore volgare, l'amore per il corpo altrui piuttosto che per l'anima. Ora, come il suo epiteto suggerisce a primo acchito, questa seconda forma di amore è, malauguratamente, la più diffusa fra gli uomini e, in quanto tale, foriera di innumerevoli fastidî: anzi, proprio Eros Pandemio si è guadagnato il biasimo che, ingiustamente, viene usualmente esteso a Eros *tout court*, quasi che si ignorasse l'esistenza di un'altra, di gran lunga più nobile, estrinsecazione di amore, qual è Eros Uranio. Il malinteso è a tal punto comune da interessare direttamente la vita delle città, le cui legislazioni variamente si sforzano di regolamentare la condotta sentimentale dei cittadini, alcune vietando di amare i giovani, altre consentendolo, altre, come quella ateniese, consentendo soltanto le nobili relazioni amorose, vale a dire, quelle condotte sotto l'insegna di Eros Uranio. Per raggiungere il suo scopo, la legge ateniese ha escogitato una norma ben precisa: essa prescrive che i giovani siano tenuti quanto più possibile al riparo dai tentativi di seduzione. Perché? Perché soltanto rimanendo costante nel proprio amore nonostante i numerosi ostacoli a esso frapposti dalla *polis*, l'amante può davvero provare di essere animato da Eros Uranio; al contrario, l'amante volgare, indisposto a sopportare le prove d'amore, si dilegua e vola via, dimenticando i discorsi e le promesse fatti<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Gli elementi di vicinanza tra il *Fedro* e il *Simposio*, di certo evidenti ai tardi Platonici, sono ben enumerati da BALTZLY 2020, p. 23.

<sup>7</sup> Cfr. Plat., *Symp.* 180c1-185c3.



Ora, soffermiamoci su un passaggio di questo discorso. Secondo Pausania, gli amanti volgari hanno la responsabilità di aver reso oggetto di biasimo (οἱ καὶ τὸ ὄνειδος πεποιηκότες) le relazioni amorose, al punto che alcuni sono arrivati a sostenere che: *è turpe concedere i proprî favori agli amanti* (αἰσχρὸν χαρίζεσθαι ἐρασταῖς)<sup>8</sup>. In altre parole, Pausania enuncia la tesi del discorso di Lisia e del primo discorso di Socrate nel *Fedro*; anzi, fra gli anonimi sostenitori di questa tesi (τινες), potremmo leggere, senza eccessivo sforzo, proprio il nome di Lisia e di Socrate. Tuttavia, l'operazione di Ermia, muovendo dalla tesi di Pausania, si estende, si precisa, si fa più sottile.

Mentre gli anonimi di Pausania sostengono la tesi lisiana con lo sguardo al vile comportamento degli amanti pandemî (εἰς τούτους ἀποβλέποντες), il Lisia di Ermia è uno di tali amanti vili, il quale, nascondendosi dolosamente dietro le parole di biasimo, vuole sedurre Fedro per godere del corpo del giovane, facendo vilipendio degli innamorati *tout court*. Colui che si comporta come gli anonimi di Pausania è, invece, agli occhi di Ermia, proprio Socrate, il quale, riferendosi agli amanti vili, si pronuncia per la tesi: *è turpe concedere i proprî favori agli innamorati*. Insomma, Ermia fa della tesi di Socrate, a ben vedere, il corrispettivo della legge ateniese enunciata da Pausania, mentre della tesi di Lisia il corrispettivo della legge ionica enunciata ancora da Pausania. La legge ateniese, infatti, né dice brutto in assoluto concedersi agli innamorati, né lo dice bello in assoluto, bensì dice bello concedersi soltanto agli innamorati nobili e temperanti, come vuole, appunto, il Socrate di Ermia; la legge ionica, invece, dice brutto in assoluto concedersi agli innamorati, come vuole, appunto, il Lisia di Ermia: a giudizio di Pausania, infatti, «dove fu stabilito che è cosa brutta compiacere gli amanti, ciò avvenne per la bassezza di quelli che lo stabilirono: per la prepotenza di quelli che avevano il dominio e la viltà dei sudditi»<sup>9</sup>.

Non a caso, nell'intero corpo delle sue *Note*, Ermia impiega, per descrivere e qualificare Lisia, lo stesso lessico impiegato da Pausania per descrivere e qualificare l'amante vile ed Eros pandemio, cominciando con l'affibbiargli quella bassezza (κακία) propria, secondo Pausania, di chi, come gli Ioni, ha posto che concedersi agli innamorati sia cosa brutta in assoluto. Socrate, spiega Ermia, rimane

<sup>8</sup> Cfr. Plat., *Symp.* 182a1-5.

<sup>9</sup> Plat., *Symp.* 182c7-d2: οὕτως οὗ μὲν αἰσχρὸν ἐτέθη χαρίζεσθαι ἐρασταῖς, κακία τῶν θεμένων κείται, τῶν μὲν ἀρχόντων πλεονεξία, τῶν δὲ ἀρχομένων ἀνανδρία.

profondamente colpito dalla malizia e dall'intento subdolo e nascosto di Lisia: τὴν πανουργίαν καὶ τὸ δόλιον καὶ κεκρυμμένον τοῦ σοφιστοῦ<sup>10</sup>. Il sofista riesce, infatti, a celare dietro l'apparente bellezza formale e stilistica del suo discorso empio τὸ κακόν<sup>11</sup>, dacché tale era il suo intento nel comporlo: κακούργως καὶ παμπονήρως φράφει τὸν λόγον<sup>12</sup>. Le prime battute del riassunto del *Fedro* compiuto da Ermia sono in evidente consonanza con le parole di Pausania nel *Simposio*: Lisia ama in maniera brutta Fedro (ἐρῶν αἰσχροῶς), mentre Pausania attribuisce a Eros Uranio la facoltà di esortare gli uomini ad amare in maniera bella (καλῶς ἐρᾶν)<sup>13</sup>. Gli amanti vili di Pausania amano i corpi piuttosto che le anime, così come il Lisia di Ermia ama il corpo di Fedro piuttosto che la sua anima<sup>14</sup>. Come Pausania afferma che Eros è proprio di uomini da poco (οἱ φαῦλοι), allo stesso modo Ermia ritiene che Lisia ponga come cosa da poco *tout court* (τῶν φαύλων τι ἀπλῶς) Eros<sup>15</sup>, ignaro com'è dell'esistenza dell'amore anagogico e sublime. Lo stesso '*tout court*' (ἀπλῶς) di Ermia proviene da Pausania, il quale se ne serve per sostenere che in Elide e in Beozia si considera bello *tout court* (ἀπλῶς) concedersi agli innamorati<sup>16</sup>: insomma, ἀπλῶς ha valore connotativo di cecità intellettuale, nella misura in cui Lisia, come gli Ioni, e, all'apposto, i Beoti e gli abitanti di Elide, non riesce a concepire l'esistenza di due forme di Eros, divino, anagogico (Ermia) e Uranio (Pausania), da un lato, vile, intemperante (Ermia) e Pandemio (Pausania), dall'altro. Rileviamo, infatti, come *la posizione della tesi* da parte di Lisia sia annunciata da Ermia con quello stesso autorevole τίθημι col quale è da Pausania annunciata *la posizione della legge*:

Herm., *In Phaedr.* 36, 9-10: Ὁ δὴ Λυσίας νῦν τῶν φαύλων τι τὸν ἔρωτα ἀπλῶς τίθεται.

Plat., *Symp.* 187c7-d1: αἰσχροῶν ἐτέθη χαρίζεσθαι ἐρασταῖς.

<sup>10</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 42, 8-9.

<sup>11</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 42, 6-17.

<sup>12</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 1, 15-16.

<sup>13</sup> Cfr. Plat., *Symp.* 181a6; Herm., *In Phaedr.* 1, 14-15.

<sup>14</sup> Cfr. Plat., *Symp.* 181b4; Herm., *In Phaedr.* 12, 25.

<sup>15</sup> Cfr. Plat., *Symp.* 181b1-2; Herm., *In Phaedr.* 36, 9-10.

<sup>16</sup> Cfr. Plat., *Symp.* 182b1-4.

Né è vero quanto afferma Lisia circa l'esistenza di una legge sull'illegittimità del concedersi agli innamorati: ancora con in mente Pausania, Ermia dichiara *παρ'ἱστορίαν* questa dichiarazione di Lisia<sup>17</sup>.

Al contrario, le faccende erotiche *οὐχ ἀπλοῦν ἐστίν*, dice Pausania: si ama

«in maniera brutta, se si concedono i propri favori a un uomo malvagio e in modo malvagio; invece [...] in maniera bella, se si concedono i propri favori a un uomo nobile e in modo nobile. E malvagio è quell'amante che è volgare e che ama il corpo più dell'anima. E non è neppure costante, dal momento che ama una cosa che non è costante. Con lo sfiorire della bellezza del corpo di cui è innamorato, "si dilegua e vola via", violando i discorsi e le promesse»<sup>18</sup>.

È questa la cornice, lessicale e concettuale, all'interno della quale si dipana l'esegesi di Ermia del discorso di Lisia e del primo discorso di Socrate: ed è grazie alle parole del *Simposio* che a Ermia diviene possibile portare soccorso (*βοήθεια*) al primo discorso di Socrate nel *Fedro*. Ermia stesso lo suggerisce, con un colpo di esegesi fugace, ma, a nostro avviso, capitale.

Le ultime parole del brano appena riportato sono, infatti, citate *ex professo* da Ermia nel suo riassunto della materia del *Fedro*:

«finito, infatti, l'amore, col mutamento della sorte, [l'amante intemperante] fuggirà dall'amato, violando i molti discorsi e le promesse [Plat., *Symp.* 183e4-5]. È, dunque, [una persona] sleale e inaffidabile»<sup>19</sup>.

Questa citazione rappresenta la fessura esegetica attraverso la quale il *Simposio* penetra nel *Fedro*, mescolando le sue acque a quelle del dialogo gemello, purificando e rendendo perfetta la sua trama, lavando via ogni traccia di empietà dal discorso socratico: in altre parole, questa apparentemente anodina e decorativa citazione ci rivela che la seguente esegesi del *Fedro* non sarà isolata, autonoma, in sé compiuta, ma legata, interdipendente, in armonia, cioè, con il secondo dialogo teologico ed erotico, il *Simposio*. D'altronde, Ermia fa il nome precisamente di Pausania; sfortunatamente, però, in quel luogo il testo delle *Note* è corrotto, se non

---

<sup>17</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 40, 9-11.

<sup>18</sup> Plat., *Symp.* 183d6-e5.

<sup>19</sup> Herm., *In Phaedr.* 4, 12-15.

lacunoso, trasmettendo sibillamente soltanto: «<...> desiderio e impulso all'unione, secondo Pausania»<sup>20</sup>. Alla luce di queste considerazioni, nuova luce ci sembra emanare dal passo nevralgico delle *Note* in cui Ermia esplicita senza mezzi termini la sua opinione sul discorso di Socrate:

«Gli stessi personaggi del discorso di Lisia sono presenti anche qui: anche Socrate, infatti, è intenzionato a sostenere la tesi per cui bisogna compiacere chi non è innamorato piuttosto che chi lo è. Nondimeno, lo spirito del discorso è diverso. Lisia, infatti, dacché ama di un amore intemperante, sosteneva che non bisogna compiacere gli altri innamorati, quali che siano [ὅποιοί ποτ' ἄν ὄσιν], bensì chi non è innamorato, sarebbe a dire, lui stesso, l'amante intemperante; Socrate, invece, che è animato da un amore sublimante e soteriologico nei confronti di Fedro, dirà che non bisogna compiacere gli amanti intemperanti che vogliono abbandonarsi agli eccessi [τοῖς ἀκολάστοις ἐρασταῖς καὶ ὕβρει βουλόμενοις προσομιλεῖν], bensì l'amante temperante che non è mosso da amore intemperante. Abbiamo, dunque, in questo discorso un'accusa contro l'amore intemperante, da un lato, una lode e un elogio dell'amore temperante e ordinato – che, a sua volta, rende ordinata l'anima intera e moderata, nobile e ordinata [κοσμίαν] tutta la vita dell'uomo –, dall'altro»<sup>21</sup>.

La marca ὅποιοί ποτ' ἄν ὄσιν stigmatizza, al pari del gemello ἀπλῶς, la parzialità dell'universo lisiano, contrapponendolo all'acume e alla sottigliezza di quello socratico. Secondo Ermia, anzi, Socrate, in maniera davvero potente, in quanto purga e sublima l'ambiguo e vilipeso verbo dell'amore, ritiene che, allorché si dice *tout court* di amare (τὸ ἀπλῶς ἐρᾶν), si implica tacitamente σωφρόνως καὶ θεῖως ἐρᾶν<sup>22</sup>: Lisia, pertanto, è reo di aver macchiato turpemente un sentimento salvifico. Ora, qualora quanto sin qui riportato non fosse sufficiente, una prova ulteriore e decisiva ci viene dalle parole di Erissimaco, il medico, padre di quell'Acumeno citato nell'incipit del *Fedro*, che tiene il suo λόγος ἐρωτικός immediatamente dopo Pausania.

Erissimaco, infatti, proprio perché chiamato a parlare dopo Pausania, di questi, in alcuni passaggi, richiama e riassume la tesi: ed è in questi fugaci riferimenti al discorso di Pausania che vengono citati, infine, la σωφροσύνη e la ἀκολασία, la temperanza e l'intemperanza, che, secondo Ermia, come abbiamo

<sup>20</sup> Herm., *In Phaedr.* 36, 4.

<sup>21</sup> Herm., *In Phaedr.* 53, 24 – 54, 3.

<sup>22</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 84, 27-29.

appena visto, sono oggetto d'elogio e di biasimo, rispettivamente, da parte di Socrate nel suo primo discorso nel *Fedro*. A dire del medico del *Simposio*, infatti, il discorso di Pausania sostiene a ragione che bello è concedere i propri favori agli ἀγαθοί, brutto è concederli agli ἀκόλαστοι<sup>23</sup>: il χαρίζεσθαι è bello, e, quindi, doveroso (δεῖ), quando è questione di uomini temperanti, ordinati, armoniosi (κοσμίoi)<sup>24</sup>. Ecco, allora, confermata, come voleva Pausania, la distinzione tra un Eros μετὰ τῆς ὕβρεως e un Eros μετὰ σωφροσύνης<sup>25</sup>.

A questi rilievi è, certo, possibile aggiungere alcuni dettagli. Ad esempio, l'Eros vile di Pausania ed Erissimaco è detto compagno dell'empietà, ἀσέβεια, mentre Ermia bolla il discorso empio di Lisia come un λόγος ἄθεος<sup>26</sup>. Soprattutto, però, il discorso di Pausania permette a Ermia di confermare il carattere iniziatico e paideutico della συνουσία fra Socrate e Fedro, nella misura in cui Eros Uranio si manifesta allorché, nel rapporto di coppia, l'uno sia capace di esercitare una funzione paideutica volta alla conquista della sapienza e della virtù e l'altro sia in uno stato di bisogno rispetto alla saggezza<sup>27</sup>: in effetti, Socrate è sulla Terra, secondo Ermia, per rendere perfette e purificare le anime dei giovani, mentre Fedro è un giovane affine alla filosofia, ma bisognoso dell'aiuto di Socrate per fuggire all'influenza deleteria del sensibile, icasticamente rappresentato dal corrotto e vile Lisia. Anzi, Pausania dichiara che questo tipo di relazionalità è l'unica relazionalità a rendere καλόν il rapporto amoroso: «ebbene, allora, poiché queste due norme giungono a un medesimo scopo, in questo caso soltanto è bello che il giovane amato conceda i propri favori all'amante; in altri, no»<sup>28</sup>.

Ermia dipinge Socrate come il salvatore della gioventù e, facendo eco a quel giovane δεόμενος di Pausania, dice esplicitamente Fedro ἐνδεής, bisognoso, cioè, dell'aiuto di Socrate<sup>29</sup>: il loro rapporto d'amore, in quanto anagogico e sublimante,

<sup>23</sup> Cfr. Plat., *Symp.* 186b8-c1.

<sup>24</sup> Cfr. Plat., *Symp.* 187d4-e1.

<sup>25</sup> Cfr. Plat., *Symp.* 188a7-e2. Teste Herm., *In Phaedr.* 57, 18-33, Socrate ha chiamato ὕβρις, piuttosto che ἔρω, l'amore *qua* passione, cioè l'amore ἀκόλαστος καὶ παθητικός di Lisia.

<sup>26</sup> Cfr. Plat., *Symp.* 188c2-3; Herm., *In Phaedr.* 11, 5-10.

<sup>27</sup> Cfr. Plat., *Symp.* 184d7-e2: ὁ μὲν δυνάμενος εἰς φρόνησιν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν συμβάλλεσθαι, ὁ δὲ δεόμενος εἰς παιδευσιν καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν κτᾶσθαι.

<sup>28</sup> Plat., *Symp.* 184e2-4: τότε δὴ τούτων συνιόντων εἰς ταῦτόν τῶν νόμων μοναχοῦ ἐνταῦθα συμπίπτει τὸ καλὸν εἶναι παιδικὰ ἐραστῆ χαρίσασθαι, ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ.

<sup>29</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 15, 30 – 16, 3; *supra* § 2.1.4.

è, allora, καλόν, ed è messo in scena in un dialogo come il *Fedro* precisamente dedicato al Bello in tutte le sue forme, περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ<sup>30</sup>.

In conclusione, questa analisi ci ha permesso di mettere in luce, una volta di più, lo statuto veritativo e sacrale che agli occhi dei Platonici tardi possedevano gli scritti di Platone: testi infallibili e indefettibilmente latori di contenuti veritativi e virtuosi. Inoltre, essa ci ha permesso di confermare il valore, diremmo, olistico della produzione platonica, nella misura in cui ciascun dialogo non è tenuto, contrariamente a quanto spesso accade oggi, come un organismo a-relazionale, un'isola nel mare dei *Dialoghi*. Al contrario, agli occhi di questi pensatori inquieti e aspiranti alla perfezione ciascuna isola dialogica è connessa all'altra attraverso dei ponti concettuali, sì da creare un arcipelago solidale, in cui ci si può muovere agevolmente da un punto all'altro senza timori: e i ponti dialogici sono costruiti a colpi di esegesi. Un filosofo platonico di V secolo d. C. non può ignorare come lettere morta e inerte la circostanza per cui sia nel *Fedro* sia nel *Simposio* Platone abbia trasmesso dei λόγοι ἐρωτικοί: questa circostanza deve essere saliente. Una citazione, una, anche minima, parentela lessicale sono sufficienti all'esegeta per connettere i λόγοι tra di loro e, laddove necessario, per illuminare il, presunto, autentico significato delle parole del Maestro. Evidentemente, questa operazione è spesso illegittima, nella misura in cui essa riposa evidentemente su preconcetti ermeneutici tanto incontestabili agli occhi di un filosofo di V secolo quanto arbitrari agli occhi di uno studioso odierno. Purtuttavia, ci è sembrato importante – o, quantomeno, interessante – approfondire questa *démarche* esegetica, puntando i riflettori su un caso ben preciso, perché si potesse apprezzare la maestria di questi antichi professori di filosofia che oggi siamo soliti chiamare i Neoplatonici: ché costoro non solo seppero applicare il principio di organicità letteraria a un solo testo, elaborando il principio dello σκοπός dialogico, ma fecero dell'intera produzione platonica un insieme organico, in cui tutte le parti, tutte le singole isole dialogiche, contribuissero armoniosamente alla costituzione di un vivente perfetto avente, divinamente, quale unico τέλος il Bene.

---

<sup>30</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 10, 7-9; 12, 17-18.

### CAPITOLO III

*Primo dei tre [libri] di Note di Ermia, professore di filosofia, sul Fedro di Platone. Traduzione e note.*

## PREMESSA ALLA TRADUZIONE

La nostra traduzione si basa sulla più recente edizione critica del testo degli *Σχόλια*, vale a dire, quella a cura di C. M. Lucarini e C. Moreschini (2012). Sono segnalati in nota eventuali discostamenti dalla suddetta edizione del testo ed interessanti raffronti con l'edizione critica di P. Couvreur (1901); i passi ambigui del testo greco sono sempre commentati e discussi in nota.

Appartengono, invece, a Giovanni Reale (2009) le traduzioni dei passi del *Fedro* citati da Ermia; nei casi in cui ce ne siamo discostati, motiviamo la scelta in nota. Ancora in nota è sistematicamente segnalato il nome del traduttore dei passi tratti dai diversi autori che Ermia cita nel suo testo (Pindaro, Sofocle, Eschine etc.).

Tutte le citazioni di Ermia sono riprodotte in corsivo.

In molti casi, abbiamo aggiunto alle rubriche d'apertura dei lemmi commentati, vale a dire, alle citazioni dei passi platonici commentati, uno stralcio più esteso del lemma platonico. Ermia, infatti, o il copista del manoscritto, si limita talvolta a citare poche parole dal *Fedro*, ritenendole evidentemente sufficienti perché lo studente comprendesse a quale sezione del dialogo si sarebbe riferita la successiva esegesi: per rendere più perspicuo il riferimento di Ermia, abbiamo deciso di aggiungere tra parentesi graffe {...} una porzione maggiore del testo citato.

Per rendere la lettura più scorrevole, abbiamo, poi, aggiunto tra parentesi quadre [...] alcune parole, assenti nel testo greco: evidentemente, abbiamo fatto un uso assai parco di queste aggiunte. In grassetto, all'interno di parentesi quadre [...], è indicato il numero di pagina dell'edizione critica; in carattere normale, all'interno di parentesi quadre [...], è, invece, indicato il numero di riga. Quest'ultima indicazione, evidentemente, non deve essere considerata rigorosa, ché la traduzione italiana non può sempre eguagliare in estensione il testo greco che tenta di tradurre. Ancora in parentesi quadre e in carattere normale [...] abbiamo aggiunto i riferimenti al testo del *Fedro* citato da Ermia, per non appesantire inutilmente l'apparato di note. Infine, le parentesi tonde (...) non contengono mai nostre aggiunte, ma sono sempre inserzioni parentetiche di Ermia stesso: esse traducono graficamente dei punti in alto, ovvero sono state da noi aggiunte per smorzare un periodo particolarmente lungo. In ogni caso, le parole in esse contenute sono sempre nel testo greco.



[1] PRIMO DEI TRE [LIBRI] DI NOTE DI ERMIA, PROFESSORE DI FILOSOFIA, SUL  
*FEDRO* DI PLATONE.

[5] Socrate fu inviato nel mondo del divenire a beneficio del genere umano e delle anime dei giovani<sup>1</sup>: poiché, tuttavia, v'è molta differenza circa i caratteri e le abitudini di vita delle anime<sup>2</sup>, [Socrate] beneficia ciascuno<sup>3</sup> in modo diverso, in un modo ai giovani, in un altro ai sofisti<sup>4</sup>, a tutti tendendo le mani<sup>5</sup> ed esortando alla filosofia. E così, in questa occasione, riconduce Fedro, [10] turbato a causa della retorica<sup>6</sup>, alla vera retorica, cioè, alla filosofia<sup>7</sup>. Innanzitutto, esponiamo la materia

---

<sup>1</sup> Ὁ Σωκράτης ἐπὶ εὐεργεσίᾳ τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους καὶ τῶν ψυχῶν τῶν νέων κατεπέμφθη εἰς γένεσιν. Questa immagine, derivata da Iambl., *Vit. Pit.* 2, 8, 1-7 K. e parente di Procl., *In Parm.* 618, 8-13 C., è ampiamente commentata *supra* § 2.1.1. e § 2.1.9.2.1.

<sup>2</sup> Dubitiamo che Ermia, nel citare τὰ ἐπιτηδεύματα τῶν ψυχῶν, avesse in mente Plat., *Symp.* 210c-211c, come suggeriscono, invece, sia Lucarini e Moreschini che Baltzly e Share (d'ora in avanti L. e M., B. e S., rispettivamente), dacché, in questi passi platonici, si parla della forma particolare di bellezza presente nelle varie attività umane: questo luogo del *Simposio* – parte della cosiddetta *scala amoris* – sarà, invece, il riferimento principale di Ermia allorché egli espliciterà lo σκοπός del dialogo.

<sup>3</sup> Sull'evergesia socratica cfr. *supra* § 2.1.3. Cfr. Procl., *In Alc.* 1, 32, 9-13 W.: καὶ δὴ καὶ ἀνθρώπων ψυχὰι μεταλαγχάνουσι τῆς τοιαύτης ἐπιπνοίας καὶ διὰ τὴν πρὸς τὸν θεὸν οἰκειότητα κινοῦνται περὶ τὸ καλὸν καὶ κατἰασιν εἰς τὸν τῆς γενέσεως τόπον ἐπ'εὐεργεσίᾳ μὲν τῶν ἀτελεστερῶν ψυχῶν, προνοίᾳ δὲ τῶν σωτηρίας δεομένων. Sinesio di Cirene riconosceva apertamente che Socrate collaborasse all'ἔργον divino: cfr. Syn., *Dion.* 15, 21 T. Evergete della vita degli uomini è detto da Siriano anche l'ἡγεμών Aristotele: cfr. Syr., *In Metaph.* 80, 10-16 K., su cui cfr. O'MEARA 1989, p. 121. Del resto, secondo Siriano, Aristotele deve molto del suo lavoro ai pitagorici Ocello, Timeo e Archita (175, 6-12), e, più in generale, innegabile appare al Neoplatonico la filiazione aristotelica dalla dottrina pitagorica (192, 16-19: τῆ τῶν Πυθαγορείων θεωρία κατακολουθῶν).

<sup>4</sup> È possibile che Ermia non si riferisca semplicemente a Lisia e, in generale, ai tanti sofisti dei dialoghi platonici. In effetti, ancora nell'Alessandria del IV-V secolo d. C. il contrasto tra il sofista e il filosofo è molto acceso, come dimostra la testimonianza di Sinesio: cfr. Syn., *Ep.* 154 H. Il *Dione*, addirittura, si apre con la distinzione tra sofisti veri e propri (αἱ τε αὐτὸ τοῦτο σοφισταί) e i filosofi che per la loro abilità oratoria (διὰ τὴν εὐστομίαν) furono in fama di sofisti: cfr. Syn., *Dion.* 1, 1-5 T. Tale circostanza è dovuta al fatto che in Età Tardoantica col termine σοφιστής si indica precisamente il professore di retorica, al quale un giovane si sottopone dopo aver ricevuto l'insegnamento di primo grado, quello impartito dal γραμματικός: cfr. CAMERON – LONG 1993, p. 57; SAFFREY – SEGONDS 2001, p. 84, n. 17; *supra* § 2.2.1. Ermia stesso definirà Lisia di qui a poco (1, 14) non più σοφιστής, bensì ῥήτωρ.

<sup>5</sup> Cfr. *Il.* 15, 371 (Nestore prega tendendo le mani al cielo stellato); 24, 506 (Priamo, al cospetto di Achille, si dice misero per aver portato alla bocca, supplice, la mano dell'assassino del suo proprio figlio); *Od.* 9, 527 (Polifemo invoca Posidone tenendo le mani al cielo stellato); 12, 257 (Cariddi divora i compagni di Odisseo, mentre costoro, disperati, tendono le mani al loro capitano); 17, 366 (Odisseo mendico tende le mani a chiunque incontrasse). Cfr. MANOLEA 2014, p. 74: «One may safely assume that the author was aware of these Homeric uses – after all, his knowledge of Homer was outstanding, and his general use of Homeric tradition considerable – and so the choice of this expression lends dramatic vigor and religious vitality to the image of Socrates, who stretches his hands toward everybody as a plea in order to urge everybody toward philosophy». Sull'affinità tra l'*incipit* ermiano e il *De principiis* origeniano cfr. § 2.1.7.1.

<sup>6</sup> Ἐπὶ ῥητορικῇ ἐπτοημένον. Il motivo della πτοήσις è molto importante nell'economia del *Commento*, nella misura in cui giustifica e motiva la necessità dell'intervento salvifico da parte di Socrate. In particolare, presentare Fedro come ἐπτοημένον si rivelerà funzionale alla presentazione del primo discorso di Socrate come avente quale oggetto l'amore temperante, dacché, secondo Plat., *Phaed.* 68c8-10, la temperanza consiste esattamente nel τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπτοῆσθαι. Si tratta, a ogni modo, di un tema ricorrente nella letteratura neoplatonica: cfr., ad esempio, Olymp., *In Alc.* 1 5, 5-6 W.; *supra* § 2.1.4.

<sup>7</sup> Per una più precisa definizione di questa vera retorica cfr. Herm., *In Phaedr.* 7, 3-9. Sul rapporto tra retorica e filosofia nelle *Note* di Ermia cfr. *supra* § 2.2.

del dialogo e gli elementi scenici che ne costituiscono la trama<sup>8</sup>: [questo modo di procedere], infatti, ci tenderà una mano verso l'interpretazione più teoretica e verso il reale obiettivo [del dialogo]<sup>9</sup>.

Il retore Lisia, provando un vile amore per Fedro, ma fingendo di non [15] amarlo e col desiderio di allontanarlo dagli altri amanti, perversamente e scelleratamente scrive un discorso, secondo il quale bisogna *concedere i propri favori a chi non è innamorato piuttosto che a chi è innamorato, perché l'uno è in stato di mania, l'altro di assennatezza* [244a4-5], e, per dirla in breve, dimostrando che lo stesso innamorato è dannoso e malato *piuttosto* [231d4], e che per questo gli amati dovrebbero fuggirlo, [20] mentre, passato l'innamoramento, è un tipo di persona infido e incostante: [Fedro] dovrebbe, quindi, concedere i propri favori a Lisia, in quanto [questi] non è innamorato [di lui], piuttosto che agli altri amanti<sup>10</sup>. Colmo di ammirazione per questo discorso, Fedro, discepolo e amante di Lisia, incontrò per

---

<sup>8</sup> Πρῶτον δὲ τὸ ὑλικὸν τοῦ διαλόγου καὶ τὸ πρόσχημα τῆς ὑποθέσεως ἐκθώμεθα. FESTUGIÈRE 1969, p. 290 intendeva τὸ ὑλικὸν τοῦ διαλόγου con «l'indication du sujet». La traduzione di ὑπόθεσις con “trama” è debitrice di O'NEILL 1971, il quale rende con *plot* il termine ricorrente in Procl., *In Alc. I* 10, 14 W.: τῆ δὲ ὕλη τὰ πρόσωπα καὶ ὁ καιρὸς καὶ ἡ καλουμένη παρά τισιν ὑπόθεσις. In effetti, proprio come Proclo intende per ὕλη i personaggi, l'occasione e la trama del dialogo, così Ermia ci presenterà di seguito i personaggi, l'occasione del dialogo e, di fatti, ne realizzerà un vero e proprio riassunto. Per πρόσχημα bisogna intendere “le circostanze, gli elementi apparenti” del dialogo, il cui significato è, in verità, di gran lunga più profondo – o, come Ermia dirà immediatamente, più teoretico: dietro la parola πρόσχημα, insomma, si nasconde tutta l'allegoria, e, quindi, tutta la filosofia, neoplatonica.

<sup>9</sup> χεῖρα γὰρ ἡμῖν οὕτως ὀρέξει πρὸς τὴν θεωρητικωτέραν ἐπιβολὴν καὶ τὸν ὄντως σκοπὸν. L'attenzione didascalica all'ordine di presentazione della materia risale probabilmente all'inflessa attività esegetica di Giamblico. Cfr., ad esempio, Iambl., *Vit. Pit.* 7, 33, 1-5 K., in cui ricorre l'avverbio οὕτω – in Ermia, οὕτως – quasi a giustificare il piano di esposizione proposto: Δεῖ τοίνυν μετὰ τοῦτο εἰπεῖν, πῶς ἐπεδήμησε καὶ τίσι πρώτοις, τίνας τε λόγους ἐποίησατο καὶ περὶ τίνων καὶ πρὸς τίνας· οὕτω γὰρ ἂν γένοιτο εὐληπτα ἡμῖν τὰ τῆς διατριβῆς αὐτοῦ τίνα ἦν καὶ ὅποια ἐν τῷ τότε βίῳ. Tuttavia, la necessità di una chiarificazione preliminare di alcuni punti, intesa quale strumento per l'apprensione di un altro, superiore, oggetto di ricerca, era stata già posta notoriamente da Aristot., *Metaph.* 994a24-b5. Non a caso, Siriano, commentando il suddetto luogo in *In Metaph.* 1, 12-13 K., chiarifica l'intenzione di Aristotele con queste parole: ἡ γὰρ λύσις τῶν ἀπόρων εὐδοκίαν παρέχουσα ἐπ'αὐτὸ καταντᾶν ἡμᾶς τὸ ἀληθέστατον τῆς θεωρίας τέλος παρασκευάσει («For the solution of the problems, in opening the way, will enable us to reach the most veritable goal of study»: le traduzioni del *Commento alla Metafisica* di Siriano appartengono a O'MEARA – DILLON 2008).

La struttura della sezione introduttiva del *Commento al Fedro* è la seguente: (i) premessa (1, 5-13); (ii) materia e circostanze del dialogo (1, 14 – 8, 27); (iii) opinioni varie sullo σκοπὸς del dialogo e prima posizione dell'autentico σκοπός, giambliceo (9, 13 – 10, 9); (iv) accuse rivolte a Platone e relative repliche a esse (10, 10 – 11, 20); (v) carattere del dialogo (11, 21-23); (vi) posizione e giustificazione del reale σκοπός (11, 24 – 13, 27); (vii) personaggi del dialogo (13, 28 – 14, 6). Olimpiodoro, invece, inizia con la posizione dello σκοπός dell'*Alcibiade I*, individuato da Proclo e Damascio, per poi passare agli argomenti a favore di tale individuazione: cfr. Olymp., *In Alc. I* 3, 3 ss. W. Sugli *schemata isagogica* cfr. HADOT 1987b; MANSFELD 1994; HOFFMANN 1997; MOTTA 2014; CARDULLO 2019, pp. 7-9. Sullo σκοπός, in generale, e su quello del *Fedro*, in particolare, cfr. GARDINER – BALTZLY 2020, pp. 69-73.

<sup>10</sup> Cfr. KENNEDY 1983, p. 127: «The only unusual point made [*scil.* nel riassunto di Ermia] is that Lysias' intent in the speech which Phaedrus reads was not the composition of a rhetorical exercise, but the sexual seduction of Phaedrus». Teste D. L. 3, 29-31, Platone avrebbe avuto fra i suoi amanti proprio Fedro, al quale, anzi, avrebbe dedicato una poesia: cfr. *Anth. Palat.* 7, 100.

caso Socrate, tenendo il libro sotto il mantello, e fu costretto da Socrate, che [gli] chiedeva *da dove* venisse e *dove* andasse [227a1], [2] a leggere il discorso fuori città *presso il fiume Ilisso* [229a1]. Letto poi il discorso, a Fedro, che, pieno di ammirazione, riteneva che anche Socrate concordasse sul fatto che mai nessun altro potrebbe dire *cose più numerose di queste* e più belle, Socrate replica che non è giusto [5] *per questa ragione* elogiare l'autore del discorso, vale a dire, perché egli ha detto *le cose che bisognava dire* e molto belle, ma *soltanto perché* ha reso *chiaro, forbito* e ben tornito *ciascuno dei vocaboli* [234e1-8]. Accusa [Lisia] del fatto che egli si è servito in maniera disordinata dei tempi, dei concetti e persino delle parole, e che ha iniziato *dalla fine* [264a5], [10] principiando dal punto in cui bisognava finire: infatti, [ha iniziato] dal momento successivo all'amore, non, certo, dall'inizio appropriato; e [lo accusa del fatto] che le cose dette non possiedono un ordine necessario né una successione unitaria né un unico *corpo* [264c3], sicché questo stia [necessariamente] dopo quest'altro, ma che le ha buttate lì *senza alcun ordine* [264b3]; e che ha ripetuto più volte le stesse cose, [15]<sup>11</sup> come se nuotasse *supino* [264a5]; e che le cose che vengono dette sono state gettate lì alla rinfusa e senza ordine e [che] i pensieri sono sconnessi<sup>12</sup>. Irritandosi, allora, Fedro per le confutazioni del discorso del suo amante, Lisia, e sostenendo che nessuno potrebbe dire cose più belle *di queste e migliori* [235c1], Socrate afferma di aver udito alcuni pronunciare su questi stessi [argomenti] parole *più numerose* [235b4] e [20] più belle, come *Saffo la bella e Anacreonte il sapiente* [235c3-4]: e per questo [egli afferma che] anche lui, sulla scorta delle cose dette da costoro, *sarebbe capace di dire cose migliori* [235c6] e [3] più belle delle parole di Lisia. Egli [*scil.* Fedro], allora, pretende che lui stesso [*scil.* Socrate] tenga un discorso, astenendosi da quanto detto da Lisia, e così [promette] di offrire in dono *una sua statua d'oro* [235d9]. Socrate dice che è Fedro a essere *davvero* d'oro, *se crede che Socrate dica che Lisia ha sbagliato in tutto* nel suo discorso: questo, [5] infatti, non *capiterebbe nemmeno a uno scrittore di scarsissimo valore. Tanto per cominciare, per quanto*

<sup>11</sup> Gli editori (Couvreur, L. e M.) espungono, ragionevolmente a nostro avviso, da questo punto [καὶ πρῶτον ὅτι οὐχ ὠρίσατο περὶ ποίου λέγει ἔρωτος καὶ ὅτι ἄγονος τὰ αὐτὰ πλεονάκις εἰπὼν], L. e M. ponendo, inoltre, tra *cruces* l'aggettivo ἄγονος.

<sup>12</sup> Quest'ultimo periodo viene espunto da Couvreur. L'intera sezione *In Phaedr.* 2, 8-16 è, in effetti, sospetta (cfr. L. e M. *ad loc.*: *haec hic legi stupemus*) dacché Ermia, che fin qui ha riassunto il dialogo sino a Plat., *Phaedr.* 234-235, sembra adesso alludere alla lontana sezione di *Phaedr.* 263d-264c. Questa frapposizione, che *molestissime* interrompe il corso del *summarius*, può essere attribuita a Ermia stesso ovvero, come B. e S. *ad loc.* tendono a credere, a una anonima mano successiva.

riguarda l'argomento del discorso [235e2-6], è assolutamente alla portata di tutti dire che chi ama è malato, chi non ama è assennato, e che bisogna concedere i propri favori a chi è assennato piuttosto che a chi è malato. Allora, degli argomenti evidenti da trovare *non* si deve elogiare *l'invenzione, ma la disposizione, mentre degli argomenti difficili da trovare* [10] *oltre alla disposizione anche l'invenzione* [236a2-6]. In effetti, Lisia è †sterile† anche rispetto alla disposizione degli argomenti<sup>13</sup>, avendo iniziato *dalla fine* ed essendosi servito *senza alcun ordine* e in maniera disordinata tanto delle idee che delle parole. Dopo, allora, che Fedro ha dato il suo assenso (equilibrate, in effetti, erano le valutazioni [di Socrate]), Socrate pronuncia il secondo discorso [del dialogo], essendosi abbassato alla stessa tesi di Lisia, e tuttavia *dopo essersi coperto* [15] il capo [237a4], nella misura in cui stava comunque per parlare contro Eros, non [certo] perché di buon animo mettesse mano a [questa] tesi, bensì per il bene del giovane. E innanzitutto, dal momento che la parola “amore” è ambigua (secondo i più, infatti, significava qualcosa di poco valore, ma, da un altro punto di vista, anche qualcosa di buono), definisce di quale amore egli parli. E, dopo aver detto che l'amore rientra nel genere «desiderio» [20] (poiché *desiderano anche coloro che non sono innamorati* [237d4], esistono anche per costoro dei nomi specifici: alcuni, infatti, sono chiamati affaristi, altri amanti del vino o dei cavalli; coloro che, invece, sono *vigorosamente* [238c2] trascinati dal desiderio per i corpi sono chiamati “erotici” dai più, e [similmente] è chiamato “amore” tale desiderio *vigorosamente rafforzato* per la bellezza dei corpi [238c2], [25] che bisogna, piuttosto, chiamare “dissolutezza”, anziché “amore”)<sup>14</sup>, [4]

<sup>13</sup> †ἄγονος† οὖν καὶ κατὰ τὴν διάθεσιν. Considerato che Ermia sta svolgendo una critica stilistico-retorica, sembrerebbe fuori luogo l'aggettivo ἄγονος (“sterile”) in questa congiuntura. Nondimeno, è certamente vero che la prospettiva retorica e la prospettiva filosofica siano strettamente intrecciate, al punto che Herm., *In Phaedr.* 48, 8-10 potrà dire che Lisia e Socrate pronunciano i loro discorsi non ἀπὸ τῆς αὐτῆς διαθέσεως, intesa nel senso di “disposizione d'animo” e non più, come qui, in quello di “disposizione degli argomenti”. Cfr., ancora, Herm., *In Phaedr.* 273, 10-14, dove il λόγος è definito αὐτοκίνητος e sempre capace di generare dei discendenti (τεκεῖν ἐκ γόνου ἐαυτοῦ), a prescindere dal fatto che l'anima che originariamente lo ha pronunciato sia ancora in vita o meno. Ricordiamo, poi, come τὸ γόνιμον τῆς ψυχῆς, “la fertilità dello spirito”, fosse caratteristica peculiare di Proclo, agli antipodi del Lisia ermiano: cfr. Marin., *Vit. Procl.* 5. Del resto, φύσει ἄγονος era, secondo Syr., *In Metaph.* 35, 14-17 K., precisamente ἡ ὕλη. Proclo stesso fa della sterilità (ἄγονος) una caratteristica di τὸ ἐφετόν, il desiderabile, inteso non come il Bene, bensì come il desiderabile sensibile a cui egli equipara proprio τὸ φαινόμενον κάλλος: cfr. Procl., *TP.* 1, 22, p. 56, 20-25 S.-W.

<sup>14</sup> A proposito degli ἴδια ὀνόματα (3, 20), è interessante rilevare che sia Proclo sia Olimpiodoro si chiedono per quale motivo l'amante vile e l'amante divino, a onta del profondo divario che li separa, pure siano chiamati entrambi “amanti” (ἐρασταί): cfr. Procl., *In Alc.* I 47, 13 – 49, 12 W.; Olymp., *In Alc.* I 14, 20-26 W. Ermia chiarisce che chi è trascinato dal desiderio corporale (οἱ περὶ τὴν τῶν σωμάτων ἐπιθυμίαν ἐλκόμενοι) viene chiamato “amante” (ἐρωτικός) unicamente παρὰ τοῖς πολλοῖς, dagli stessi, cioè, che chiamano il desiderio che anima costoro “amore”, anziché “dissolutezza”; per conseguenza, il vero nome dell'amante vile dovrebbe essere ὕβριστής, anziché ἐρωτικός ο, con Proclo e Olimpiodoro, ἐραστής. A tale questione Ermia farà allusione ancora

Socrate, avendo suddiviso il suo discorso [in due momenti] (come [aveva fatto] anche Lisia, ma in modo disordinato), in quello in cui una persona è innamorata e in quello in cui non lo è [più], parlerà male di entrambi. E afferma che la prima parte del discorso – momento in cui [una persona] è innamorata – concerne il danno subito dall'amato: un danno triplice, [5] all'anima, al corpo e ai beni esterni. [L'amante] impedisce, infatti, all'amato di tenersi stretto ai discorsi che conducono alla virtù e alla temperanza; al contrario, lo esorta a fare quanto è più piacevole per il suo desiderio; vuole che egli resti privo *di amici e parenti* [239e6], per stare da solo con uno che è solo<sup>15</sup>, e poi [vuole che egli resti] privo di mezzi, perché l'amato dia retta a lui e a nessun altro<sup>16</sup>. Privata di piacere [10] è anche la loro relazione, perché uno è sulla via della vecchiaia, l'altro è giovane: *ogni età, infatti, si rallegra con la sua età* [240c1-2]. La seconda parte del discorso, invece, – momento in cui [una persona] non è [più] innamorata – [affronta i temi] della diffidenza e della dimenticanza: finito, infatti, l'amore, col mutamento *della sorte*, [questi] fuggirà dall'amato, *violando i molti discorsi e le promesse*<sup>17</sup>. È, dunque, [una persona] sleale e [15] inaffidabile.

Così, dopo aver completato il resoconto sui mali che un siffatto amante reca con sé, pone fine al discorso e afferma di non avere più intenzione di parlare dei beni che chi non ama possiede: «poiché, dice, sarei preso dall'entusiasmo, se cominciassi a parlare di lui, dacché, dice, sono [già] stato *invasato dalle Ninfe* [238d1]. [20] Se, infatti, *facendo rimproveri* [241e2], ho parlato così tanto dei mali che ha chi ama,

---

in *In Phaedr.* 12, 19-20, mentre in *In Phaedr.* 23, 5-6 chiarirà che quello rispetto alla bellezza fenomenica οὐ κυρίως ἐστὶν ἔρωσ. Sul rapporto fra Ermia e Proclo in riferimento a tale problematica cfr. MOTTA 2012, pp. 74-75.

Aggiungiamo, inoltre, che alle spalle dell'approccio ermiano deve essere riconosciuta l'influenza del *Simposio* e, più precisamente, del discorso di Pausania (cfr. Plat., *Symp.* 180c4-185c3). Quest'ultimo, infatti, distinguendo Afrodite ed Eros Uranì da Afrodite ed Eros Pandemí, dice proprio di uomini vili (φαῦλοι) Eros Pandemio, uomini che amano i corpi piuttosto che le anime; l'Afrodite Urania, invece, è ὑβρεως ἄμοιρος. Pausania prosegue riportando che alcuni sono arrivati a sostenere che è *vergognoso concedere i propri benefeci agli amanti* (αἰσχρὸν χαρίζεσθαι ἐρασταῖς): si tratta della tesi di Lisia e del primo discorso di Socrate nel *Fedro*. Nondimeno, agli occhi di Ermia, Lisia sostiene questa tesi fittiziamente, in quanto egli è uno dei φαῦλοι pervasi dall'amore volgare, mentre Socrate sostiene questa tesi esattamente perché, come dice Pausania, la riferisce agli pseudo-amanti come Lisia, vale a dire, come vedremo, agli amanti intemperanti: sulla lettura sinottica del primo discorso di Socrate nel *Fedro* e del discorso di Pausania nel *Simposio* cfr. *supra* § 2.7.

<sup>15</sup> ἴν' ὃ τι μόνος μόνῳ συνῆ. La formulazione ermiana potrebbe non essere casuale, dacché Proclo, per significare lo scopo ultimo della ricerca filosofica, si esprime in questi termini: ἴνα μόνος τις τῷ θεῷ μόνῳ συνῆ (Procl., *In Tim.*, 1, 212, 24 D.). Se così fosse, Ermia starebbe qui ironicamente sottolineando quanto vile e basso fosse l'intento lisiano, soprattutto se confrontato con l'autentico e puro τέλος della filosofia platonica.

<sup>16</sup> Il tema del triplice danno (ἢ βλάβη τριχῶς) sarà ripreso da Olimpodoro, nell'ambito dell'elencazione delle differenze fra il vile amante e l'amante divino. Più precisamente, questa del *Fedro* è la quarta differenza fra i due tipi di amante, in aggiunta alle tre elencate nell'*Alcibiade I*: cfr. Olymp., *In Alc. I*, 14, 9-19 W.

<sup>17</sup> Plat., *Symp.* 183e4-5.

quali beni potrei allora dire che ha chi non ama, facendo elogi? Ti basti sapere questo, afferma: chi non ama ha *i beni contrari* [241e6] ai mali che abbiamo detto possedere chi ama».

Dopo aver detto queste cose, volle, *attraversando il fiume* [242a1], andare via: e [25] gli si manifesta *il solito segno e demonico* [242b8-c1], al punto da udire persino una certa voce; il che è di impedimento alla sua presente [intenzione]. Comprese, dunque, che non bisognava andar via: [comprese che] aveva, infatti, commesso un peccato a parlare in quel modo contro Eros, che è un dio. Dunque? Dice, innanzitutto, che ha bisogno di una purificazione<sup>18</sup>: la purificazione [5] è la palinodia, l'intonare un inno a Eros<sup>19</sup>. [Dice], infatti, di essere migliore, sotto questo rispetto, di Omero e di Stesicoro: Omero, infatti, dopo essere stato privato della vista per aver parlato male di Elena, nemmeno comprese [il motivo dell'accecaimento], mentre Stesicoro, *quando venne privato della vista per [5] aver parlato male di Elena*, comprese e, dopo aver cantato la palinodia, *gli tornò immediatamente la vista*. Dunque, egli [dice] di essere migliore di entrambi, di Omero perché [questi] nemmeno [dopo il danno] comprese l'origine [del suo male], di Stesicoro perché [Socrate] comprese prima che gli capitasse qualcosa [243a4-b7]<sup>20</sup>.

Pronuncia, allora, un altro discorso, la palinodia, su Eros, *con il capo ormai scoperto* [243b6], di quanti beni sia causa per noi. E dopo aver, [10] innanzitutto, espresso un principio assai comune e veritiero<sup>21</sup>: *su ogni cosa, ragazzo mio, uno solo è il principio, conoscere l'argomento su cui verte il discorso, altrimenti è ineluttabile*

---

<sup>18</sup> Ermia, nel corso dell'intera sua esegesi, sottolineerà ripetutamente l'importanza della purificazione, probabilmente non soltanto, come rilevato da MANOLEA 2014, p. 78, a motivo della familiarità degli intellettuali del V secolo d. C. con pratiche purificatorie, ma anche perché la purificazione è la *condicio sine qua non* per l'accesso alla teologia.

<sup>19</sup> La musica, implicante canto e danza, rappresentava la catarsi *stricto sensu* secondo Pitagora: «In effetti la [*scil.* la musica] considerava un mezzo tutt'altro che secondario di procurare la «catarsi». Era questo il nome che dava alla cura operata per il tramite della musica» (Iambl., *Vit. Pit.* 25, 110, 3-5 K.: ειώθει γὰρ οὐ παρέργως τῆ τοιαύτη χρῆσθαι καθάρσει· τοῦτο γὰρ δὴ καὶ προσηγόρευε τὴν διὰ τῆς μουσικῆς ἰατρείαν). Sul rapporto tra palinodia e Pitagorismo cfr. DETIENNE 1957.

<sup>20</sup> Ὁμήρου μὲν ὅτι οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἤσθετο, Στησιχόρου δὲ ὅτι πρὶν παθεῖν ἤσθετο. Accogliendo la plausibile integrazione di Couvreur οὐ dopo δὲ ὅτι e, così, rendendo Stesicoro il soggetto della proposizione, la resa diverrebbe: «perché comprese non prima che gli fosse capitato qualcosa». Con Bernard, riteniamo che la proposizione funzioni bene anche senza l'integrazione di Couvreur, tanto più che in Plat., *Phaedr.* 248b4 è Socrate ad affermare: «Prima che mi capitasse qualcosa [πρὶν γάρ τι παθεῖν] etc.».

<sup>21</sup> καθολικώτατον καὶ ἀληθέστατον λόγον. Sui καθολικώτατοι λόγοι cfr. Sext., *Pyrr. Hypot.* 2, 84, 5-11 Mutschmann.

*che si sbagli in tutto*<sup>22</sup>, cioè conoscere l'essenza di ciò su cui verte il discorso, [dopo aver espresso], invero, quella che appare essere la più forte argomentazione del primo discorso, cioè che *l'uno si trova in uno stato di mania, l'altro* [15] *di assennatezza* [244a5], mostra che la mania non è semplice, ma esiste anche una certa mania divina. E, dopo aver diviso questo genere di mania in quattro parti, mantica, telestica, poetica, erotica, a ciascuna assegna come protettori gli dèi Apollo, Dioniso, le Muse, Eros [rispettivamente], elencando quanti beni si ricevono da queste, dalla mantica, dalla telestica e dalla poetica <...> (perciò [dice che] [20] anche il τ è stato inserito: prima, infatti, si chiamava μανική, successivamente μαντική). E queste [considerazioni] sono a dimostrazione del fatto che la parola "mania" non ha un significato negativo.

Poi, avendo intenzione di dire quanti beni riceviamo da Eros, per prima cosa definisce Eros, affinché noi possiamo comprendere in che senso egli fa queste affermazioni, [25] come ha fatto anche nel primo discorso. E poiché chi ama si trova in uno stato di mania, definisce l'amore come una mania divina per reminiscenza della bellezza in sé. Ora, poiché non potrebbe esservi anamnesi di questa se l'anima non fosse immortale, egli discute brevemente dell'immortalità dell'anima, avanzando al proposito argomenti scientifici e dimostrativi<sup>23</sup>. Poiché essa è incorporea [30] e invisibile, ne spiega la forma<sup>24</sup> dicendo che essa assomiglia a *una forza per sua natura composta di un carro alato a due cavalli e di un* [6] *auriga* [246a6-7]. Poiché, dunque, ritiene l'anima alata, e [poiché] è nella natura di ciò che è alato ora perdere le ali, ora *metterle* [251c4], discute<sup>25</sup> dell'ascesa, della discesa e della reincarnazione delle anime, in che modo le anime degli dèi e degli uomini seguano Zeus il grande sovrano, le prime [5] sempre, le altre a volte, essendo la sua

<sup>22</sup> περί παντός, ὃ παῖ, μία ἀρχή, εἰδέναι περί οὗ ὁ λόγος, ἢ παντός ἀμαρτάνειν ἀνάγκη. In effetti, benché non segnalato da L. e M., i quali evidenziano l'intero passo in quanto citazione, né da B. e S., Platone si esprime nel *Fedro* diversamente: «su ogni cosa, ragazzo mio, uno solo è il principio per quelli che devono prendere decisioni in modo buono: bisogna conoscere la cosa su cui si devono prendere decisioni, altrimenti è ineluttabile che si sbagli in tutto» (Plat., *Phaedr.* 237b7-c2: Περὶ παντός, ὃ παῖ, μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλευέσθαι· εἰδέναι δεῖ περί οὗ ἂν ἦ ἡ βουλή, ἢ παντός ἀμαρτάνειν ἀνάγκη).

<sup>23</sup> ἐπιστημονικοὺς καὶ ἀποδεικτικοὺς λόγους. La ἀποδεικτική (teoria della dimostrazione), la ὀριστική (teoria della definizione) e la διαιρετική (teoria della diairesi) costituivano le κοινὰ ἐπιστήμαι (le scienze generali), che, secondo Giamblico, sono state tramandate da Pitagora: cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 29, 161, 1-6 K. Come si vedrà, esse sono tutte applicate da Platone nel *Fedro*.

<sup>24</sup> τὸ εἶδος ὑφηγεῖται. B. e S. intendono τὸ εἶδος con *nature*; tuttavia, "forma", o anche "aspetto", ci sembra una traduzione più consona, nella misura in cui Ermia premette che l'anima è *incorporea*, onde Platone è stato costretto a ricorrere a una forma.

<sup>25</sup> διαλέγεται. B. e S., che pur leggono *διαλέγεται*, si pronunciano in nota per la plausibilità di *διαλήγεται* della tradizione manoscritta.

schiera divisa *in undici parti* [247a1]: e [parla] del fatto che le une corrono al di là della volta del cielo, contemplando la giustizia in sé, la temperanza in sé, eccetera, le altre ora si sono innalzate ora sono discese, altre ancora, poi, sono trascinate nel mondo del divenire e scelgono [una del]le nove vite a seconda del grado di contemplazione delle forme di lassù. *Dunque, chi è* [10] *di recente iniziato si innalza prontamente* [250e1-2] dalla bellezza sensibile alla bellezza nell'intelletto, venera l'amato e lo conduce con sé<sup>26</sup> verso l'intelligibile, felice di una vita in comune [con lui], in quanto è posseduto dall'amore ordinato e divino, di cui fa sua guida<sup>27</sup>: colui che, invece, non è tale, in quanto abbraccia la viltà propria del piacere e [15] l'amore spregevole, è trascinato verso l'irrazionalità e la stoltezza della materia. Egli esprime questi concetti in maniera esaustiva e in modo assai vivido per mezzo dell'immagine dell'auriga e dei due cavalli, di cui uno segue il comando [dell'auriga] ed [è] mansueto, mentre l'altro è furioso e non si piega allo sprone. Dunque, dopo aver ripagato Eros con la palinodia, rivolge a Eros stesso una preghiera [20] sia da parte sua che di Lisia e Fedro; da parte sua, affinché quella natura erotica che [Eros gli] ha donato perduri, mentre da parte di Lisia e di Fedro, affinché siano volti alla filosofia. E dice opportuno che Fedro convinca Lisia a scrivere il contrario [di quanto aveva scritto]: ma questi risponde che [Lisia] non vorrà [farlo], poiché un tale *di recente* lo ha biasimato, chiamandolo *logografo* [257c5-6]. Al che Socrate replica che non è motivo di biasimo [25] scrivere discorsi *tout court*, ma [lo è] scriverli male: non è biasimevole [scriverli] bene. E in questo modo si introduce la discussione sulla retorica. Dunque, di seguito [Socrate] ricerca cosa sia scrivere e parlare bene, e afferma che si scrive bene quando a scrivere e a parlare è uno che conosce la verità circa l'oggetto in questione. Fedro replica di non aver sentito dire così, ma in tal modo, cioè che [30] non è certo necessario conoscere la verità, bensì l'apparenza della verità, vale a dire, il verosimile. E Socrate prova l'assurdità di quanto detto facendo l'esempio [7] del cavallo e dell'asino, qualora uno che non conosce la differenza tra i due animali parli a un altro che pure non lo sa e lo convinca che l'asino è di fatti un cavallo. È, quindi, necessario che chi vuole scrivere bene conosca la verità

<sup>26</sup> συνανάγει. Usata con diatesi attiva, questa forma è un *hapax*: il verbo è, invece, attestato, seppur raramente, al medio.

<sup>27</sup> κατεχόμενος τῷ κοσμίῳ καὶ θείῳ ἔρωτι ἡγεμόνι χρώμενος. Con B. e S. traduciamo il testo edito da L. e M., i quali espungono τῷ θείῳ ἔρωτι, posto dopo ἡγεμόνι χρώμενος.



delle cose: e in questo modo la retorica è provata vera oppure popolare<sup>28</sup>, una in possesso [5] della verità e scienza di ciò che è giusto e di ciò che non lo è, compagna della filosofia e propria soltanto del filosofo, fa e dice *cose gradite agli dèi* [273e7] e agli uomini: quella popolare, invece, produce una certa guida delle anime e ingenera favore<sup>29</sup>, è una certa *pratica priva di arte* [260e5] e di scienza.

[10] Poi, dopo essersi rivolto agli autori di trattati di retorica, li accusa di scrivere intorno a cose che non conoscono per ingannare i giovani: parlano, infatti, di *proemio* e *narrazione*, *indizi* e certe conferme, confutazioni ed *elogi indiretti* e insinuazioni e *biasimi indiretti*, e affermano che *al posto di quelle vere* bisogna [15] servirsi delle cose verosimili, come ritenevano Gorgia e Tisia. Poi, ricorda anche Polo, il quale credeva di aver inventato *la ripetizione di parole* e *il procedimento sentenzioso* <...> e toni solenni, lamentazioni, malie e azzamenti<sup>30</sup> del Calcedonio<sup>31</sup>; quanto *alla ricapitolazione* e al *richiamare agli ascoltatori* per sommi capi *ciascuna cosa* [detta], [si tratta di] un patrimonio comune a tutti [266d-267d]. Dicono che queste [20] sono *nozioni necessarie* della retorica e, anzi, *preliminari dell'arte* [269b7-8]: l'arte in se stessa sta tutta nell'uso di queste nozioni e nella capacità di discernere quando e quanto e rivolgendosi a chi bisogna impiegare le suddette. E chiama a testimoni del discorso *Adrasto dalla voce dolcissima* e *Pericle* di Santippo [269a5-6]<sup>32</sup>. Come, infatti, per la medicina, così anche per la retorica: allo stesso modo in cui è necessario al vero medico conoscere la natura dei corpi, conoscere, poi, anche quella dei farmaci, e, oltre a ciò, le malattie<sup>33</sup>, affinché, *offrendo* le giuste *medicines* [270b6-7] ai corpi giusti e per le giuste affezioni, possa rendere sano l'uomo, così anche all'oratore, dal momento che la retorica è una *guida delle anime* [271c10], è necessario conoscere sia la [8]

---

<sup>28</sup> La distinzione tra vera retorica e retorica popolare sarà riproposta da Olimpiodoro, il quale, opponendo la δημόδης ῥητορικὴ alla θεία ῥητορικὴ, afferma che a quest'ultima non si può giungere se prima non ci si è dati alla filosofia: cfr. Olymp., *In Gorg.* 12, 3, 45-48 W. *et al.*

<sup>29</sup> Per l'impiego dell'aggettivo ἀπεργαστικός con accezione negativa cfr. Plat., *Epin.* 975b7-c8, dove l'ἀπεργαστική è la tecnica produttrice di suppellettili; al contrario, in Plat., *Rep.* 527b9-11 la geometria è detta essa produttrice di pensiero filosofico (ἀπεργαστικὸν φιλοσόφου διανοίας).

<sup>30</sup> Il termine ἐξόργησις è un *hapax*. A ogni modo, Ermia si riferisce senza alcun dubbio a Plat., *Phaedr.* 267c9, in cui compare la formula ὀργίσει τε αὐ πολλοῦς col significato di «suscitare nella folla la collera».

<sup>31</sup> Si tratta di Trasimaco di Calcedone, in Bitinia: cfr. Plat., *Phaedr.* 267c6-d2.

<sup>32</sup> «Chiamare a testimone» (μάρτυρα ἐπάγεσθαι) un poeta era considerato da Aristot., *Metaph.* 995a6-8 un metodo di esposizione tipico, accanto a quello μαθηματικῶς e παραδειγματικῶς; secondo BERTI 2007 *ad loc.*, Aristotele avrebbe fatto allusione allo stile retorico di Isocrate e discepoli.

<sup>33</sup> Tardo è l'impiego di πάθος nel senso di «malattia, malanno», come dimostra il suo uso nella letteratura cristiana IV-V secolo d. C.: cfr. LAMPE 1961, *s.v.*

natura dell'anima – se sia essa composta oppure semplice –, sia, dopo queste cose, gli stili del discorso, sia, oltre a ciò, forme di turbamenti e differenze tra di esse<sup>34</sup>: in questo modo, infatti, *offrendo* i discorsi appropriati alle persone giuste, una volta genererà persuasione, un'altra guarirà, facendo ciascuna delle due cose [5] secondo il momento opportuno. Questo è quanto [Socrate] dice circa l'arte dei discorsi.

Riguardo, invece, allo scriverli, indaga di seguito in quali occasioni è bene scrivere o meno. È, infatti, accettabile [scrivere] quando [si scrive] *per gioco* e come forma di sostegno *alla vecchiaia che porta all'oblio* [276d2-3]; non lo è, invece, quando una persona carica di importanza queste cose, come se si trattasse di un grande bene<sup>35</sup>. E racconta una certa storia arrivatagli all'orecchio [10] che ha per protagonisti Thoth e Ammone, e cioè che Ermes<sup>36</sup> inventò, oltre alle altre arti, anche quella delle lettere, e credeva che essa fosse *il farmaco della memoria*, e causa della *sapienza* [274e6]: Thamus, però, non la pensava così, ma, al contrario, credeva che [essa fosse] *farmaco* della dimenticanza perché induceva a trascurare [il significato delle] <parole><sup>37</sup> proprio in quanto scritte (facendo, infatti, affidamento su di esse dacché sono state scritte, [le persone] trascurano l'esercizio [15] e perdono anche quanto hanno già imparato), causa di una sapienza solo apparente (*divenendo, infatti, uditori di molte cose, crederanno di essere conoscitori di molte cose* [275a7-b1], mentre sono malati di ignoranza). Per queste e simili ragioni, i discorsi scritti non meritano poi molto fama, sì, invece, quelli scritti nelle anime degli ascoltatori secondo scienza di chi li pronuncia e li scrive [20] nell'anima.

«Riferisci, dunque, dice, queste cose a Lisia, e noi [le] riporteremo a Isocrate», dopo averne fatto l'elogio della natura, del carattere e dei discorsi. A conclusione del discorso, rivolge una preghiera degna di un uomo sapiente a Pan e agli dèi del luogo, [chiedendo di] *diventare bello dentro* e [che] tutte le cose che ha fuori siano *in accordo con* [25] *quelle che ha dentro*, e di poter portare una *quantità d'oro* tanto

---

<sup>34</sup> Notevole è il parallelismo, impossibile da rendere adeguatamente in italiano, tra τῶν λόγων τὰ εἶδη («stili del discorso») e παθημάτων εἶδη («forme di turbamenti»).

<sup>35</sup> οὐ καλῶς δὲ ὅταν σπουδάζῃ τις ἐπὶ τούτοις ὡς περὶ μέγα ἀγαθόν. Detto altrimenti, si tratta di un comportamento che non appartiene a un uomo serio (σπουδαῖος); si allude, qui, al tema del παιδιὰ θεῶν, per cui cfr. Herm., *In Phaedr.* 43, 2-6.

<sup>36</sup> L'identificazione di Theuth con Ermes, per quanto antica, non appartiene al testo platonico: cfr. Hdt. 2, 138, 4. Θῶθ, per Θεῦθ del *Fedro*, dava nome al mese di Settembre in Egitto, teste Atanasio di Alessandria: cfr. Athanas., *Syn. Arim.* 12, 1, 1 – 2, 1 Opitz. Il teonimo Θεῦθ tornerà in Herm., *In Phaedr.* 268, 6-8.

<sup>37</sup> διὰ τὸ καταφρονεῖν <...> ὡς γεγραμμένων. Couvreur rilevò la caduta di una parola alla quale doveva riferirsi il participio γεγραμμένων. Moerschini suggerisce λόγων quale integrazione, Lucarini τῶν νοημάτων, mentre B. e S., conservando la lacuna, traducono: «due to the neglect <...>». Abbiamo accolto l'integrazione di Moerschini, ma implicitamente accettato anche quella di Lucarini, traducendo «[il significato delle] <parole>».

grande quanto il sapiente può portare: “*che io, infatti*”, dice, “*possa considerare ricco il sapiente*” [279b8-c3]. In sintesi, dunque, tale [è] la materia [del dialogo].

[9] Opinioni sull’obiettivo [del dialogo]<sup>38</sup>.

Sull’amore, dicono, offre prevalentemente i suoi insegnamenti<sup>39</sup>, e sul modo in cui una persona dovrebbe indirizzare al meglio quel moto dell’anima, naturale o divino che sia, che chiamiamo “erotico” ed educarlo progressivamente in vista del beneficio di sé e di quello della persona con la quale condivide la vita, e sul modo in cui si deve vivere; ed egli mostra [5] che [l’amore] non è una passione, bensì un dio, salvatore e sollevatore delle anime. Altri, invece, [sostengono che il dialogo si occupi] della retorica e che sia costruito per esortare Fedro alla filosofia, perché [Socrate] ha visto che [Fedro] possiede, sì, una natura adatta alla filosofia, ma che se ne disinteressa a motivo della sua passione per la retorica e per i discorsi persuasivi, ragion per cui [Socrate] gli spiega che, dandosi alla filosofia, sarebbe diventato uno bravo [10] oratore: in questo modo, egli distingue anche la vera retorica da quella popolare. Pertanto, è nell’interesse del ragazzo che egli scrive anche un discorso in opposizione a quello di Lisia<sup>40</sup>. Alcuni [credono che l’obiettivo

---

<sup>38</sup> δόξαι τοῦ σκοποῦ. Sulla collocazione di questa rubrica cfr. *infra*, n. 40.

<sup>39</sup> Il sottotitolo περὶ ἔρωτος è già in D. L. 3, 58, 10: Φαῖδρος ἢ περὶ ἔρωτος, ἠθικός. Si tratta della «définition qui est la plus importante dans l’Antiquité jusqu’à Jamblique» (DALSGAARD LARSEN 1972, p. 364, n. 146). Secondo la classificazione di Diogene (Trasillo), il *Fedro* rappresentava l’ultimo dialogo della terza tetralogia: *Parmenide*, *Filebo*, *Simposio*, *Fedro*. Notiamo come, invece, il canone di Giamblico avrebbe invertito l’ordine di Diogene (Trasillo), facendo della sequenza *Fedro*, *Simposio*, *Filebo*, *Parmenide* il culmine dell’insegnamento platonico – il *Timeo*, che insieme al *Parmenide* costituisce il secondo ciclo di letture, rappresenta la *summa* della fisica, mentre *Fedro*, *Simposio* e *Filebo* (quest’ultimo sul Bene) rappresentano i dialoghi teologici, di cui il *Parmenide* costituisce il coronamento: cfr. TARRANT 2014, p. 24.

<sup>40</sup> Abbiamo deliberatamente modificato la posizione della rubrica Δόξαι τοῦ σκοποῦ, la quale si trova, in realtà, dopo questa sezione. Herm., *In Phaedr.* 9, 1-11, infatti, è sembrato ad Ast, Couvreur, Festugière, B. e S. «pas en ordre», «out of place», nella misura in cui presenta il problema dello σκοπός del dialogo, che viene, invece, trattato estesamente nella sezione appena successiva alla rubrica Δόξαι τοῦ σκοποῦ (9, 12), secondo la disposizione originale del testo. Mentre Couvreur pone Herm., *In Phaedr.* 9, 1-11 tra parentesi quadre, Bernard, come, del resto, L. e M., lo mantiene nel testo, ma ipotizza la caduta di una precedente sezione di collegamento. Per quanto rimanga difficile spiegare la presenza in questo luogo di tale sezione, ci pare, nondimeno, possibile avanzare la seguente ipotesi, in accordo alla quale è stata apportata la suddetta modifica testuale. Sugeriamo che la parte realmente fuori posto, piuttosto che Herm., *In Phaedr.* 9, 1-11, sia, semplicemente, la rubricetta Δόξαι τοῦ σκοποῦ (9, 12). In altri termini, p. 9 avrebbe avuto quale *incipit* la rubrica e, dopo di essa, l’attuale sezione 9, 1-11. Di questa sezione, in effetti, la prima parte (9, 1-5) ci presenta lo σκοπός περὶ ἔρωτος, sostenuto da motivazioni interne, di contenuto, per così dire: «Sull’amore, dicono, offre prevalentemente i suoi insegnamenti [...]; ed egli mostra che l’amore non è una passione [...]». Allo stesso modo, la seconda parte (9, 6-11) ci presenta lo σκοπός περὶ ῥητορικῆς sostenuto ugualmente da motivazioni interne e di contenuto: «[Socrate] ha visto che [Fedro] possiede, sì, una natura adatta alla filosofia, ma che se ne disinteressa a motivo della sua passione per la retorica [...]; in questo modo, egli distingue anche la vera retorica da quella popolare». Al contrario, la sezione 9, 13-24, che è posposta alla rubrica e, indi, separata dalla precedente sezione “fuori posto”, ci presenta nuovamente gli σκοποὶ

del dialogo sia] l'amore, dal momento che anche il principio e materia<sup>41</sup> del dialogo è derivato da esso a motivo del discorso di Lisia, il quale ha scritto contro l'amore; altri, invece, [credono che sia] [15] la retorica, a motivo del discorso di Lisia e della conseguente replica, cioè della dichiarazione della controtesi, di Socrate a confutazione del retore, come se [Lisia] non avesse attuato con successo la [tecnica] retorica che professava: è per questo che [essi credono che] alla fine [del dialogo] egli ricordi anche [quale sia] la vera retorica e cos'è lo scrivere bene. Per rispecchiare, quindi, la divisione [del dialogo] nelle [sue] sezioni principali, bisognerebbe distinguere [20] l'obiettivo nei seguenti due: l'uno sull'amore, l'altro sulla retorica, vale a dire, sui due movimenti dell'anima<sup>42</sup> – la sezione del dialogo dedicata all'amore si occupa della disposizione interna dell'anima e del [suo] desiderio nei confronti di ciò che si trova più in alto, mentre quella dedicata alla retorica si occupa dell'effondersi dell'anima verso l'esterno, verso altro e a motivo di cose [terrene]: infatti, è precisamente per l'esistenza dell'"altro" che noi uomini diamo spiegazioni e discutiamo gli uni con gli altri<sup>43</sup>.

[25] E così, uno potrebbe affermare che l'obiettivo [del dialogo] sia il principio psichico<sup>44</sup>. Poi, ce ne sono alcuni che indicano numerosi altri obiettivi: alcuni hanno

---

περὶ ἔρωτος e περὶ ῥητορικῆς, sostenuti, però, questa volta, da motivazione estrinseca, vale a dire, dalla presenza dei discorsi, quello di Lisia su amore (περὶ ἔρωτος) e quelli di replica di Socrate (περὶ ῥητορικῆς), rispettivamente. Questa ricostruzione rende il significato dei successivi οἱ μὲν (9, 13) e οἱ δὲ (9, 14) più perspicuo, nella misura in cui Ermia richiamerebbe in questo modo i due "partiti" precedentemente presentati («alcuni, quindi [...] altri, invece [...]»), i quali suffragherebbero adesso i loro σκοποί con l'osservazione della presenza di determinati discorsi ("giustificazione estrinseca"). Inoltre, nella formula καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ ἀφορμὴ (9, 13) non si tratterebbe più di vedere due correlativi coordinanti («sia...sia»), bensì il primo καί («anche») avrebbe la funzione di richiamare quanto detto precedentemente (9, 1-5), mentre il secondo avrebbe un semplice valore epesegetico, giustificando l'assenza dell'articolo determinativo nel caso di ἀφορμὴ.

<sup>41</sup> ἡ ἀρχὴ καὶ ἀφορμὴ. Abbiamo reso ἀφορμὴ con "materia" sulla scorta dell'analisi di PATILLON 2012, p. 164, il quale rileva che «Augustin écrit: (μόρια περιστάσεως) *sunt haec: quis, quid, quando, ubi, cur, quem ad modum, quibus adminiculis, quas Graeci ἀφορμάς vocant* [...] (*De rhet.* 141, 19-21 Halm) [...]. Selon le témoignage de l'Anon<sup>I</sup>. (921. 2-4), le philosophe Porphyre continuait cette tradition [...]. S'agissant de la matière du discours les termes grecs ἀφορμαί e ὕλη sont équivalents (voir Sopatro, *Comment. In Herm. De Statibus*, 40. 13-14 Walz, RhG V, *et al.*)». Il singolare ἀφορμὴ, impiegato da Ermia, vorrà probabilmente circoscrivere le circostanze a una in particolare, il *cur/αἰτία*: cfr. Hermog., *Inv.* 6, 2, 1-7.

<sup>42</sup> περὶ τῶν δύο κινήματων τῆς ψυχῆς. In Plot., *Enn.* 1, 3 [20], 5, 19-20 H.-S., i κινήματα τῆς ψυχῆς sono le operazioni logiche, o supposte tali, dell'anima, oggetto del vaglio dialettico.

<sup>43</sup> Cfr. Plat., *Soph.* 217d1-3. Tale discorso, vale a dire, riguarda ὁ φαινόμενος ἄνθρωπος, l'uomo nella sua disposizione con l'esterno e l'altro da sé: cfr. Procl., *In Alc. 1* 108, 17-22 W. L'esegesi di Ermia ci conferma, tra l'altro, di come fosse antico l'imbarazzo suscitato dall'apparente dicotomia delle due *halves* del dialogo platonico: cfr. WERNER 2007.

<sup>44</sup> περὶ ψυχικῆς ἀρχῆς. In effetti, sia che il dialogo verta sulla retorica – κίνησις dell'anima verso l'esterno – sia sull'amore – κίνησις dell'anima verso l'interno –, il soggetto di esso sarebbe, in ogni caso, ἡ ψυχὴ. Il sintagma ψυχικὴ ἀρχὴ era noto in ambito fisico e medico: cfr. Aristot., *Gen. an.* 737a8-10; 751b6; Gal., *De sem.* 4, 518, 8-10; Philop., *In Gen. an.* 14, 3, 86, 28 – 87, 14; 135, 18-20. Per un uso del sintagma simile a quello di Ermia cfr. Procl., *In Tim.* 2, 129, 29 – 130, 1 D.

detto l'anima, a motivo delle dimostrazioni che qui vengono date della sua immortalità e della [sua] stessa forma; altri, invece, il Bene, perché [Socrate] ha detto: *questo luogo sopraceleste nessun poeta lo cantò mai*, [30] *né mai lo canterà* [247c3-4], e ancora: [10] *l'essere senza colore, senza figura e non visibile, che può essere contemplato solo dalla guida dell'anima* [247c6-8]; per questo motivo, hanno anche detto che esso [*scil.* il dialogo] è di contenuto teologico; altri, invece, [dicono] il primo bello per le cose che sono dette nella palinodia a proposito delle forme intelleggibili. Tutti costoro, [5] avendo selezionato certe parti presenti nel dialogo, a giudicare da queste ne hanno indicato l'obiettivo generale: al contrario, è assolutamente necessario che uno solo sia l'obiettivo e che alla luce di esso ogni cosa sia considerata, affinché, come in un essere vivente, ogni parte sia composta insieme in [perfetta] unità<sup>45</sup>. Per questa ragione, Giamblico<sup>46</sup> afferma che l'obiettivo è sul bello in tutte le sue forme, come vedremo più avanti<sup>47</sup>.

[10] Parliamo adesso delle accuse che alcuni avanzano contro Platone per questo scritto<sup>48</sup>, affinché, chiarite preliminarmente<sup>49</sup> anche tali questioni, la lettura proceda poi per noi indisturbata<sup>50</sup>. Affermano, infatti, innanzitutto che non è stato opportuno parlare sia contro sia a favore di Eros come un ragazzino ambizioso che vuole spuntarla [sostenendo] entrambe le tesi; [15] poi, scrivere contro il discorso di Lisia e fare a gara sembra essere proprio di un tipo invidioso e di un giovane che ama vincere, il quale prende in giro il retore e lo canzona per mancanza di abilità; e poi

---

<sup>45</sup> ἐν δὲ πανταχοῦ χρηεῖναι τὸν σκοπὸν καὶ αὐτοῦ ἕνεκα πάντα παρειληφθαι, ἵνα ὡς ἐν ζῳῳ πάντα τῶ ἐνὶ συντάττηται. Cfr. Plat., *Phaedr.* 264c2-5; Aristot., *Poet.* 1459a24. Il verbo συντάττεσθαι è impiegato, significativamente, da Ermia anche per indicare il rapporto di stretta interconnessione tra l'uomo e il suo dèmon: cfr. Herm., *In Phaedr.* 74, 4-5. Il principio espresso da Ermia rimonta certamente a Giamblico, come dimostra Elias, *In Categ.* 131, 11-13 Busse: ἐν γὰρ τοῖς σκοποῖς τῶν Πλάτωνος διαλόγων παντὸς βιβλίου ἓνα βούλεται [*scil.* Giamblico] εἶναι τὸν σκοπὸν. Sull'analogia tra opera ed essere vivente cfr. COULTER 1976.

<sup>46</sup> Ricorre qui per la prima volta il nome Ἰάμβλιχος.

<sup>47</sup> Διὸ περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ φησιν ὁ Ἰάμβλιχος εἶναι τὸν σκοπὸν, ὡς ἐφεξῆς ἐροῦμεν. Si tratta del primo frammento del *Commento al Fedro* di Giamblico nella raccolta di Dillon: cfr. DILLON 1997, pp. 92-93; ROSKAM 2014, p. 25. Cfr. FESTUGIÈRE 1969, p. 290, n. 43: «Mais il est possible que Syrianus ait jugé cette première leçon insuffisante sur le point du vrai σκοπός, d'où l'indication [...] ὡς ἐφεξῆς ἐροῦμεν». Sullo σκοπός come innovativo strumento filosofico ideato da Giamblico cfr. FINAMORE 2018, pp. 367-368.

<sup>48</sup> Sulla scelta ermiana del termine σύγγραμμα per l'usuale διάλογος cfr. TARRANT 2020, p. 188, n. 9: «Since he [*scil.* Ermia] does not usually think of Platonic dialogues as συγγράμματα [...], there is high probability that the word has been chosen by the critics themselves, thus suggesting that the dialogue that seeks to devalue writing is of a type that cannot exempt itself».

<sup>49</sup> Προδιευκρινημένων. Cfr. Hermog., *Id.* 238, 21.

<sup>50</sup> Per un'analisi approfondita di questa sezione cfr. *supra* § 2.2.

ancora [affermano] che ha usato uno stile grossolano, gonfio, altisonante<sup>51</sup> e, anzi, poetico, come, del resto, egli stesso [*scil.* Platone] ha indicato.

Alla prima [accusa] bisogna replicare che Platone è solito [20] indagare i discorsi opposti in vista della scoperta e dell'esame della verità<sup>52</sup>. Così, anche nella *Repubblica* [ha scritto] contro la giustizia e in favore della giustizia, nel *Sofista* sull'essere e sul non essere; e anche adesso, dunque, ha parlato contro l'amore, combattendo contro la fama che esso ha presso i più, mostrando che questo non è amore, [25] bensì dissolutezza e una certa affezione dell'anima: altro è, infatti, Eros in quanto dio, il quale è dispensatore di molti beni agli uomini e sollevatore delle anime<sup>53</sup>. Per conseguenza, era necessario per la salvezza degli uomini esaminare da entrambi i punti di vista i discorsi sull'amore, confutando l'opinione dei più, dacché essi credono che amore vada in entrambi i sensi<sup>54</sup>.

Contro la seconda [accusa], scrivere contro Lisia, bisogna dire che, come il filosofo teoretico, a beneficio del genere umano, si dispone a ordinare la città e si fa politico e [11] giudice<sup>55</sup>, allo stesso modo anche il filosofo [*scil.* Socrate], vedendo che Fedro è, sì, ben disposto verso la filosofia, ma che è turbato dalla compagnia del

---

<sup>51</sup> Στομφώδει. Cfr. Plat., *Phaedr.* 238c5-d3; 241e1-5; 257a5; Anon., *In Id.* 7, 963, 12-18 Waltz; Syr., *In Id.* 39, 13 Rabe; Procl., *In Tim.* 1, 64, 22 D.

<sup>52</sup> πρὸς μὲν τὸ πρῶτον (ἐγκλημα) λεκτέον ὅτι εἴωθε Πλάτων τῶν ἀντικειμένων λόγων ἐξέτασιν ποιῆσθαι πρὸς εὗρεσιν καὶ βάσανον τῆς ἀληθείας. La βάσανος è una vera e propria "prova di resistenza", addirittura una "tortura"; così, ad esempio, in Plat., *Pol.* 308d1-e2, la vera scienza politica mette alla prova gli uomini, così come, stando alla giamblichea *Vita pitagorica* (17, 72, 18-21 K.), Pitagora lasciava gli aspiranti pitagorici fuori dalla sua tenda, impedendo loro di ascoltare i suoi insegnamenti, affinché costoro dessero prova del loro carattere. Nel contesto del *Commento*, allora, ἡ βάσανος τῆς ἀληθείας è da concepire come una prova volta a determinare fino a che punto una proposizione fosse capace di "reggere" l'esame dialettico. L'esame dei discorsi, in più, era parte integrante dell'insegnamento filosofico nella Tarda Antichità; pare eccellesse in questo il giambliceo Eustazio di Cappadocia (IV d. C.), εἰς πεῖραν λόγων δεινότητος, teste Eunap., *VS.* 6, 5, 1, 1-5 G.

<sup>53</sup> Πολλῶν ἀγαθῶν τοῖς ἀνθρώποις ὦν χορηγὸς καὶ ἀναγωγεὺς τῶν ψυχῶν. Cfr. Herm., *In Phaedr.* 9, 5: θεὸς ὁ Ἔρως σωτήρ καὶ ἀναγωγεὺς τῶν ψυχῶν; Procl., *Hymn.* 1, 34 Vogt: ἀναγωγεὺς ψυχῶν; *In Alc.* 1 30, 14-15 W.: ἡ ἔρωτικὴ πᾶσα τάξις ἐπιστροφῆς ἐστὶν αἰτία τοῖς οὖσιν ἅπασι πρὸς τὸ θεῖον κάλλος; 61, 3-5: τοιοῦτος γὰρ ὁ θεῖος ἔρως, ἀναγωγὸς καὶ ἀγαθουργὸς καὶ τελειώσεως χορηγὸς καὶ νοῦ καὶ τῆς κατὰ νοῦν ζωῆς αἴτιος. Il termine χορηγός conosce una forte diffusione nelle opere di Età Tardoantica, tanto platoniche quanto cristiane.

<sup>54</sup> Cfr. Syn., *Dion.* 14, 48-55 T.: Socrate col primo discorso dà prova di retore (ἐρρητόρευσε), misurandosi col retore Lisia (τῷ σοφιστῇ Λυσία προσεγυμνάσατο), «e a lui [*scil.* al bel fanciullo] discorre dell'amore, prima in un senso e poi nell'altro, e con lui parla faceto e serio» (καὶ τοῦτο πείθει καὶ μεταπείθει τὰ περὶ ἔρωτος· καὶ πρὸς αὐτὸ παίξει τε καὶ σπουδάξει).

<sup>55</sup> Cfr. Plat., *Rep.* 519c8-d7. In effetti, anche i filosofi neoplatonici non si esimevano, contrariamente a quanto affermava Temistio (*Or.* 28), dal prendere parte agli affari della città: cfr. O'MEARA 2003; WATTS 2008, pp. 17-18; DILLON 2012, p. 54. Secondo Giamblico, del resto, l'inventore della πολιτικὴ παιδεία sarebbe stato proprio Pitagora e, in effetti, la διακόσμησις πόλεως, di cui parla Ermia, non dovrebbe essere intesa tanto diversamente dall'attività legislativa dei, supposti, pitagorici Caronda, Zaleuco e Timare: cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 27, 129, 1 – 130, 12 K. A proposito della partecipazione di Proclo alla vita politica dell'Atene di V secolo cfr. WATTS 2004, p. 104. In questa stessa direzione cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 124 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 352a18-32; *Sud.*, s. v. Οὐλιανός 914, 22-23.

Il filosofo teoretico o contemplativo sarà identificato da Olimpiodoro con il corifeo di Plat., *Theaet.* 173c-177b, in quanto esso rappresenta la vetta massima della vita filosofica: cfr. Olymp., *In Alc.* 1 2, 11-12 W.

retore ed è impedito [a cogliere] le cose di valore<sup>56</sup> (Lisia, infatti, proprio perché lo ama vergognosamente ha composto il discorso, per conquistarlo), [5] in ragione di ciò, volendo respingere<sup>57</sup> ciò che della sua anima è nocivo, ingannevole, empio e oscuro, è stato costretto a impegnarsi nella stessa tesi di Lisia, per mostrare l'assurdità<sup>58</sup> che si celava nel discorso di Lisia sia dal punto di vista delle parole, dalle quali Fedro era rimasto sbigottito, sia dal punto di vista dei significati, riconducendolo [*scil.* Fedro] dalla esterna e apparente bellezza in nude parole<sup>59</sup> [10] ed empie al bello spirituale e intellettuale.

Contro la terza [accusa], la gonfiezza dello stile, bisogna dire che in modo assolutamente appropriato agli argomenti trattati Platone si è servito pure dello stile: in primo luogo, infatti, dal momento che lo stile del discorso di Lisia era semplice e piano, egli stesso ha impiegato, com'è naturale, [uno stile] opposto, [15] più solenne, per stupire e conquistare il giovane; inoltre, la teologia in questione, quella circa Eros, e la fisiologia, quella circa l'essenza intellegibile, richiedevano un

---

<sup>56</sup> Ovvero "rispetto alle cose di valore". Piuttosto che «suffering damage to his honour and reputation» (B. e S.), intendiamo con τὰ τίμια le realtà davvero degne di amore e di desiderio, secondo un'accezione, adombrata, ad esempio, in Herm., *In Phaedr.* 139, 11 (τὸ τῷ τιμίῳ ὑπερέχειν); 195, 24 (καὶ οὐδὲν τιμιώτερον τοῦ καλοῦ αὐτῷ φαίνεται), presente nel *Fedro* stesso: cfr. Plat., *Phaedr.* 250b1, dove ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαῖς significano le Idee, poco oltre (*Phaedr.* 250d6) indicate, non a caso, con la formula τὰ ἄλλα ὅσα ἐραστά. Questo uso dell'aggettivo è attestato, ad esempio, in Iambl., *Myst.* 1, 21, p. 66, 27 S.-S.-L. In Iambl., *Myst.* 5, 18, p. 225, 1 S.-S.-L. τὰ τιμιώτερα sono *des biens plus précieux* ai quali dovrebbero tendere le anime di seconda classe, rappresentate, secondo la nostra interpretazione, proprio da Fedro. Sul concetto di τὸ τίμιον in Platone, invece, nella sua declinazione etica, politica e psicologica, cfr. ROMANO 2004, pp. 125-130.

<sup>57</sup> ἐλέγχων. Sulla confutazione come purificazione cfr. *supra* § 2.1.4.; 2.1.5.; BUSSANICH 2006.

<sup>58</sup> ἀτοπίαν. Cfr. Syn., *Dion.* 14, 41-42 T., il quale definisce quello di Lisia τὸν ἀτοπώτερον τῶν λόγων.

<sup>59</sup> ἐν λόγοις ψιλοῖς. La formula era sospetta a Couvreur, il quale rimandava dubitativamente a Plat., *Theaet.* 165a. Crediamo che la difficoltà di Couvreur fosse dovuta al fatto che lo studioso non avesse colto il valore endiadico della formula ἐν λόγοις ψιλοῖς καὶ ἀθέοις: in altre parole, per Ermia queste parole sono "nude" in quanto "prive di dio", con ennesima allusione alla differenza tra una retorica vile (Syn., *Dion.* 4, 16-17 T.: ψιλή τις ῥητορεία) e una retorica vera (Herm., *In Phaedr.* 1, 10: ἀληθὴ ῥητορικὴ) o, con Olimpiodoro, divina (Olymp., *In Gorg.* 12, 3, 46-47 W.: θεία ῥητορικὴ).

registro degno<sup>60</sup>. Poiché, infatti, parlava di realtà invisibili e sconosciute ai più<sup>61</sup>, convenientemente ha anche usato parole sublimi, alle quali il politico di professione o anche l'uomo comune [20] non potevano accostarsi<sup>62</sup>.

Dunque, il dialogo [è] per [la presenza di] Fedro etico<sup>63</sup> e catartico, elenctico, protrettico alla filosofia<sup>64</sup>, mentre per i discorsi su Eros fisico e teologico<sup>65</sup>, per quelli sulla retorica logico<sup>66</sup>.

---

<sup>60</sup> ἔπειτα ἡ ὑποκειμένη θεολογία ἢ περὶ τοῦ ἔρωτος καὶ ἡ φυσιολογία ἢ περὶ τῆς νοητῆς οὐσίας ἀπῆται τοιούτων λόγων ἀξίωμα. B. e S. traducono φυσιολογία con «scientific inquiry» e in nota commentano: «at first sight *physiologia* seems an odd choice of word here, but as Proclus' prefatory remarks to his commentary on the *Timaeus* (1.1,5 ff.) show, for the Neoplatonists *physiologia* could cover much more than the study of natural phenomena». L'imbarazzo rispetto all'impiego ermiano di φυσιολογία è evidente anche dalla resa libera del termine che dà HUNTER 2012, p. 166: «teaching». Cfr. FESTUGIÈRE 1969, p. 291, n. 44: «Sc. 'enquête sur la nature de l'Être Intellegible'. Pour l'union de ce terme avec les θεῖα, cf. Procl. in *Alc.* 11, 7s. (l'*Alc.* est) πολλῶν εἰς φυσιολογίαν ἢ καὶ τὴν περὶ αὐτῶν τῶν θεῖων ἀλήθειαν ἡμᾶς ποδηγούντων δογμάτων ὑποτύπωσις». È possibile, a ogni modo, che Ermia faccia riferimento alla descrizione del cosmo nella palinodia, animato dalle essenze intelleggibili – che qualcuno, dirà il commentatore, ha creduto corrispondenti agli astri. Ricordiamo in proposito che nel *Didascalico* Alcinoo suddivideva la scienza teoretica in teologica (περὶ τὰ ἀκίνητα καὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ ὅσα θεῖα), fisica (περὶ τὴν τῶν ἄστρον φορὰν καὶ τὰς τούτων περιόδους καὶ ἀποκαταστάσεις καὶ τοῦδε τοῦ κόσμου τὴν σύστασιν) e matematica (θεωρούμενον διὰ γεωμετρίας καὶ τῶν λοιπῶν μαθημάτων), di cui le prime due sembrano corrispondere alla θεολογία e alla φυσιολογία ermiane: cfr. Alc., *Didasc.* 3, 4, 1-5 Louis. Non trascuriamo, del resto, che, se, nel caso della teologia, il riferimento al bello, σκοπὸς del dialogo, è lapalissiano, secondo il Pitagora giambliceo καλή è la contemplazione del cielo tutto e degli astri in esso in movimento: cfr. Iambli., *Vit. Pit.* 17, 59, 1-3 K. Ancora Iambli., *Protr.* 11-12 P. propone in diretta successione la γνῶσις τῶν θεῶν e la φυσιολογία e la θεωρία περὶ τὸν οὐρανόν. Sulla connessione tra φυσιολογία e θεολογία cfr. Procl., *In Tim.* 1, 204, 3-10 D.

<sup>61</sup> περὶ ἀφανῶν καὶ ἀγνώστων πραγμάτων. La traduzione di πρᾶγμα è dipendente dall'acuta analisi di FESTUGIÈRE 1963.

<sup>62</sup> B. e S. intendono per πολιτικός «the ordinary citizen», in quanto appare anomala in questa congiuntura la menzione del πολιτικός; condividiamo lo stesso imbarazzo al riguardo, tanto più che, poco prima, Ermia ha presentato il πολιτικός come “declinazione evergetica” del θεωρητικός, onde abbiamo scelto di tradurre “politico di professione” per distinguere il politico comune dal vero politico. B. e S., inoltre, commentano: «two of the ten points considered in the introduction to Aristotle with which later commentaries on the *Categories* (those of Ammonius, Philoponus, Olympiodorus, Elias, and Simplicius) began were the nature of his style and the purpose of his (supposed) obscurity. The answer to the first was that it varies with the kind of writing he is engaged in, to the second that it was to exclude the unworthy». L'idea che non tutti gli uomini siano in grado di accedere alle verità più profonde è, comunque, ricorrente nella letteratura platonica. Ad esempio, Proclo spiega che non tutti i contemporanei di Orfeo poterono afferrarne la sapienza (Procl., *In Rep.* 1, 174, 26-27 K.: τὴν ἐπιστήμην οὐ δεδύνηται δέξασθαι; Herm., *In Phaedr.* 11, 19-20: προσελθεῖν οὐκ ἰδύνατο).

<sup>63</sup> Cfr. D. L. 3, 58, 10. A ogni modo, ricordiamo come Porfirio avesse inserito il trattato plotiniano Περὶ τοῦ καλοῦ nella prima *Enneade*, la quale contiene gli scritti ἠθικωτέρα: cfr. Porph., *Vit. Plot.* 24 H.-S.

<sup>64</sup> Anche l'ordine crescente di difficoltà (da etico e catartico a fisico, teologico e logico) sembra quasi adombrare la successione pedagogica caldeggiata da Giamblico, vale a dire la progressione dal più comune al più specifico, criterio ordinatore dei libri costituenti la *Summa pitagorica*, nonché denotante il passaggio da universalismo a specificità della dottrina pitagorica: cfr. O'MEARA 1989, pp. 34-35; 40.

<sup>65</sup> Cfr. DALSGAARD LARSEN 1972, p. 367: «Il n'est pas sûr que Jamblique soit le premier qui ait caractérisé le *Phèdre* comme un dialogue théologique, mais il est sûr qu'il a, ainsi qu'il ressort du canon, compris le dialogue comme étant θεολογικός».

<sup>66</sup> La concisa formulazione ermiana corrisponde alla ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις, la suddivisione del dialogo in capitoli o sezioni. Tuttavia, l'indicazione di Ermia è molto più sintetica e superficiale di quella, ad esempio, fornita da Proclo in *In Alc.* 1 11, 18 – 14, 23 W. e Olimpiodoro in *In Alc.* 1 11, 7 – 13, 8 W.: quest'ultimo, in particolare, oltre a suddividere il dialogo in elenctico, protrettico e maieutico, chiarisce in maniera estesa le motivazioni della suddivisione.

Cfr. B. e S. *ad loc.*: «This and Damascius, in *Phileb.* 9, 1 ff. appear to be the only two Platonic commentaries apart from those of Proclus whose introductions touch on these issues [*scil.* stile retorico e carattere filosofico]».



## Qual è il vero obiettivo del dialogo<sup>67</sup>

[25] Alcuni hanno espresso l'opinione che il dialogo fosse incentrato sulla retorica<sup>68</sup>, perché ne hanno guardato soltanto la parte iniziale e quella conclusiva; altri sull'anima, perché soprattutto qui [Socrate] ne dimostra l'immortalità<sup>69</sup>; altri ancora sull'amore, perché sia il principio che la materia del dialogo derivano da esso. Lisia, infatti, ha scritto un discorso sul fatto che non bisogna concedersi a chi è innamorato [30], bensì a chi non ama, essendo egli stesso profondamente innamorato di Fedro, ma fingendo di non amar[lo]; volendo, quindi, allontanarlo dagli altri corteggiatori, perversamente scrive un discorso per cui bisogna concedersi a chi non ama piuttosto che [12] a chi ama. Di questo anche Socrate ragiona, sia di tale amore dissoluto sia di quello temperante sia di quello divino e ispirato, [sostenendo] che è un amore di questo tipo, temperante e divino, che si deve gratificare e seguire.

Altri, poi, convergono che esso [*scil.* il dialogo] sia di contenuto teologico, a motivo delle cose che vengono dette nella sezione centrale del dialogo; [5] tuttavia, essi [aggiungono] che [l'obiettivo sia] il Bene, perché [Socrate] dice: *questo luogo sopraceleste nessuno dei poeti lo cantò degnamente, e che: l'essere senza colore e senza figura* [247c3-d1]; altri il primo bello<sup>70</sup>. Tutti costoro, quindi, a partire da una

---

<sup>67</sup> Τίς ὁ ἀληθὴς τοῦ διαλόγου σκοπός. Sull'autentico σκοπός del *Fedro* secondo Ermia cfr. DALSGAARD LARSEN 1972, pp. 363-366; TARRANT – BALTZLY 2018, pp. 487-489.

<sup>68</sup> La *rhetoric-oriented view* è ancora molto diffusa fra i critici moderni, come dimostra il catalogo di WERNER 2007, p. 95, n. 5.

<sup>69</sup> οἱ δὲ περὶ ψυχῆς, ἐπειδὴ περὶ ἀθανασίας αὐτῆς μάλιστα ἐνταῦθα ἀποδείκνυσιν. Si fa qui riferimento, evidentemente, alla ἀπόδειξις di Plat., *Phaedr.* 245c5-246a2. Nel libro II del *Commento*, Ermia sarà ancor più categorico nell'affermare che il *Fedro* sia il dialogo in cui con più decisione e coerenza è stata dimostrata l'immortalità dell'anima: οὐδαμοῦ γὰρ οὕτω δυσχυρίσατο ὡς ἐνταῦθα τῇ ἀθανασίᾳ τῆς ψυχῆς (Herm., *In Phaedr.* 125, 25-26). Da un lato, dal fatto che il sottotitolo del *Fedone* sia περὶ ψυχῆς, che secondo Ermia il *Fedro* sia il dialogo per eccellenza in cui si dimostra l'immortalità dell'anima e che, ancora, secondo Olimpiodoro il primo insegnamento dell'*Alcibiade I* sia sull'immortalità dell'anima, se ne deduce semplicemente che lo statuto dell'anima e la sua immortalità rappresentano temi centrali in Platone e, *ipso facto*, nei commentatori dell'Antichità Tardiva. Dall'altro lato, tuttavia, vi è in questa considerazione ermiana qualcosa di più profondo, come deduciamo da un passo del *Commento al Fedro* di Proclo, teste Philop., *Aet. mund.* 253, 19 – 254, 3 Rabe: mentre l'immortalità dell'anima è nel *Fedone* provata a partire dalle ἐνέργειαι, nel *Fedro* essa è dedotta dalla sua stessa essenza, ἡ αὐτοκινησία, sicché ὅσῳ οὖν ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς τελειότερα καὶ κρείττων τῆς ἐνεργείας αὐτῆς, τοσοῦτῳ καὶ ἡ ἐνταῦθα [*scil.* nel *Fedro*] περὶ τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς ἀπόδειξις κρείττων καὶ ἀκριβεστέρα τῆς ἐν Φαίδωνι.

<sup>70</sup> Contrariamente a B. e S., non crediamo che οἱ δὲ di 12, 4, οἱ δὲ di 12, 5 e οἱ δὲ di 12, 8 identifichino tre partiti diversi, di cui l'uno sosterebbe che il dialogo sia di contenuto teologico, l'altro che l'obiettivo sia il Bene, mentre il terzo che l'obiettivo sia il primo bello. Piuttosto, riteniamo che si tratti di due partiti solidali, secondo cui il dialogo è di contenuto teologico *nella misura in cui* il suo obiettivo è (i) il Bene oppure (ii) il primo bello. Altrimenti detto, si tratta di due partiti, i quali, pur convenendo sul carattere teologico del *Fedro*, ne individuano l'obiettivo sul Bene, gli uni, sul primo bello, gli altri. Questa lettura è in armonia con Herm., *In Phaedr.* 9, 28 –

certa parte del dialogo [ne] hanno espresso l'obiettivo generale<sup>71</sup>. Quanto al discorso sull'anima [10], è, infatti, evidente che [Socrate] lo ha inserito per un altro motivo, e lo stesso vale anche per quelli sul primo bello; a partire, infatti, dalle altre cose belle si è innalzato fino a quello e *al luogo sopraceleste*. E così pure è chiaro che riferisce i discorsi sull'amore all'oggetto amato.

Né, certo, bisogna dire che molti sono gli obiettivi (ogni parte, infatti, [15] deve tendere a una certa unità, affinché il discorso sia come un unico essere vivente), né esprimere in base a una parte [quello] generale, bensì [bisogna] costruire il discorso in vista di un unico obiettivo<sup>72</sup>. E questo [obiettivo] è, per dirla in breve, il bello in tutte le sue forme<sup>73</sup>. Per questo [il dialogo] prende le mosse dalla bellezza apparente,

---

10, 4, a cui pure rimandano B. e S., in cui si legge: «altri, invece, sul Bene, perché [Socrate] ha detto: *questo luogo sopraceleste nessun poeta lo cantò mai, né mai lo canterà in modo degno*, e ancora: *l'essere senza colore, senza figura e non visibile, che può essere contemplato solo dalla guida dell'anima*; per questo motivo [διὰ ταῦτα], hanno anche detto che esso [scil. il dialogo] è di contenuto teologico; altri, invece, [dicono] sul primo bello per le cose che sono dette nella palinodia a proposito delle forme intellegibili». Da questo punto di vista, non condividiamo l'opinione di FESTUGIÈRE 1969, p. 291, il quale giudica «embrouillé» la ripresa di Ermia e arriva addirittura a domandarsi «si Hermias reproduit exactement les notes qu'il a prises au cours de Syrianus». Concordiamo, invece, con lo studioso francese su un altro punto: Ermia non ha intenzione di smentire il fatto che il *Fedro* sia un dialogo teologico, bensì egli intende mostrare che il *Fedro* è un dialogo teologico *da una prospettiva differente* rispetto a quella indicata dagli οἱ δέ, vale a dire, in quanto il suo oggetto è la bellezza in tutte le sue forme, non direttamente il Bene – oggetto, invece, del *Filebo* – né tantomeno il primo bello. In questa direzione, abbiamo inserito «[aggiungono]» in 12, 4 fondendo il sottinteso εἰρήκασι della linea precedente con il καὶ di καὶ περὶ τὰγαθοῦ: costoro, cioè, dicono giustamente il *Fedro* dialogo di contenuto teologico, ma sbagliano nel motivare la loro scelta.

<sup>71</sup> Πάντες οὖν οὗτοι ἀπὸ τινος μέρους τοῦ διαλόγου περὶ τοῦ παντὸς ἀπεφίησαν σκοποῦ. Il principio sarà espresso chiaramente anche da Olimpiodoro, il quale biasima per questa ragione coloro che hanno individuato lo σκοπὸς del *Gorgia* nella retorica (οὗτοι γὰρ ἀπὸ μέρους τὸ ὅλον χαρακτηρίζουσιν) oppure nella giustizia (καὶ οὗτοι δὲ ἀπὸ μέρους τὸν σκοπὸν ἐκλαμβάνουσιν) oppure nel demiurgo (καὶ οὗτοι δὲ ἀπὸ μέρους λαμβάνουσιν): cfr. Olymp., *In Gorg.* 4, 1-20 W.; Anon., *Proll.* 22, 1-6 W. Inoltre, il sintagma ermiano ἀπὸ τινος μέρους si rivela interessante perché sembra già presente in Syn., *Ep.* 154, 67 H.: μερίζεται μὲν πλείοσι κεφαλαίοις. Il vescovo di Tolemaide sta parlando della sua opera, il *Dione*, la quale, in questo rispetto, è, appunto, esplicitamente eguagliata al *Fedro*: κατὰ τὸ θεσπέσιον γράμμα, τὸν Φαῖδρον (67-68). Inoltre, Sinesio, oltre a conoscere lo σκοπὸς del *Fedro*, ne richiama anche il “principio di unità”, da applicare, ancora una volta, al suo *Dione*: ἅπαντα συννεύειν εἰς ἓν τὸ προκειμένον (70). È possibile che sia il Pitagorismo, o presunto tale, ad avere pesato sulla teorizzazione giamblichea dello σκοπὸς: «Nelle scienze a esempio occorre capacità non comune di pensiero per riconoscere e ben giudicare, sulla base di un esame soltanto delle singole parti di una dottrina, quale di esse ne rappresenti il «principio». Fa una bella differenza e per così dire si mette a rischio ogni cosa se non si comprende esattamente il principio; giacché, per dirla in breve, quando non si riconosca il vero principio, niente di quel che segue risulta a posto» (Iambl., *Vit. Pit.* 30, 182, 13 – 183, 5 K.). Il motivo dello σκοπὸς, del resto, non è esclusivo della filosofia neoplatonica, ma strumento esegetico ampiamente utilizzato anche dai pensatori cristiani, e soprattutto da Cirillo di Alessandria.

<sup>72</sup> Οὔτε γὰρ πολλοὺς εἶναι φατέον τοὺς σκοποὺς (πρὸς γὰρ ἓν τι πάντα δεῖ τετάσθαι ἴν' ὥσπερ ἓν ζῶον ὁ λόγος ὑπάρχη), οὔτε ἀπὸ μέρους περὶ τοῦ παντὸς ἀποφαινεσθαι, ἀλλὰ τὸν λόγον εἰς ἓνα συντάττειν σκοπὸν. Sul parallelismo tra la struttura di uno scritto e la struttura di un essere vivente cfr. Herm., *In Phaedr.* 10, 4-9, che corrisponde a Iambl., *In Phaedr.* fr. 1a Dillon, come *In Phaedr.* 12, 14 – 13, 5 corrisponde a Iambl., *In Phaedr.* fr. 1b Dillon. Su questa e altre ripetizioni all'interno del *Commento* cfr. FESTUGIÈRE 1969, p. 290, n. 43.

<sup>73</sup> περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ. Si tratta, prendendo in prestito la formula di WERNER 2007, p. 92, del «overriding concern or issue that binds it [scil. il *Fedro*] all together». Proclo, nella *Teologia platonica*, individua la πραγματεία del *Fedro* in τὸ νοητὸν κάλλος καὶ ἡ ἐκείθεν ἐπὶ πάντα διηκούσα τῶν καλῶν μετουσία, vale a dire, «la beauté intelligible et la participation à la Beauté qui s'étend de là-bas à toutes choses»: cfr. Procl., *TP.* 1, 7, p. 15, 3-5 S.-W. Abbiamo scelto di tradurre περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ con in mente la formula analitica di Sinesio: τὸν

quella che si manifesta nell'aspetto esteriore di Fedro, di cui appunto era innamorato Lisia, [20] il quale, nella misura in cui è caduto lontano dalla condizione del vero "amante", è un "amante vile"<sup>74</sup> <sup>75</sup>. Passa, poi, al bello nei discorsi, rispetto al quale Fedro è presentato come l'amante, Lisia o il discorso di Lisia<sup>76</sup> come l'amato; perciò, Lisia e Fedro ricambiano a vicenda il proprio amore, ed entrambi sono amanti e amati, ma non secondo lo stesso genere di amore<sup>77</sup>. Onde, sono entrambi sia migliori sia peggiori rispetto all'altro da un certo punto di vista. In effetti, in quanto amante, migliore [è] [25] Fedro, peggiore Lisia, perché Lisia era innamorato del corpo e del desiderio incontinente, Fedro, invece, del bello nei

---

Φαῖδρον, ὃν περὶ πάντων ὁμοῦ τῶν εἰδῶν τοῦ καλοῦ Πλάτων ἐξήνεγκε (*Ep.* 154, 68-69 H.). Notiamo come Ermia (Giamblico) risolve il problema dell'unità del dialogo secondo un approccio definibile, ancora con WERNER 2007, p. 94, *thematic monism*, vale a dire, un approccio inteso a sciogliere tale nodo problematico unicamente in riferimento a un tema unico e unificante ("monistico"), a esso subordinando considerazioni di tipo stilistico e formale: si tratta di un approccio giudicato legittimo anche in tempi moderni (cfr., ad esempio, WATERFIELD 2002, p. XI).

La multiformità della bellezza è un'idea derivante dall'impostazione gradualistica della filosofia neoplatonica, vale a dire, dall'idea che tutto è in tutto, ma in ciascuno secondo la propria natura (cfr. Herm., *In Phaedr.* 118, 26: οἰκείως ἐφ'ἐκάστου; 139, 31 – 140, 1: ἰδίως ἐπὶ ἐκάστου; 148, 2: οἰκείως ἕκαστος; *et al.*). Non esistono livelli ontologici privati di bellezza – fatta eccezione per la materia (cfr. Procl., *In Alc.* 1 8-10 W.) –, ma a ciascun livello del reale corrisponde una determinata "qualità" di bellezza. Del resto, Giamblico postulava anche una σοφία παντοδαπή, intesa in senso corrispondente alla bellezza multiforme: non tutti gli esseri, infatti, posseggono il medesimo grado di σοφία (cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 2, 8, 7 K.). FESTUGIÈRE 1969, p. 291 parlava in proposito di un «argument κατ'ἀναλογίαν bien connu». Conviene notare che si tratta di un principio tutt'altro che banale e che, anzi, poteva rilevarsi anche un efficace strumento polemico. Alla critica aristotelica per cui i Platonici, poste le loro teorie metafisiche, non potrebbero né subordinare il Bene all'Uno, né identificare il Bene con l'Uno, pena una assurda proliferazione e abbondanza di "Beni", Siriano risponde, ad esempio, che non vi è nulla di assurdo nel postulare una εὐπορία τῶν ἀγαθῶν, dacché le forme e i numeri sono figli (γεννήματα) dell'Uno/Bene e, per conseguenza, ἀγαθοειδῆ: cfr. Syr., *In Metaph.* 183, 26-29 K.

<sup>74</sup> B. e S. traducono: «in a falling away from [the character of] the genuine lover», mentre KENNEDY 1983, p. 128: «beloved by Lysias out of ignorance of true love». La formula ermiana κατὰ ἀπόπτωσιν τοῦ ἀληθοῦς ἐραστοῦ diviene pienamente intellegibile, a nostro avviso, solo se si tiene a mente Procl., *In Alc.* 1 98, 1-2 W., in cui si afferma che gli insidiatori di Alcibiade vengono chiamati "amanti" (ἐρασταὶ καλοῦνται), benché siano caduti lontano dal vero amore (τοῦ ἀληθοῦς ἐρωτος ἀποπεσόντες): ci troviamo, cioè, di nuovo a fare i conti col problema degli ἴδια ὀνόματα (cfr. Herm., *In Phaedr.* 3, 20-25). Nel nostro caso, Ermia vuole dire che Lisia viene chiamato "amante", benché il suo non sia vero amore: onde, l'aggettivo ἀκόλαστος ("vile, incontinente, intemperante") si fa marca di falsità e del sentimento di Lisia e del nome a cui si accompagna. Abbiamo cercato di restituire questa sottesa nota critica ponendo tra apici le formule "amante" e "amante vile".

Più in generale, molto importante è nel sistema neoplatonico il concetto di ἀπόπτωσις, di caduta, cioè, di allontanamento da un modello, al punto che Syr., *In Metaph.* 8, 22-25 K. se ne serve per negare l'esistenza di Idee di ciò che è brutto, imperfetto e malvagio: tutto ciò insorge semplicemente κατὰ ἀπόπτωσιν o da parte della natura o dell'anima individuale, incapace di controllare l'indeterminatezza del sensibile. Si macchiavano del peccato teoretico di ἀπόπτωσις anche coloro che degradavano al rango di δῆμονι gli dèi: cfr. Iambl., *Myst.* 1, 15, p. 46, 23-24 S.-S.-L.

<sup>75</sup> Per una σύγκρισις fra amante volgare e amante divino, dipendente dal Fedro e, quindi, solidale col *Commento al Fedro*, cfr. Procl., *In Alc.* 1 34, 11 – 37, 15 W.

<sup>76</sup> L'identificazione di Lisia col suo discorso è già in Plat., *Phaedr.* 228e1-2 e sarà ribadita da Herm., *In Phaedr.* 12, 28; 13, 28.

<sup>77</sup> Lo scambio dei ruoli è schema esegetico che ritornerà in Olimpiodoro, a proposito dei ruoli di amante e amato di Socrate e Alcibiade: cfr. Olymp., *In Alc.* 1 12, 17 – 13, 3 W. Olimpiodoro spiegherà, proprio come qui fa Ermia e con citazione libera di Plat., *Phaedr.* 257a7-9, che la reciprocità dei ruoli di amante e amato è precisamente il fine dell'ἐρωτική, vale a dire, l'ἀντέρως (*In Alc.* 1: ὁ ἀντέρως; *In Phaedr.*: ἀντερῶσιν ἀλλήλων).

discorsi e nella composizione delle parole<sup>78</sup>, la qual cosa è in certo modo più immateriale<sup>79</sup>; in quanto oggetto d'amore, invece, migliore è Lisia (cioè, il discorso di Lisia), peggiore Fedro, perché, di nuovo, il discorso di Lisia è l'oggetto d'amore di Fedro, mentre [30] Fedro è quello di Lisia. Poi, *procedendo per gradini*<sup>80</sup>, Socrate risale dal bello nei discorsi sino alla bellezza psichica, vale a dire [13] le virtù e le scienze<sup>81</sup>; ancora, fino a quella degli dèi encosmici nella palinodia e, di seguito, alla bellezza intellegibile e fonte stessa del bello, vale a dire il dio Eros e il bello in sé<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> τοῦ ἐν λόγοις καλοῦ καὶ τοῦ ἐν τῇ συνθέσει τῶν ῥημάτων. Le ιδέαι base del discorso catalogate da Ermogene sono le seguenti: σαφήνεια, μέγεθος, κάλλος, γοργότης, ἦθος, ἀλήθεια, δεινότης (cfr. Hermog., *Id.* 1, 1, 105-108). Bisogna, nondimeno, sottolineare che in Ermogene tali idee non hanno alcun valore filosofico, contrariamente che in Ermia: per quest'ultimo, infatti, la bellezza ἐν λόγοις è una delle estrinsecazioni della bellezza in sé, non soltanto, quindi, una caratteristica del discorso. La composizione delle parole (σύνθεσις/compositio) è, secondo il canone ermogeniano, uno degli otto elementi del discorso, insieme a έννοια, μέθοδος, λέξις, σχήματα, κῶλα, ἀνάπαισις e ῥυθμός: cfr. Hermog., *Id.* 1, 1, 125-134.

<sup>79</sup> ὁ ἀυλότερόν πῶς ἐστι. La chiarificazione di questo commento si può leggere in Syn., *Dion.* 6, 21-33 T.: «noi non siamo infatti lo spirito puro [οὐ γάρ ἐσμὲν ὁ ἀκήρατος νοῦς], ma spirito calato nell'anima di un essere vivente [...]. Dobbiamo accontentarci di avere nelle nostre vicinanze un luogo dove dirigerci per venire incontro alla condizione della nostra anima bisognosa, per non cadere lontano [μὴ πόρρω πεσεῖν], per non vivere assecondando tutta la multiformità della nostra natura. Perciò dio ha fatto della gioia un appiglio per l'anima, a mezzo del quale essa possa sorreggere la presenza del corpo. *Tale appunto è la bellezza delle lettere* [τὸ ἐν λόγοις κάλλος]: *esse non si abbassano sino alla materia, non immergono lo spirito nelle facoltà più basse, ma concedono di sollevarsi nel più breve tempo e di risalire all'essenza* [οὐ βαθύνεται πρὸς ὕλην, οὐδὲ ἐμβαπτίζει τὸν νοῦν ταῖς ἐσχάταις δυνάμεσιν, ἀλλὰ δίδωσιν ἀνανεῦσαι δι' ἐλαχίστου, καὶ εἰς οὐσίαν ἀναδραμεῖν· ἄνω γάρ ἐστι καὶ τὸ κάτω τῆς τοιαύτης ζωῆς]» (il corsivo è nostro); 8, 9-11: τί δ' ἂν εἴη πρὸ τῆς ἐν λόγοις τε καὶ περὶ λόγους διατριβῆς; τίς ἡδονὴ καθαρωτέρα; τίς ἀπαθεστέρα προσπάθεια; τίς ἦτον ἐν ὕλῃ; Del resto, abituarsi per gradi all'immateriale è necessario per poter cogliere infine l'intellegibile, al punto che Giamblico caldegiava lo studio della matematica proprio perché essa ci permette di credere nella realtà degli incorporei: cfr. Iambl., *Math.* 55, 3-22 de F.; Hierocl., *In CA.* 26, 21, 1-5 K.; Procl., *In Eucl.* 21, 25 – 22, 2 F. Il punto era stato già marcato da Plotino: Τὰ μὲν δὴ μαθήματα δοτέον πρὸς συνεισμὸν κατανοήσεως καὶ πίστεως ἀσωμάτου – καὶ γὰρ ῥάδιον δέξεται φιλομαθῆς ὢν – καὶ φύσει ἐνάρετον πρὸς τελείωσιν ἀρετῶν ἀκτέον καὶ μετὰ τὰ μαθήματα λόγους διαλεκτικῆς δοτέον καὶ ὅλως διαλεκτικὸν ποιητέον (*Enn.*, 1, 3 [20], 3, 5-10 H.-S.).

<sup>80</sup> Plat., *Symp.* 211c3.

<sup>81</sup> ἐπὶ τὸ ψυχικὸν κάλλος, τουτέστι τὰς ἀρετὰς τε καὶ ἐπιστήμας. Virtù e scienze sono esattamente gli oggetti che l'anima scopre di possedere in se stessa a seguito della conversione verso di sé; in altre parole, Fedro, abbandonando ciò che è esterno a sé e ritornando a contemplare se stesso, scoprirà di possedere virtù e scienza. Cfr. Procl., *In Alc.* 1 190, 9-11 W.: ὁ δὲ καὶ ἐπιστρέφεται καὶ ἐπιστραφεὶς ἀρετὰς ἔνδον εὐρίσκει καὶ ἐπιστήμας οἷον ἀγάλματα θεῖα προλάμποντα. È, inoltre, interessante rilevare come il testo non consenta di identificare ἀρεταὶ e ἐπιστήμαι, come vorrebbe il cosiddetto "intellettualismo socratico". In questo senso, il Neoplatonico è davvero un Platonico secondo i parametri di (Ps.) Aristot., *MM.* 1, 1, 7, 3 – 8, 3: «Infatti egli [scil. Socrate] considera le virtù come scienze: ma non è possibile che lo siano. Tutte le scienze si accompagnano alla ragione e la ragione si genera nella parte dianoetica dell'anima. Secondo lui, pertanto, tutte le virtù nascono nella parte razionale dell'anima; ne consegue allora che egli, considerandole come scienze, elimina la parte irrazionale dell'anima e facendo questo elimina sia l'affezione sia il carattere. Sotto questo aspetto, dunque, non ha trattato in modo corretto le virtù. In seguito Platone suddivise correttamente l'anima nella parte dotata di ragione e nella parte irrazionale ed a ciascuna assegnò le virtù a essa convenienti».

<sup>82</sup> A riprova del fatto che l'individuazione di tale σκοπός non sia, in effetti, del tutto arbitraria, ma poggia, comunque, sul testo stesso di Platone, ricordiamo che Fedro, a conclusione della palinodia, dirà precisamente che tale discorso è καλλίω τοῦ προτέρου (Plat., *Phaedr.* 257c2): Giamblico avrebbe, certo, potuto approvare la traduzione di Reale, il quale intende «migliore del precedente», ma non senza precisare che il discorso è migliore nella misura in cui il suo oggetto è la bellezza degli dèi encosmici, la bellezza intellegibile e fonte stessa del bello, il bello in sé.

Proclo restituisce una descrizione dell'ascensione al bello simile a quella offertaci da Ermia: διὸ δὴ καὶ οἱ ἐρωτικοὶ παρακελεύονται μετὰ τὸ αἰσθητὸν καλὸν ἄγειν τοὺς ἐρωμένους ἐπὶ τὸ ἐν πράξει καὶ ἐπιτηδεύμασι καὶ ἐπιστήμασι

Da dove nuovamente discende, mediante la diaretica, alla bellezza psichica, cioè quella delle virtù e delle scienze, [5] poi ancora, di nuovo, al bello nei discorsi, in modo da congiungere fine a inizio<sup>83</sup>.

E, per dirla in breve, potresti dividere<sup>84</sup> l'intero senso del discorso in tre parti e in tre forme di vita<sup>85</sup>: in quella dissoluta, che si osserva nel discorso di Lisia, in quella temperante, che si osserva nel primo discorso di Socrate, e, terza, quella ispirata,

---

καὶ ἀρεταῖς κάλλος, κάκει γυμνάζειν τὸ ἐρωτικὸν ὄρμημα τῆς ψυχῆς, εἴθ' οὕτως ἐπὶ νοῦν καὶ τὸ ἐκεῖ πρωτουργὸν καὶ θεῖον κάλλος ἀνατείνεσθαι, ὡς ὄντος δηλαδὴ τοῦ καλοῦ καὶ ἐν τούτοις ἅ φαμεν εἶναι τῆς ψυχῆς ἀγαθὰ (*In Alc. I* 330, 8-13 W.). B. e S. notano come il resoconto ermiano sia in tutto dipendente dal discorso di Diotima in Plat., *Symp.* 210a-212a, piuttosto che dal *Fedro*. Come B. e S., siamo persuasi del valore epesegetico dei connettivi, per cui la “bellezza intellegibile”, la “fonte della bellezza” e la “bellezza in sé” sono un'unica entità: la vera difficoltà è la menzione di Eros, e non perché questi non sia un dio – Ermia stesso risolverà tra poco la dialettica “dio”/“dèmone” –, bensì perché Eros è usualmente presentato come strumento di elevazione spirituale: la stessa Afrodite, piuttosto che essere identificata con la bellezza, appare piuttosto come colei che elargisce la bellezza in Terra, colei che rende visibile la bellezza sensibile (cfr. Herm., *In Phaedr.* 45, 34 – 46, 1; 82, 31 – 83, 1) e, in questo senso, sembra preposta alla via alto-basso, come Eros è preposto a quella basso-alto. B. e S., allora, ipotizzano che Ἐρωτα sia una glossa penetrata nel testo. Sia riguardo al problema dell'identificazione dei sintagmi τὸ νοητὸν κάλλος, αὐτὴ ἡ πηγὴ τοῦ καλοῦ e αὐτὸ τὸ καλόν sia della presenza di ὁ θεὸς Ἐρως, siamo convinti che sia necessario leggere il passo ermiano insieme a Procl., *In Alc. I* 33, 7-16 W., dove pure ricorre la menzione, in ordine inverso, di αὐτὸ τὸ καλόν, τὸ νοητὸν κάλλος e ἡ μία τοῦ παντὸς κάλλους πηγὴ; inoltre, Proclo nella stessa congiuntura nomina anche ὁ θεὸς Ἐρως, presentato come la capacità di generare unione ed elevazione spirituale. Non va, dunque, scartata *a priori* la possibilità che l'ermiano Ἐρως nel sintagma ὁ θεὸς Ἐρως non sia una glossa, bensì, semplicemente, un'inclusione generica, in mancanza di διαίρεσις, per così dire, volta a presentare in una medesima *tournure* sia l'oggetto intellegibile (τὸ νοητὸν κάλλος, αὐτὴ ἡ πηγὴ τοῦ καλοῦ, αὐτὸ τὸ καλόν) sia la potenza che permette di raggiungerlo (ὁ θεὸς Ἐρως). Derivandola dal *Fedro*, ancora, Procl., *TP.* 1, 24, p. 59, 6-10 S.-W. offre la seguente descrizione della Bellezza – ulteriore conferma del valore epesegetico dei καὶ ermiani: Λέγεται μὲν οὖν ἀγαθοειδὲς εἶναι κάλλος, καὶ νοητὸν κάλλος, καὶ πρεσβύτερον τῆς νοεράς καλλονῆς, καὶ αὐτοκαλλονή, καὶ τῶν ὄντων ἀπάντων αἰτία καλλοποιός, καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, καὶ ὁρθῶς λέγεται. Infine, vale la pena ricordare le parole di Didimo il Cieco a proposito della credenza socratica circa Amore: περὶ ἔρωτος λέγει ὁ Σωκράτης, καθ' ὃν ἐρᾷ τις τῶν οὐρανίων πραγμάτων, τοῦ θεοῦ καὶ τῆς νοητῆς οὐσίας (*In Eccl.* 86, 11-13 Gronewald).

<sup>83</sup> καὶ συνάπτει τελευτήν ἀρχῆ. Cfr. DALSGAARD LARSEN 1972, p. 365: «cette définition du *scopus* fait cas évidemment de toutes les définitions précédentes, des cinq définitions différentes du *scopus* et les a, sans doute, comme bases historiques». B. e S. commentano *ad loc.*: «in other words, he has come full circle. On Hermias's analysis of its structure, then, the dialogue illustrates the ring composition endorsed by ancient literary critics and rhetoricians». Nondimeno, è evidentemente sfuggito agli studiosi che con questa frase, συνάπτει τελευτήν ἀρχῆ, Ermia stia citando Iambli., *Myst.* 1, 9, p. 30, 10 – p. 32, 18 S.-S.-L. In questo luogo, il filosofo siro discute della luce divina, la quale illumina tutto il cosmo ed è sempre presente nella sua interezza a chi è capace di parteciparne: così, essa porta a perfezione tutte le cose e *congiunge le estremità ai principî* (τὰ τέλη ταῖς ἀρχαῖς συνάπτει). Insomma, il τέλος di Ermia è puramente filosofico e rientra, da un lato, nella strategia di presentare Platone alla stregua di un dio, il quale illumina il creato e dà forma circolare, cioè perfetta, alla sua creazione dialogica. Dall'altro, esso rientra nella strategia ancora giamblichea di porre il *Fedro* al culmine del *cursus studiorum*, accanto al *Simposio*. Cfr., ad esempio, FESTUGIÈRE 1969, p. 291: «Que, sans parler de la redescende διὰ τῆς διαιρητικῆς du Beau en Soi au beau dans le discours [...], cette reconstruction du Phèdre soit artificielle, qu'elle consiste à imposer au Phèdre le cadre du Banquet, cela est clair. Mais on voit aussitôt comment le Phèdre et le Banquet peuvent être dits 'théologiques' et comment ils préparent à la lecture du Parménide (cf. Proleg. phil. Plat. 220, 10-12)». Cfr. MORESCHINI 2009, pp. 525-526. Sulla centralità della dialettica come collante tra la tematica erotica e la discussione retorica cfr. HELMBOLD – HOLTHER 1952, p. 389.

<sup>84</sup> τέμοις ἄν. Prima ricorrenza di apostrofe al lettore. La τῶν προσώπων ἀντιμετάθεσις, il cambiamento di persona, è una tecnica raccomandata già da Longino, in quanto capace di rendere l'ascoltatore più attento (προσεκτικώτερος), oltre che più commosso e partecipe all'azione: cfr. Ps. Long., *De subl.* 26, 1, 1 – 26, 3, 6 R.

<sup>85</sup> εἰς τρεῖς ζωάς. Ci sembra forzata, a giudicare da quanto segue, la resa *articulations organiques* di DALSGAARD LARSEN 1972, p. 367.

che si osserva nella palinodia e nel discorso [10] conclusivo di Socrate. Corrispondono, poi, a tali forme di vita i soggetti che amano<sup>86</sup>, e in base ai soggetti che amano potresti cogliere sia le forme di amore sia i loro oggetti. In fin dei conti, non tiravano poi tanto lontano dal bersaglio coloro che dicevano che il dialogo [è] su Eros<sup>87</sup>, proprio perché l'amore è comunque tenuto in considerazione nella misura in cui si riferisce all'oggetto amato<sup>88</sup>.

[15] Non devono, però, nemmeno sfuggire all'attenzione le relative differenze, perché Platone stesso non distinzioni casuali ha tramandato tra amore e oggetto amato. Che, dunque, qui l'obiettivo principale non sia Eros, è chiaro: infatti, [egli] non trasmette insegnamenti né sulla sua essenza né sulla sua potenza, bensì parla della sua attività [che si estende] al cosmo e alle anime, vale a dire, sollevare ogni cosa verso l'oggetto amato, cioè il bello. Quando Platone tiene un discorso principale su un qualsiasi oggetto, egli parla di questi tre [aspetti], essenza, potenza,

<sup>86</sup> Giustamente B. e S. propongono di intendere il neutro τὰ ἐρώντα come «the agents of love» perché l'amore non è una condizione appannaggio degli uomini soltanto.

<sup>87</sup> Οὐ πόρρω οὖν ἔβαλλον τοῦ σκοποῦ οἱ περὶ ἔρωτος εἰπόντες εἶναι τὸν διάλογον. Ecco il significato di σκοπός, col quale si indica il bersaglio da cogliere con la freccia, come in *Od.* 22, 6: νῦν αὐτε σκοπόν ἄλλον, ὃν οὐ πῶ τις βάλεν ἀνήρ. È forse, allora, più di un gioco di parole, come ipotizzano B. e S. *ad loc.*: «perhaps a pun on Hermias' part». L'espressione ricorre con lo stesso significato, ma con una significativa sostituzione di σκοπός con τὸ ἀληθές, in *Syn.*, *Dion.* 7, 10-11 T.: οὐ πόρρω βάλλοι τάληθοῦς. Per simili, benevole concessioni ad anonimi interpreti da parte del commentatore cfr. Procl., *In Alc.* 1 13, 11-15 W.: οὐκοῦν καὶ τοὺς ταῦτα λέγοντας ἐπαινεσόμεθα μὲν ὡς τῶν πρὸ αὐτῶν ἀστειότερους καὶ τῶν πραγμάτων ἐγγυτέρω γεγονότας, οὐπω δὲ οὐδὲ τούτους φήσομεν πραγματικῶδη ποιεῖσθαι τὴν διαίρεσιν, ἀλλ' ἐν δευτέρᾳ τάξει τετάχθαι καὶ μὴ παντελῶς ἀφεστάναι τῆς περὶ τὰ ὄργανα διατριβῆς. Il significato figurato del tiro con l'arco era già nel proverbio riportato da Aristot., *Metaph.* 993b4-7 (τίς ἂν θύρας ἀμάρτοι;), che Alex. Aphr., *In Metaph.* 140, 15-20 H. commenta con riferimento allo σκοπός: “τίς ἂν θύρας ἀμάρτοι;” ἢ λέγεται μὲν ἐπὶ τῶν εὐκόλων καὶ μηδὲν χαλεπὸν καὶ δυσεύρετον ἐχόντων, εἴληπται δὲ ἀπὸ τῶν τοξοτῶν τῶν ἐπὶ σκοπὸν τοξεύοντων· οὗτοι γάρ, ἂν μὲν στενὸς ὁ προκειμένος ἦ σκοπός, οὐ ῥαδίως αὐτοῦ τυγχάνουσιν, ἂν δὲ ἦ πλατύς, οὐ χαλεπὸν τὸ τούτου τυγχάνειν, διὸ καὶ πάντες αὐτοῦ τυγχάνουσιν.

<sup>88</sup> *Scil.* ciò che è bello. B. e S. intendono: «since love is to be seen in the ascent to the object of love». La nostra resa del testo, invece, discende dalla seguente constatazione. In questo luogo, Ermia sta alludendo alla paretimologia di καλός che offrirà tra poco al lettore: poiché, cioè, ciò che è bello attrae a sé ed è *ipso facto* oggetto di amore, ne risulta che amore è, comunque, contiguo al reale σκοπός del dialogo – sul bello in tutte le sue forme – nella misura in cui esso è strettamente legato a ciò che è bello, essendone, per così dire, una conseguenza, dacché ciò che è bello non può che essere amato. In sostanza, qui e di seguito bisogna intendere τὸ ἐραστόν come sinonimo di τὸ καλόν, così come verrà detto di seguito, dando valore epesegetico al καὶ di 13, 20; come chiarisce, infatti, Proclo, τὸ καλόν è per natura oggetto di amore (*In Alc.* 1 318, 11-13 W.: ἐραστόν ἐστι κατὰ φύσιν; 329, 24 – 330, 1: προσεχῶς γὰρ ὁ ἔρωσ κάλλους ἐστὶ). Ancora Proclo ci ricorda che τὸ θεῖον πᾶν è amabile διὰ τὴν ἀκρότητα τοῦ κάλλους; cfr. Procl., *TP.* 1, 24, p. 59, 21-23 S.-W. Cfr. ancora Procl., *TP.* 4, 9, p. 193, 8-9 S.-W.: Τί γάρ ἐστι τὸ συνάπτον πρὸς τὸ κάλλος ἢ ὁ ἔρωσ; Da queste parole si può desumere, infine, la priorità ontologica della bellezza rispetto all'amore, nella misura in cui, se non vi fosse τὸ καλόν, non vi sarebbe nemmeno ὁ ἔρωσ; cfr. Herm., *In Phaedr.* 12, 13; Procl., *In Alc.* 1 51, 6 W.: [*scil.* ἔρωσ] τοῦ μὲν καλοῦ δεύτερον εἶναι, τῶν δὲ ἄλλων πρῶτον. Anzi, Proclo è esplicito nell'affermare che, secondo il Platone del *Fedro*, amore dipende dalla monade della bellezza. L'amabilità (τὸ ἐραστόν) è una delle qualità che compongono la triade in cui si sostanzia la bellezza, insieme alla grazia (τὸ ἄβρόν) e alla luminosità (τὸ φανόν), e, mentre è il *Simposio* a indicare la grazia, l'amabilità e la luminosità della bellezza sono tramandate appunto dal *Fedro*: cfr. Procl., *TP.* 1, 24, p. 59, 3 – p. 60, 6 S.-W., che rinvia a Plat., *Symp.* 204c4-5 (τὸ ἄβρόν), Plat., *Phaedr.* 250b6; 250c8-d3; 250d7-8; 256d8 (τὸ φανόν) e Plat., *Phaedr.* 265b2-c3 (τὸ ἐραστόν).

atto<sup>89</sup>; ragion per cui, nel *Simposio*, poiché lì il discorso principale verteva su di esso [*scil.* Eros], volendo spiegarne la posizione intermedia e la condizione [gerarchica], lo ha chiamato [25] “demone grande”<sup>90</sup>, in quanto [esso] lega le realtà seconde alle prime. Qui, invece, dal momento che ha la parte principale il discorso sul bello, a cui Eros tutto conduce, viene chiamato “dio”<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> εἰ δέ που ὁ Πλάτων προηγούμενον περί τινος λόγον ποιεῖται, περί τριῶν τούτων διαλέγεται, περί οὐσίας, περί δυνάμεως, περί ἐνεργείας. Cfr. KENNEDY 1983, p. 128: «Aristotelian concepts are thus brought into the interpretation». Purtuttavia, l'autore sembra aver frainteso il discorso di Ermia: «Those who say that the dialogue is about love are not entirely wrong, but they focus only on activity, whereas the dialogue deals with essence, potentiality, and activity». Del resto, la triade essenza, potenza, atto è a tal punto comune al tempo di Ermia da poter essere considerata una triade neoplatonica.

Quanto, poi, all'uso del pronome τοῦτο in riferimento alla triade essenza, potenza, atto cfr. Herm., *In Phaedr.* 77, 20 e nota *ad loc.*

<sup>90</sup> Cfr. Plat., *Symp.* 202d13.

<sup>91</sup> Cfr. B. e S. *ad loc.*: «The status assigned to a being (e.g. god or daemon) in a Platonic dialogue was thought by the Neoplatonists to depend upon context, purpose, and in what relation it was being considered». Non va trascurato il valore esegetico della precisazione ermiana circa ὁ προηγούμενος σκοπός: indicare, infatti, l'obiettivo principale del testo platonico non implica sminuire l'importanza delle altre tematiche trattate nel dialogo. Icastico è il caso dello σκοπός dell'*Alcibiade I*, così come discusso da Olimpiodoro in *In Alc. I* 5, 17 – 6, 4 W. Il Neoplatonico aveva di fronte a sé sia Proclo, il quale indicava quale obiettivo del dialogo τὸ γνῶναι ἑαυτόν, sia Damascio, il quale indicava quale obiettivo del dialogo τὸ πολιτικῶς γνῶναι ἑαυτόν. Olimpiodoro, pur preferendo la versione damasciana, aggiunge che è possibile conciliare i due filosofi senza difficoltà, nella misura in cui Damascio ha indicato lo σκοπός προηγουμένως, vale a dire, l'obiettivo *primario*, ma non *esclusivo*: in altre parole, Damascio è stato soltanto più specifico e preciso di Proclo. Allo stesso modo, Ermia, giocando la carta dello προηγούμενος σκοπός, né dà disdoro a coloro che hanno individuato quale obiettivo del dialogo Eros – di qui, il commento «In fin dei conti, non tiravano poi tanto lontano dal bersaglio coloro che dicevano che il dialogo [è] su Eros» –, né mostra contraddizione tra le definizioni platoniche, apparentemente contraddittorie, del *Simposio* (“dèmon grande”) e del *Fedro* (“dio”). Proclo, addirittura, conosce la forma aggettivale al superlativo σκοπιμώτατος, che, nondimeno, pare avere un significato maggiormente esclusivistico: cfr. Procl., *In Alc. I* 9, 14-15 W.

Quanto, poi, al problema definitorio concernente Eros, l'esegesi di Ermia è significativa, nella misura in cui sappiamo da Procl., *In Tim.* 3, 154, 24 – 155, 5 D. (su cui cfr. WEAR 2018, pp. 482-483) che Siriano, misurandosi col medesimo problema, aveva offerto una diversa spiegazione. Siriano, infatti, risolveva il problema prospettando due possibili soluzioni: «Cependant mon maitre [*scil.* Siriano] estimait tout d'abord qu'il fallait entendre par eux [*scil.* dèmoni] des démons eu égard aux dieux célestes : car ils dépendent de ces dieux-là et c'est conjointement avec eux qu'ils prennent soin de leurs propres lots. Or cet arrangement est conforme à Platon. En effet, dans le *Banquet*, il a nommé Éros un démon comme compagnon d'Aphrodite et comme issu de Poros qui est, lui, véritablement dieu, bien que, dans le *Phèdre*, il pose Éros comme dieu en considération de ce qu'il élève la vie (πρὸς τὴν ἀναγομένην ὑπ' αὐτοῦ ζωὴν). En second lieu il estimait, selon une autre vue de l'esprit (κατ' ἄλλην ἐπιβολήν), qu'il y a et dans le Ciel des démons et dans la création sublunaire des dieux, mais que tout genre est là-bas appelé « dieux » [...] et qu'en revanche toute la somme est dite ici-bas « démons », parce que là-bas domine la spécificité du divin, ici-bas celle du démonique» (trad. FESTUGIÈRE 2006). Possiamo, allora, quantomeno ipotizzare che il riferimento alla triade οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια come strumento ermeneutico sia un segno della filiazione giamblichea da parte di Ermia (cfr. DALSGAARD LARSEN 1972, p. 369), il quale, in questo caso, si allontana, leggermente, dal suo maestro, Siriano. Inoltre, è istruttivo un ulteriore raffronto, stavolta fra Ermia e Olimpiodoro. Anche Olimpiodoro, infatti, nota in *In Alc. I* 22, 6-10 W. che, talvolta, Platone chiama Eros “dio”, talaltra, “dèmon”. Tuttavia, mentre Ermia afferma che Eros è detto “dio” nel *Fedro*, in quanto lo si definisce dal punto di vista della sua attività, mentre è detto “dèmon grande” nel *Simposio*, in quanto lo si definisce dal punto di vista della sua τάξις intermedia, Olimpiodoro, invece, riferisce la duplice definizione di Eros, “dio” e “dèmon grande”, al solo *Simposio* (ἐν τῷ Συμποσίῳ ποτὲ μὲν θεόν, ποτὲ δὲ μέγαν καλεῖ δαίμονα). L'aspetto più interessante, a ogni modo, è che, contrariamente a quanto fa Ermia, Olimpiodoro non spiega per quale motivo Eros sia “dio”, in quanto la ragione di ciò è, secondo il Platonico, σαφές. Quanto alla spiegazione di “dèmon grande”, essa diverge leggermente da quella di Ermia. Olimpiodoro, infatti, la giustifica con il riferimento alla condizione intermedia di Eros – su questo punto, in accordo con Ermia –, ma aggiungendo che esso è intermedio tra οὐσία e ἐνέργεια, ἐρωμένος e ἐραστής; è detto “grande”, poi, dal momento che la sua attività non si esplica al livello

Quanto ai personaggi, invece<sup>92</sup>, [essi sono] Lisia, o, quantomeno, il discorso di Lisia, Fedro e Socrate. Lisia e Fedro sono amanti, come si è detto; [30] Socrate, invece, [è] il guardiano dei giovani che esercita una cura provvidenziale su Fedro e lo conduce dal bello fenomenico ed esterno, quello nei discorsi, [14] al bello spirituale e intellettuale<sup>93</sup>. Poiché alcuni, a causa delle cose che vengono dette nella palinodia, hanno accusato il discorso di essere altisonante, bisogna dire che Socrate ha trattato in modo appropriato le realtà e le parole [che le significano]: poiché, infatti, parla di cose invisibili e sconosciute ai più, [5] ha conseguentemente usato parole sublimi e adeguate all'essenza intellegibile e divina<sup>94</sup>.

### Da qui l'esegesi della lettera platonica

α'

Che l'obiettivo [del dialogo sia] il bello in tutte le sue forme, innanzitutto nella percezione<sup>95</sup> e [10] nella natura, poi nei discorsi, e, più in alto, nell'anima, vale a

---

dell'αἴσθησις, bensì νοερός. La volontà da parte di Ermia di esplicitare la "divinità" di Eros, da un lato, e la sua funzione di collante tra le realtà prime e le seconde, dall'altro, dipende interamente da τὸ προκειμενον, vale a dire, dal dialogo commentato, in cui Socrate, grazie alla mediazione di Eros, condurrà Fedro dal sensibile all'intellegibile. Manca, del resto, anche in Olimpiodoro la valutazione ermiana sul metodo platonico di affrontare un determinato oggetto, considerandone o meno οὐσία, δύναμις e ἐνέργεια. Infine, Proclo commenta il sintagma "dèmon grande" del *Simposio* alla stessa maniera di Ermia e afferma che Platone lo aveva reperito negli scritti di Orfeo (παρ'Ὀρφεῖ): cfr. Procl., *In Alc.* 1 30, 18 – 31, 2; 64, 8-10; 66, 9-11 W. Più in generale, nella *Teologia platonica* Proclo pone una netta differenza tra "dio" e "divino", secondo cui "dèi" sono propriamente le enadi sovra-essenziali (ἐνάδες ὑπερούσιαι), mentre "divini" sono gli enti che partecipano di essere, vita e intelletto. Nondimeno, aggiunge Proclo, per lo stretto legame del divino con gli dèi, a esso è spesso attribuito il nome di "dio", così come, del resto, accade anche nel caso delle anime divine, dei dèmoni e persino degli uomini. Dunque, conclude Proclo, esistono dèi propriamente detti (enadi al di là dell'essere), dèi per unione (enti intellettivi), dèi per partecipazione (anime divine), dèi per contatto (dèmoni), dèi per somiglianza (uomini): cfr. Procl., *TP.* 1, 26, p. 64, 5-21 S.-W.

<sup>92</sup> Τὰ δὲ πρόσωπα. Per la presentazione dei personaggi, uno dei κεφάλαια delle introduzioni neoplatoniche, del dialogo platonico cfr. Procl., *In Tim.* 1, 9, 13-29 D.; *In Parm.* 628, 1 ss. C.; *In Crat.* 10, 1 ss. P.; Olymp., *In Gorg.* 8, 1 ss. W.; Damasc., *In Phil.* 8, 1-5 Westerink.

<sup>93</sup> ὁ δὲ Σωκράτης ὁ κηδεμὼν τῶν νέων καὶ προνοῶν τοῦ Φαίδρου καὶ ἐπανάγων αὐτὸν ἀπὸ τοῦ φαινομένου καὶ ἐκτὸς καλοῦ τοῦ ἐν τοῖς λόγοις ἐπὶ τὸ ψυχικὸν καὶ τὸ νοερὸν καλόν. La κηδεμονία è, omericamente, propria del dio nei confronti dell'uomo: cfr. *Il.* 1, 196 *et al*; Plat., *Apol.* 31a7. La provvidenza socratica (πρόνοια) assume i contorni di una elevazione spirituale: non è da escludere che il secondo καὶ abbia valore epesegetico, come a dire «...esercita una cura provvidenziale su Fedro, conducendolo, cioè, dal bello fenomenico ed esterno, quello nei discorsi, al bello spirituale e intellettuale».

<sup>94</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 11, 17-20.

<sup>95</sup> B. e S., rendendo αἴσθησις sinonimo di γένεσις, traducono «in the sensible [realm]». Abbiamo, invece, preferito mantenere distinti i due termini, in quanto αἴσθησις si ritrova in congiunzione con il bello in un luogo della *Vita pitagorica* (15, 64, 1-5 K.) di Giamblico, proprio come primo passo del percorso paideutico: Ἐγούμενος δὲ πρώτην εἶναι τοῖς ἀνθρώποις τὴν δι' αἰσθήσεως προσφερομένην ἐπιμέλειαν, εἴ τις καλὰ μὲν ὄρη καὶ σχήματα καὶ εἶδη, καλῶν δὲ ἀκούει ῥυθμῶν καὶ μελῶν, τὴν διὰ μουσικῆς παιδευσιν πρώτην κατεστήσατο διὰ τε μελῶν τινῶν καὶ ῥυθμῶν. Se nel passo giambliceo la bellezza ἐν αἰσθήσει è, soprattutto, quella connessa all'udito (ἀκούοι), nel



dire nelle scienze e nelle occupazioni<sup>96</sup>, e, ancora più in alto, nell'intelletto, e, infine, negli dèi<sup>97</sup>, lo dimostra la prima espressione [del dialogo], *o amato* [227a1]<sup>98</sup>. Amato è, infatti, ciò che è bello, in quanto chiama a sé ed è riflessivo<sup>99</sup>: per questo si dice καλόν [bello], dal καλεῖν [chiamare] a sé chi ama<sup>100</sup>. Il *dove* [vai]

---

*Commento* il riferimento è alla sua declinazione visiva (ὄραση), vale a dire l'aspetto esteriore di Fedro. Inoltre, come Ermia afferma che la prima estrinsecazione della bellezza è nella percezione sensibile (πρῶτον τοῦ ἐν αἰσθήσει), così la prima fase della formazione spirituale passava, secondo Pitagora, attraverso la percezione sensibile: ἡ δι' αἰσθήσεως πρώτη εἰς παιδείαν ἀγωγή (Iambl., *Vit. Pit.* 15, 1-2 K.). L'αἰσθησις rappresenta, dunque, il primo gradino di un'ascesa spirituale che conduce all'intelligibile, motivo per cui, secondo la didattica neoplatonica, lo studio della natura è subordinato e, insieme, propedeutico alla conoscenza teologica.

<sup>96</sup> Cfr. Plat., *Symp.* 210c3-4; 210c6-7. La dichiarazione ermiana per cui scienze e abitudini rappresentino la bellezza dell'anima dà conferma all'intuizione di BOYS-STONES 2019, secondo cui «they [*scil.* ἐπιτηδεύματα] are precisely what one sees when one sees the soul». Questa prima fase dell'ascesa verso il bello-in-sé corrisponde all'istruzione pitagorica di Iambl., *Protr.* 6, 16 – 7, 12 P.: «educazione che [...] lo [*scil.* l'uomo] esorta, per dirla in breve, a impegnarsi interiormente in tutte le matematiche, da un lato, e dall'altro lato in tutte le scienze, e in tutte le azioni belle e nobili della vita, e nell'educazione, e per così dire in tutto ciò che partecipa del bello. Infatti non è possibile, senza essere esortati, né provare impulso per le belle e nobili occupazioni, né predisporre immediatamente qualcuno al più alto e più perfetto dei beni, prima di averne preparato l'anima attraverso l'esortazione; ma così come l'anima procede a piccoli passi dalle cose minori a quelle maggiori, e attraversando tutte le cose belle scopre alla fine i beni più perfetti, allo stesso modo occorre anche che l'esortazione proceda partendo dalle cose generali» (le traduzioni del *Protreptico* appartengono a ROMANO 2012).

<sup>97</sup> Notiamo come il percorso disegnato da Ermia richiami l'*incipit* del Περὶ τοῦ καλοῦ di Plotino (*Enn.* 1, 6 [1], 8, 1-6 H.-S.): «Il Bello risiede soprattutto nella vista, ma non manca neppure nell'udito, quando le parole si connettono in un certo modo, e poi anche nella musica in tutti i suoi generi, per cui sono belli tanto i canti quanto i ritmi. Se ci si eleva al di sopra delle sensazioni si incontra la bellezza delle attività, delle azioni, delle disposizioni, delle scienze e infine delle virtù. Se poi ancora prima di ciò si trovi qualcos'altro, non mancherà di rivelarsi». Quanto Plotino afferma sul bello delle attività, delle azioni, delle disposizioni, delle scienze e delle virtù corrisponde al bello ἐν ψυχῇ di Ermia. Cfr., ancora, il percorso d'ascesa verso l'intelligibile dell'anima di un amante, sul modello del *Fedro* e del *Simposio*, delineato da Plot., *Enn.* 1, 3 [20], 2, 5-13 H.-S.

<sup>98</sup> Ὅτι περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ ὁ σκοπός, πρῶτον τοῦ ἐν αἰσθήσει καὶ τῆ φύσει, εἶτα τοῦ ἐν τοῖς λόγοις, καὶ ἀνωτέρω τοῦ ἐν ψυχῇ καὶ ἐπιστήμῃς καὶ ἐπιτηδεύμασι, καὶ ἔτι ἀνωτέρω τοῦ ἐν νῷ, καὶ τελευταῖον τοῦ ἐν θεοῖς, δηλοῖ ἡ πρώτη λέξις, τὸ ὧ φίλε. Cfr. KENNEDY 1983, pp. 128-129: «How an understanding of the *skopos* is applied to interpretation of the text can be seen immediately in Hermeias treatment of Plato's opening words, *O phile Phaidre*». L'enfasi posta da Ermia sulla πρώτη λέξις non è affatto un dato casuale, ma, al contrario, riposa su un preciso schema esegetico. Per comprendere la necessità della proposizione ermiana, è indispensabile leggere la discussione procliana sul valore e il significato della πρωτίστη ἐπιβολὴ τῶν λόγων: «The introductions [Τὰ προοίμια] to the dialogues of Plato accord with their overall aims and have not been invented by Plato for the sake of dramatic charm [δραματικῆς ἔνεκα ψυχαγωγίας] (for this manner of composition is far beneath the exalted mind of the philosopher) nor do they aim at mere accurate narrative [τῆς ἱστορίας ... μόνης], as some have considered [...]; but, as is the opinion of our guides and has been fairly considered by us elsewhere, these circumstances depend on the general purpose of the dialogues [τῆς ὅλης τῶν διαλόγων ἐξήρηται καὶ ταῦτα προθέσεως]: on the one hand the subject matter in fact or word is adapted to the immediate aim, while on the other hand what is wanting to the completion of the topic under discussion is supplied; but all together, as in an initiation, have reference to the overall achievement of the objects of enquiry. This, then, in my opinion, is the view which Plato offers us in this dialogue and I think he neatly shows through the very first verbal encounter the whole object of the composition [καλῶς ἐπιδεικνύει δι' αὐτῆς τῆς πρωτίστης ἐπιβολῆς τῶν λόγων τὸν σύμπαντα τοῦ γράμματος σκοπὸν]» (Procl., *In Alc.* 1 18, 12 – 19, 10 W.).

<sup>99</sup> Φίλον γὰρ τὸ καλόν, κλητικὸν ὄν εἰς ἑαυτὸ καὶ ἐπιστρεπτικόν. Cfr. Procl., *In Alc.* 1 31, 2-4 W.: ἡ τοίνυν ἐρωτικὴ πᾶσα σειρὰ τῆς τοῦ κάλλους αἰτίας προβεβλημένη συνάγει πάντα πρὸς αὐτὴν καὶ ἀνακαλεῖται πρὸς τὴν μέθεξιν αὐτῆς.

<sup>100</sup> διὸ καὶ καλὸν λέγεται παρὰ τὸ καλεῖν εἰς ἑαυτὸ τοὺς ἐρῶντας. Cfr. Plat., *Symp.* 204c4, citato da Procl., *In Alc.* 1 111, 19 W.: καὶ γὰρ ἔστι τὸ ἐραστὸν τὸ τῷ ὄντι καλόν. L'etimologia risale in ultima analisi a Plat., *Crat.* 416d1-5, per poi comparire tra i frammenti dello stoico Crisippo: cfr. *SVF* 3, 208, 3. Più precisamente, il Socrate del *Cratilo* afferma che il “bello” è detto καλόν in riferimento alla διάνοια, responsabile della posizione dei nomi (τὸ καλοῦν), i cui prodotti sono, dunque, “belli” (καλά). Proclo propone due etimologie: i) διὰ τὸ καλεῖν εἰς ἑαυτό; ii)

*e da dove* [vieni?] [227a1] [15] indica<sup>101</sup> il bello nelle realtà percepibili con i sensi: costantemente, infatti, la bellezza sensibile [si trova] in movimento, in divenire e [invischiata in un processo di] corruzione<sup>102</sup>. Dal momento che anche Fedro si era smarrito intorno alla bellezza apparente<sup>103</sup>, quella nei discorsi, proprio quella che si osserva nel muoversi e nel fluire [delle parole] (i discorsi, infatti, sono immagine dei pensieri dell'anima)<sup>104</sup>, e [dal momento che] ogni movimento [è] da un punto a un altro<sup>105</sup>, di conseguenza, [Socrate] domanda *da dove* [vieni] *e dove* [vai]? [20] Oppure perché<sup>106</sup>, dal momento che a Socrate stava a cuore preoccuparsi dei giovani, e chi ha intenzione di curare qualcosa deve prima esaminarne l'intera condizione e solo dopo intraprendere la terapia, per questo anche [15] Socrate chiede da quali frequentazioni [Fedro] provenga e da quali si sia sentito attratto, nel caso in cui avesse ricevuto danno da qualche contatto<sup>107</sup>.

---

διὰ τὸ κηλεῖν καὶ θέλγειν τὰ πρὸς αὐτὸ δυνάμενα βλέπειν (cfr. Procl., *In Alc. I* 328, 11-14 W.). Entrambe le etimologie sono poi in Philop., *Opif.* 293, 11-13 Reichardt.

L'affettuosa apostrofe socratica ὦ φίλε non sfuggirà nemmeno all'esegesi di Olimpiodoro, il quale, però, ne darà una diversa interpretazione. Egli spiega, infatti, che Socrate apostrofa in quel modo Alcibiade perché, dovendo somministrare al suo giovane paziente dei farmaci, egli vuole cospargerli con del miele e, dovendo correggere il giovane, preferisce preliminarmente conciliarsi con lui: cfr. Olymp., *In Alc. I* 86, 27 – 87, 4 W. Da questo punto di vista, si evince come, nel caso di Ermia, non sia il sintagma a illuminare il significato dello σκοπός, bensì, al contrario, come sia lo σκοπός a orientare l'interpretazione del sintagma.

<sup>101</sup> δηλωτικόν ἐστὶ. Il significato di questa domanda socratica non è stato oggetto di congetture soltanto da parte degli antichi; cfr. HUNTER 2012, p. 152: «with hindsight one could see that, not only was the answer to Socrates' opening 'Where are you coming from?' question to Phaedrus 'From Lysias', but one answer to the 'Where are you going?' question was 'to Isocrates'». Il filosofo vi ha trovato significato filosofico, l'esperto di retorica significato retorico.

<sup>102</sup> αἰεὶ γὰρ ἐν κινήσει καὶ γενέσει καὶ φθορᾷ τὸ αἰσθητὸν κάλλος. Cfr. Procl., *In Alc. I* 107, 22-23 W.: πᾶν γὰρ τὸ αἰσθητὸν ἐν κινήσει τὴν ὑπόστασιν ἔλαχε.

<sup>103</sup> ἐπτόητο περὶ τὸ φαινόμενον κάλλος. L'errore di chi si lascia ammaliare dalla bellezza sensibile e apparente è descritto da Procl., *In Alc. I* 33, 17 – 34, 10 W.

<sup>104</sup> Τῶν γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ διανοημάτων εἰκόνες οἱ λόγοι. Cfr. Plat., *Theaet.* 208c4-5; Aristot., *Int.* 24b1-2.

<sup>105</sup> πᾶσα δὲ κίνησις ποθὲν ποι. Con B. e S. crediamo che sia meglio chiudere la parentetica dopo λόγοι, anziché dopo ποι. La formula ποθὲν ποι per indicare la quintessenza del movimento è assai diffusa nella letteratura neoplatonica: cfr. Porph., *Aph.* 44, 26 Lamberz *et al.*; Syr., *In Metaph.* 180, 1 K.; Procl., *In Tim.* 2, 94, 24 D. *et al.* Si tratta di uno stilema aristotelico: cfr. Aristot., *Phys.* 231b29 *et al.*

<sup>106</sup> ἢ ὅτι. È questo il sintagma, qui alla sua prima ricorrenza nel *Commento*, che introduce una spiegazione alternativa, ma nient'affatto *esclusiva*; in altre parole, il filosofo poteva considerare accettabile più di un'interpretazione a un medesimo passo. È, senz'altro, possibile che Ermia registri esegesi provenienti da fonti diverse, vale a dire, da antichi commenti al *Fedro*, sfortunatamente non sopravvissuti sino a noi.

<sup>107</sup> Μὴ ἄρα καὶ διέφθαρται ὑπὸ τινῶν συνουσιῶν. La traduzione di συνουσία con "contatto" è, sì, inusuale, ma diviene possibile se, come crediamo, qui Ermia abbia in mente il *Teage*, al quale, d'altronde, il commentatore farà allusione nel corso della digressione sul demone di Socrate: cfr. Herm., *In Phaedr.*, 72, 8-9. Del resto, Ermia si è già espresso altrove nella maniera seguente: βλαπτόμενον δὲ ὑπὸ τῆς συνουσίας τοῦ ῥήτορος (11, 2-3). TARRANT 1958 si è occupata, appunto, del tema del "contatto" nel pensiero antico e, in particolare, nel *Teage*, in cui ricorre precisamente il termine συνουσία. La rilevanza di tale questione è confermata, in ultima analisi, da Plat., *Symp.* 175c7-de10, su cui cfr. TARRANT 1958, p. 95: «In any case, the introduction of the idea of 'influence by touch' suggests an appeal to a common belief; and of this belief there are some traces in earlier Greek literature». Cfr. ancora BUSSANICH 2006.

Quanto all'approccio medico di Socrate, invece, cfr. Olymp., *In Alc. I* 54, 11-15 W.: καθάπερ οἱ ἰατροὶ οὐκ ἐπιτίθεντα τοῖς νοσοποιοῖς αἰτίοις πρὶν αὐτὰ τιθασεύσουσιν (διὸ καλῶς εἴρηται τῷ Ἰπποκράτει, *πέποινα*

*Da Lisia, figlio di Cefalo* [227a2] – considerato che ci viene tramandato dalla *Repubblica* che Cefalo è [un uomo] che ha opinioni rette, e [considerato che] Fedro amava [5] il discorso di Lisia – indica che la bellezza fenomenica può essere colta dall’opinione per mezzo della percezione e non da scienza<sup>108</sup>. *Me ne vado a passeggiare fuori le mura* [227a2-3] indica che [Fedro] sta per andare verso una vita in certo modo migliore e superiore e, di fatto, in contrasto con i più. Ora, lo stesso oggetto rispetto a oggetti diversi e secondo prospettive diverse può essere considerato sia come [10] migliore sia come peggiore<sup>109</sup>. Ad esempio, se il bianco significasse per noi ciò che è chiaro, che può cogliersi con la percezione sensibile e assai facile a conoscersi, il nero significherebbe ciò che è oscuro, superiore alla conoscenza sensibile, profondo e che può essere colto soltanto dal pensiero; se, invece, il nero significasse ciò che è oscuro, confuso e non chiaro (in quanto peggiore di ciò che è chiaro), allora il bianco indicherebbe ciò che è chiaro, [15] conoscibile, luce dell’intelletto<sup>110</sup> e limpido<sup>111</sup>. Allo stesso modo, quindi, quanto all’*asty* e alla *polis*, poiché i più vivono in essa, è chiaro che, nel caso di Fedro, *me ne vado a passeggiare fuori le mura* sta per: “lontano dai più e dalla strada maestra”, cioè “ho intenzione di andare verso una vita superiore e migliore”<sup>112</sup>; nel caso di

---

*φαρμακεύειν καὶ κινεῖν, μὴ ὅμᾳ μὴδὲ ἐν ἀρχῇσιν*), οὕτω καὶ ὁ Σωκράτης πρότερον τιθασεύει τὰ πάθη, εἴθ’ οὕτως ἐκκόπτει αὐτὰ πρὶ καὶ σιδήρῳ, τὸ δὴ λεγόμενον.

<sup>108</sup> τὸ φαινόμενον κάλλος δόξη ἐστὶν μετ’ αἰσθήσεως ληπτὸν καὶ οὐκ ἐπιστήμη. Cfr. Plat., *Tim.* 28a1-4.

<sup>109</sup> τὸ γὰρ αὐτὸ πρὸς διάφορα πράγματα καὶ κατὰ διαφόρους ἐπιβολὰς δύναται καὶ ὡς κρεῖττον λαμβάνεσθαι καὶ ὡς χεῖρον. Cfr. Syr., *In Metaph.* 59, 30 K., in cui ricorre la formula speculare κατ’ ἄλλην δὲ αἴθρις ἐπιβολήν.

<sup>110</sup> τὸ φανὸν τοῦ νοῦ. B. e S. rimandano a Procl., *TP.* 3, 80, 13 ss., dove, però, si parla di τὸ φανὸν τοῦ κάλλους.

<sup>111</sup> Ricordiamo che, in Egitto, i filosofi indossavano un mantello bianco, mentre i monaci un mantello nero: cfr. Syn., *Ep.* 147; 154 H.; Eunap., *VS.* 6, 11, 7, 1-2 G. Le vesti bianche, simbolo di purezza, erano le uniche indossate dai filosofi pitagorici: cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 21, 100, 7-9 K. L’usanza pare rimontare a Pitagora stesso, il quale τοῦτο τὸ ἔθος παρέδωκεν: cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 28, 149, 1-4; 155, 1-4 K. Sulla medesima usanza degli Esseni e sul rapporto di essi col Pitagorismo cfr. TIGCHELAAR 2003.

È interessante notare, inoltre, come Ermia si servirà, nel libro III, delle due interpretazioni di polarità positiva del colore bianco e del colore nero, allorché commenterà il sintagma λευκὸς ἰδεῖν (“bianco a vedersi”) e l’aggettivo μελανόμματος (“dagli occhi neri”) con i quali Platone descrive il cavallo bianco dagli occhi neri del carro alato. Cfr. Herm., *In Phaedr.* 203, 20-23: *Λευκὸς ἰδεῖν*: ἀντὶ τοῦ φανότατος καὶ τῷ κάλλει διαλάμπων. *Μελανόμματος*: τουτέστι, τὰ βαθέα διερευνώμενος καὶ τὰ ἀφανῆ καὶ νοητὰ βουλόμενος κατοπτεύειν: «μέλαν» γὰρ τὸ ἀφανὲς λέγει.

<sup>112</sup> ἐπὶ ὑπερτέραν καὶ κρεῖττονα ζωὴν μέλλω[v] ἰέναι. Sottolineiamo il valore intenzionale di μέλλω (“ho intenzione di”, piuttosto che “sto per”), giacché il Platonico ribadisce più di una volta che quella di Fedro è stata una decisione pienamente deliberata: cfr., ad esempio, Herm., *In Phaedr.* 26, 7-8. Ermia, in effetti, offre la spiegazione di un ἄκουσμα pitagorico, appartenente alla categoria τί πρακτέον ἢ οὐ πρακτέον, il quale recita οὐ δεῖ τὰς λεωφόρους βαδίζειν ὁδοὺς oppure τὰς λεωφόρους ὁδοὺς ἐκκλίνων διὰ τῶν ἀτραπῶν βάδιζε: cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 18, 83, 14-15; 105, 15-16 K.; *Protr.* 107, 1-2; 18, 19 P. (cfr. *supra* § 2.1.4.). A conferma della ricca polifonia di prospettive interpretative originata dal dialogo platonico, ricordiamo come VASILIU 2014, pp. 54-55, argomentando in modo opposto, ma non meno persuasivo, di Ermia, attribuisca a Socrate, piuttosto che a Fedro, il merito della libera scelta: «[...] Socrate ne fait pas dévier Phèdre de son dessein apparent; il se plie au projet de Phèdre et le suit. Phèdre poursuit donc son parcours, obnubilé et en quelque sorte captif de sa décision de départ, tandis que Socrate fait délibérément un choix. Le premier est sous le signe de la τύχη, persuadé que le destin lui a réservé la chance

Socrate, invece, l'*asty* significa (successivamente, infatti, [Fedro] dice [20] «*assomigli proprio a un forestiero condotto da una guida* [230c6-d1], e non vuoi allontanarti né uscire dall'*asty*»<sup>113</sup>) che Socrate, ossia il saggio, si tiene sempre stretto ai propri principi e agli intellegibili, e non si allontana da sé<sup>114</sup>.

A ragione, sin dall'esordio, Socrate, guardiano [25] del giovane<sup>115</sup>, chiama Fedro "amato", in quanto, in effetti, inimicizia e divergenza di caratteri sono di ostacolo, né l'inziatore inizia né l'inziando è iniziato<sup>116</sup>. In che modo, infatti, chi ha scelto di prendersi cura [degli altri] potrà condurre in alto chi non ha amato? In che modo chi insegna insegnerà a chi non possiede un'anima adatta all'apprendimento?<sup>117</sup> Se,

---

d'avoir trouvé son bonheur dans les mots, tandis que le second fait le choix (αἴρεσις) de chercher ce que le hasard de la rencontre pourrait bien lui réserver pour le mettre à l'épreuve et augmenter ses capacités persuasives et ses acquis en matière de connaissance».

<sup>113</sup> Come nota VASILIU 2014, p. 61, n. 12, tuttavia, l'estraneità di Socrate ai luoghi esterni alle mura di Atene non va intesa, come, invece, fa Fedro, nel suo significato letterale: «Socrate se déclare « étranger » au lieu. Phèdre le prend au pied de la lettre et y insiste lourdement (cf. Plat. *Phaedr.* 230c7–d7) ; mais sans doute se trompe-t-il sur cet aspect aussi, car Socrate, de toute évidence, connaît mieux que lui la configuration, les distances, les détails anecdotiques, les formes géologiques et les espèces végétales qui s'y trouvent. L'« étrangeté » de Socrate serait alors à prendre autrement que sous l'aspect anodin de l'athénien qui ne quitte jamais la cité. Socrate est « étranger » puisqu'il se sait ne pas appartenir au même ordre de réalité que le lieu décrit par la scénographie du prologue, et ce à double titre : il est l'acteur qui joue *devant* et non *dans* la scène dépeinte par Platon ; Socrate évolue donc devant un fond de scène et, en tant qu'acteur, coopère avec l'auteur dont il est le porte-parole ; en outre, Socrate ne se montre pas lui-même mais reçoit ce qui se montre à lui; il est donc dans la transcendance que suppose l'acte de la réception de ce qui se donne phénoménalement».

<sup>114</sup> τὸ αἰεὶ τὸν Σωκράτην καίτὸν ἐπιστήμονα τῶν οἰκειῶν ἀρχῶν ἔχασθαι καὶ τῶν νοητῶν, καὶ μὴ ἐξίστασθαι ἑαυτοῦ. Quest'ultima formula, μὴ ἐξίστασθαι ἑαυτοῦ, è impiegata identica da Proclo in riferimento alla provvidenza, la quale, pur essendo presente contemporaneamente su tutte le cose, non si allontana mai da se stessa (μὴ ἐξίστασθαι ἑαυτῆς). Si tratta, a parere di Proclo, dell'aspetto più paradossale concernente la dottrina della provvidenza: cfr. Procl., *In Alc.* I 60, 3-7 W. Sia Proclo che Ermia riprendono il motivo del μὴ ἐξίστασθαι ἑαυτοῦ da Giamblico, nel cui sistema esso costituisce una categoria ricorrente per esprimere la regolarità della condizione di un dato ente: cfr. TAORMINA 2016, p. 274. Mentre, però, Proclo la impiega in riferimento alla provvidenza e Giamblico in riferimento a (un tipo di) materia, Ermia la impiega singolarmente per descrivere lo *status* dell'anima di Socrate.

<sup>115</sup> κηδεμῶν τοῦ νέου. Cfr. Herm., *In Phaedr.* 13, 30: ὁ κηδεμῶν τῶν νέων.

<sup>116</sup> ἐφ' ὅσον γὰρ ἔχθρα μεσολαβοῖη καὶ διχόνοια τρόπων, οὔτε ὁ τελῶν τελεῖ οὔτε ὁ τελούμενος τελεῖται. Anche Proclo compara per analogia il giovane che fugge i dèmoni maligni – a loro volta corrispondenti per analogia agli amanti vili – per affidarsi al dèmone buono – a sua volta corrispondente all'amante divino – a ὁ τελούμενος: cfr. Procl., *In Alc.* I 45, 10-12 W. Ben evidente, insomma, è la coloratura iniziatica dell'incontro fra Socrate e Fedro.

<sup>117</sup> πῶς γὰρ ἐπανάξει ὁ προνοεῖν ἡρημένος ὃν οὐ πεφίληκεπῶς δὲ ὁ διδάσκων διδάξει τὸν μὴ ἐπιτηδεῖως ἔχοντα τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν μάθησιν; Per quanto queste linee riecheggino della spiritualità neoplatonica, il legame tra maestro e discepolo era circondato sin dall'Età Ellenistica da un'aura sacrale: cfr. MARROU 1964, p. 296. Per quanto riguarda l'Età Tardoantica, cfr. WATTS 2008, p. 11: «[...] the most important friendship a student could develop at school was with his professor. In many cases, such a professor would have been one of the most important and influential people a student met outside of his family, and such professors were sometimes rather difficult to get to know. Nevertheless, it was expected that even the most renowned teachers would take an interest in their students by looking in on their charges when they were sick, inviting them to dine at their house, and allowing the more insecure youngsters to accompany them to religious services». Il tema è analizzato *supra* § 2.1.6.

Per una sequenza di due interrogative retoriche, assai simile, d'altronde, al passo di Ermia, cfr. Procl., *In Alc.* I 312, 16-18 W.: «What initiator could so prevail over the soul of the initiate? Or what wonder-worker has undertaken something so unexpected and achieved his end? (ποῖος γὰρ τελεστής οὕτως ἂν δυνηθεῖη καταγωνίσασθαι τὴν τοῦ τελούμενου ψυχὴν; ἢ τίς τῶν θαυματοποιῶν οὕτω παράδοξα ἐπαγγελλόμενος τοῦ τέλους ἔτυχεν;)».

infatti, la Contesa è il contrario dell'Amore, e la Contesa è principio di separazione, verosimilmente, allora, l'Amore [è principio] di unione<sup>118</sup>; [30] tuttavia, unione di cose separate non potrebbe avvenire se prima una delle due non afferrasse l'altra, quella più attiva quella bisognosa<sup>119</sup> (quanto [accade], in maniera evidente, anche [16] al fuoco con il ferro). In questo modo, anche qui Socrate, avendo chiamato Fedro "amato", mediante il saluto lo afferra, come se lo avesse reso degno della propria compagnia<sup>120</sup>. Se, poi, è necessario rivelare qualcosa anche a proposito del nome "Fedro" (nemmeno in queste cose, infatti, gli antichi erano meno abili [di noi]) [5] bisogna sapere che Fedro, da che inseguiva il bello fenomenico<sup>121</sup> (era, infatti, amante dei discorsi di Lisia), ha imparato da Socrate quello che lo è davvero e [che è] superiore; mentre, dunque, prestava attenzione al fenomenico, si è imbattuto, senza accorgersene, in ciò che è velato e intellegibile, vale a dire, ciò che è nascosto e che si scorge a stento (questo, infatti, Φαῖδρος indica)<sup>122</sup>, ed è passato

<sup>118</sup> εἰ γὰρ ἐναντίον τῆ φιλίας τὸ νεῖκος, τὸ δὲ νεῖκος ἀρχὴ διαστάσεως, εἰκότως ἢ φιλία ἐνώσεως; Cfr. Asclep., *In Metaph.* 148, 15-18 H., dove Empedocle è esplicitamente citato e legato al Pitagorismo, secondo una tradizione presente, del resto, già in Giamblico (cfr. *Iambl., Vit. Pit.* 23, 104, 1-7 K. *et al.*) e successivamente in Ierocle (cfr. Hierocl., *In CA.* 24, 2, 2 K.): sull'antichità di questa tradizione cfr. BURKERT 1972, p. 289 e, soprattutto, CARDULLO 2012, secondo cui i Neoplatonici enfatizzarono, certo, ma non crearono l'allure pitagorica di Empedocle. Secondo Siriano, la φιλία empedoclea non è altro che l'Uno, non, però, quello πᾶσιν ἀσύντακτον, bensì quello a cui è legato la Diade indefinita, la quale sarebbe stata chiamata da Empedocle νεῖκος. Φιλία e νεῖκος, poi, deriverebbero da un principio assolutamente trascendente, ἡ τελειότης χρόνου: cfr. Syr., *In Metaph.* 11, 28-31; 43, 24 ss. K. Mentre Siriano fa dell'Uno/Amore empedocleo, come Ermia, ἐνώσεως αἰτία, egli dice, poi, la Diade/Contesa empedoclea πολλαπλασιασμοῦ δὲ καὶ ἐτερότητος καὶ γονίμων προόδων αἴτιον, mentre Ermia, come si è visto, più semplicemente ἀρχὴ διαστάσεως: cfr. Syr., *In Metaph.* 11, 32-34 K. CARDULLO 2012, pp. 826-834 analizza il dossier siriano riguardante Empedocle e ne conclude che si deve proprio a Siriano la pitagorizzazione di Empedocle da un punto di vista metafisico, e non più solo mistico-religioso come nella precedente tradizione platonica. Sul legame tra φιλία e ἔνωσις cfr. ancora Olymp., *In Alc.* 1 33, 2 W. Questa interpretazione dei due principi empedoclei era in nuce in Plat., *Soph.* 242d-e.

<sup>119</sup> τὸ δραστικώτερον τοῦ ἐνδεοῦς. Proclo definisce ἐνδεής l'amore dei πολλοί, fra cui vanno annoverati gli amanti di Alcibiade e, aggiungiamo, il Lisia di Fedro: cfr. Procl., *In Alc.* 1 45, 5-6 W.

<sup>120</sup> Un'immagine simile è restituita da Olimpiodoro, secondo cui, proprio come Socrate, in quanto amante, desidera abbracciare l'amato, così la forma dialogica, con i suoi rapidi scambi di battute, assomiglia a un abbraccio: cfr. Olymp., *In Alc.* 1 56, 12-14 W. Come, nel caso di Ermia, quindi, il saluto (ἢ πρόσρησις) equivale all'afferrare (τὸ ἐπιδράττεσθαι) l'amato, così, nel caso di Olimpiodoro, la forma brachilogica del dialogo (τὸ διαλογικὸν σχῆμα καὶ ἢ κατὰ βραχὺ τῶν λόγων διαπλοκή) equivale all'abbracciare (τὸ περιπλακῆναι; ἢ περιπλοκή) l'amato. Sulla necessità dell'amore mediatore cfr. Procl., *In Alc.* 1 53, 3-7 W.: ὅπου δὲ ἡ ἔνωσις καὶ ἡ διάκρισις τῶν ὄντων, ἐκεῖ καὶ ὁ ἔρωσ μέσος ἐξέφηνε: συνδετικὸς γάρ ἐστι τῶν διηρημένων καὶ συναγωγὸς τῶν τε μετ' αὐτὸν καὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ καὶ ἐπιστρεπτικὸς ἐπὶ τὰ πρῶτα τῶν δευτέρων καὶ ἀναγωγὸς καὶ τελεσιουργὸς τῶν ἀτελεστέρων. Come qui, infine, Ermia definisce Fedro "degno della compagnia di Socrate" (*In Phaedr.* 16, 3: συνουσίας ἄξιος), così Proclo definisce Alcibiade "degno dell'amore di Socrate" (*In Alc.* 1 59, 5-6: ἄξιος τοῦ ἔρωτος).

<sup>121</sup> ὡς τὸ φαινόμενον καλὸν διώκων. Su una possibile reminiscenza callimachea cfr. § *supra* 2.1.6.

<sup>122</sup> ἔλαθεν ἐμπεσὼν εἰς τὸ ἐπικεκαλυμμένον καὶ νοητόν, εἴπουν κρύφιον καὶ μόλις διορώμενον. Se patente è il rapporto tra Φαι- in Φαῖδρος e φαι- in φαινόμενον (κάλλος), rimane oscuro il significato della restante parte della paretimologia. B. e S., forse a ragione, ipotizzano un legame tra -δρος in Φαῖδρος e διορ- in διορώμενον «so that the name Phaedrus means someone who can see through or beyond the phenomenal and distinguish what is normally hidden».

da bellezza a bellezza<sup>123</sup>, [10] come se fosse modello della persona che sta per apprendere il bello che è conosciuto da quello [*scil.* Socrate]<sup>124</sup>. Da questo impariamo anche un'altra cosa, e cioè che, considerato che noi possediamo un impulso verso il bene<sup>125</sup>, un forte desiderio e brama di esso, se anche a più riprese commettiamo errori a causa del fenomenico, ma nell'intenzione di apprendere ciò che è, ebbene, non abbiamo difficoltà rispetto a esso perché la nostra anima lo possiede digià, anche se [15] si era ingannata al riguardo: se, infatti, Fedro non avesse avuto desiderio di bellezza, egli non sarebbe pervenuto alla conoscenza della bellezza<sup>126</sup>.

Potrebbe sembrare che [l'ordine delle domande] sia invertito. Poiché, infatti, esistono sei tipi di movimento<sup>127</sup>, [con] *da dove* a *dove* si indica il movimento locale: viene prima, dunque, il *da dove*, segue, poi, il *dove*. Tuttavia, è possibile affermare, da un punto di vista logico, che il movimento ha, sì, inizio dal *da dove* e termine nel *dove*, ma il fine [20] di ciò che è mosso ha quasi come punto di partenza il *dove*, dacché, se non lo muovesse verso quel [fine] una qualche altra tendenza naturale, allora non si metterebbe in moto da qui<sup>128</sup>. [Il che è valido] non soltanto

---

<sup>123</sup> ἀπὸ κάλλους εἰς κάλλος μετήλθεν. Si tratta della purificazione socratica di cui parlerà *ex professo* Olimpiodoro: cfr. *supra* § 2.1.6.

<sup>124</sup> Bisogna intendere, probabilmente, τύπος alla maniera di εἰκὼν οὐ παράδειγμα: in altre parole, Fedro è un modello in quanto modello del discente: cioè, Fedro rappresenta tutti i possibili “discenti della Bellezza”. Potremmo, quindi, dire che Fedro è modello in senso debole, mentre Socrate, in quanto possessore del *discendum* altrui (in questo caso, la Bellezza), è modello in senso forte. Allo stesso modo, Cirillo di Alessandria sosteneva che la legge, la venerazione in accordo alla legge e la venerazione sacerdotale fossero ἐν τύποις, vale a dire, fossero comunicate nelle figure di Mosè, Miriam e Aronne, rispettivamente: cfr. Cyr., *Glaph.* 69, 493, 33-42 PG.

<sup>125</sup> ὡς ὀρμηὴν ἔχοντες εἰς τὸ ἀγαθόν. Cfr. Greg. Nyss., *Or. Catech.* 8, 156-157 S.: πρὸς πᾶν ἀγαθὸν τὴν ὀρμηὴν ἔχων [*scil.* il Verbo di Dio]. Iambl., *Myst.* 1, 3, p. 8, 19-20 S.-S.-L., invece, parlava di una πρὸς τὰγαθὸν οὐσιώδης τῆς ψυχῆς ἔφεσις.

<sup>126</sup> εἰ γὰρ μὴ ὁ Φαῖδρος κάλλους ἐφίετο, οὐκ ἂν κάλλος ἐμάνθανε. Cfr. Iambl., *Protr.* 10, 25 P.: ἡ προθυμία τῶν καλῶν; Procl., *In Alc.* 1 42, 3-4 W.: ἡ ἐν αὐτῷ πρὸς τὸ καλὸν συμπάθεια. La proposizione ha sapore ermetico: al giovane Asceplio che gli domandava come conoscere ciò che può essere conosciuto soltanto nella sua potenza e nella sua attività (τὸ μόνον δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ νοούμενον) Hermes Trismegisto rispose θέλησον, καὶ γίνεται (*CH.* 7, 2-3).

<sup>127</sup> ἐξαχῶς γὰρ τῆς κινήσεως οὐσης. Cfr. Plat., *Tim.* 34a2, dove, tuttavia, sono registrati sette tipi di movimento. Al contrario, Plat., *Tim.* 43b2-5 menziona sei movimenti: avanti e indietro, destra e sinistra, su e giù.

<sup>128</sup> Ἄλλ' ἔστιν εἰπεῖν λογικῶς μὲν ὡς ἡ μὲν κίνησις ἀρχὴν μὲν ἔχει τὸ πόθεν, τὸ δὲ ποῖ τελευτήν, ἡ δὲ τοῦ κινουμένου πρόθεσις ὡσανεὶ τινα ἀρχὴν τὸ ποῖ ἔχει· εἰ γὰρ μὴ κινήσει τοῦτον ἄλλη τις ἔμφυτος ὄρεξις εἰς ἐκεῖνο, οὐκ ἂν ἐντεῦθεν ὀρμήσειε. La riflessione è certamente dipendente da Aristot., *An.* 3, 433a9-18: «In ogni caso è evidente che le cause del movimento sono queste due: la tendenza [ὄρεξις] oppure l'intelletto, se si considera l'immaginazione una specie di pensiero. Infatti molti uomini, contro il sapere, seguono le immagini, e negli altri animali non c'è pensiero né ragionamento, ma immaginazione. Pertanto entrambi questi principi sono cause della locomozione [κινήτικὰ κατὰ τόπον], l'intelletto e la tendenza: s'intende l'intelletto che ragiona in vista di qualcosa [ἔνεκά του], giacché l'oggetto della tendenza è il punto di partenza dell'intelletto pratico, e l'ultimo termine è il punto di partenza dell'azione [ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τὸ δ'ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως]» (le traduzioni del *De anima* aristotelico appartengono a MOVIA 2015). Poco oltre (3, 433b12-14), lo Stagirita chiarisce che l'oggetto del desiderio (τὸ ὀρεκτόν) muove senza essere mosso (κινεῖ οὐ κινούμενον), per il fatto stesso di essere pensato o immaginato. Per la ricezione dell'aristotelico τὸ ὀρεκτικόν cfr. Herm. *In Phaedr.* 163, 8-9; 259, 1-2.

nel caso degli esseri viventi ma anche dei processi naturali stessi: chiamiamo, infatti, «ὕγιανσιν» [guarigione] il movimento verso la ὑγείαν [salute] e «νόσανσιν» [ammalarsi] quello verso la νόσον [malattia], poiché i movimenti prendono il nome dai [loro] fini<sup>129</sup>. Da un punto di vista etico, invece<sup>130</sup>, [è possibile affermare] che Socrate si preoccupa per Fedro [25] ed è come se dicesse: «*dove* vai? *Da dove* sei venuto? Hai trascurato la vera bellezza, quella negli esseri divini, e hai ammirato quella nei discorsi; guarda *dove* sei andato a finire e così comprenderai *da dove* sei venuto. Come, infatti, supponiamo, nel caso delle strade o di altri luoghi noi non ricerchiamo quelli precedenti se non quando ci rendiamo conto che i successivi sono più penosi, così anche adesso [30] non puoi comprendere, Fedro, ciò da cui sei stato allontanato in altro modo se non comprendi quanto lontano e dove sei stato trascinato<sup>131</sup>; il [tuo] grave errore attuale, infatti, proprio perché [ancora] recente, è sufficiente a condurre, secondo una sorta di ritorno all'indietro, [17] verso la vera condizione adatta all'anima»<sup>132</sup>. Qualcuno può anche affermare da un punto di vista fisico che, dal momento che la natura [è] la seconda causa efficiente dopo il demiurgo – posto per assunto che anche della natura stessa [causa efficiente] è il demiurgo divino – [la natura] dando forma a tutto a partire dalla materia, essa non ricerca prima quali [5] origini la materia abbia avuto e da che tipo di movimenti [si sia originata], bensì verso quale fine essa abbia attitudine; infatti, quand'essa [*scil.* la materia] è giudicata idonea da questo punto di vista, in base ai principî razionali di essa [*scil.* della natura]<sup>133</sup> e ai numeri formatori<sup>134</sup> l'opera è portata a

<sup>129</sup> Μὴ μόνον δὲ ἐπὶ τῶν ζώων ἀλλὰ καὶ ἐπ' αὐτῶν τῶν φυσικῶν· τὴν γὰρ εἰς ὑγείαν κίνησιν «ὕγιανσίν» φαμεν καὶ τὴν εἰς νόσον «νόσανσιν», ὡς ἐκ τῶν τελῶν ὀνομασμένων τῶν κινήσεων. Uno scolio a Plat., *Alc. I* 107e, derivato, forse, dal *Commento all'Alcibiade I* di Proclo, afferma che i nomi derivano dagli stati (ἔξεις) oppure dall'attività (ἐνέργεια) oppure dallo strumento (ὄργανον) oppure dal fine (τέλος): l'esempio formulato per esplicitare quest'ultimo caso è proprio quello dell'aggettivo ὑγεινός, così detto in quanto produce ὑγεία.

<sup>130</sup> Su questa esegesi al ποῖ δὴ καὶ πόθεν cfr. *supra* § 2.1.6.

<sup>131</sup> Cfr. *Olymp., In Alc. I* 48, 16-21 W., in cui il mondo del divenire (γένεσις) è detto essere un λαβύρινθος.

<sup>132</sup> ἀνάξει κατὰ τινα ἀναποδισμόν πρὸς τὴν ὄντως ψυχῇ πρέπουσαν κατάστασιν. Riteniamo che l'immagine alluda a Plat., *Tim.* 42d1-2, laddove si parla di un ritorno (ἀφίκοιτο) dell'anima individuale a una πρώτη καὶ ἀρίστης εἶδος ἕξεως.

Un simile scioglimento delle parole di Socrate si legge in *Olymp., In Alc. I* 7, 11 – 8, 5 W., dove ricorre una simile struttura con comparativa ipotetica (*In Phaedr.*: ὡς γὰρ ... οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα ..., ὃ Φαῖδρε; *In Alc. I*: ὥσπερ εἰ ... οὕτω καὶ σύ, ὃ Ἀλκιβιάδη). Si tratta, in effetti, di un tipico strumento esegetico, utile non solo a chiarire un passo del dialogo, ma anche ad aggiungere nozioni non contemplate nel passo in questione.

<sup>133</sup> I λόγοι della natura sono i principî razionali formatori: ogni livello ontologico possiede i propri λόγοι, i quali sono copie dei λόγοι compresi nel principio ontologico superiore. Cfr. *Syr., In Metaph. 7*, 25-27 K., il quale distingue tra λόγοι φυσικοὶ e λόγοι δημιουργοί.

<sup>134</sup> I λόγοι καὶ εἰδοποιοὶ ἀριθμοὶ sono da identificare con i principî razionali e le forme numeriche di cui parla *Iambl., Nic.* 79, 3-9 Klein. In questo luogo, infatti, il filosofo siro afferma che la materia viene ordinata εἶδεσι καὶ λόγοις τοῖς κατ'ἀριθμόν, benché l'autore di tale azione ordinatrice (διαπλάττων καὶ κοσμοποιῶν) sia il Demiurgo, piuttosto che la natura: considerato, però, che causa efficiente della natura è il Demiurgo stesso, la difficoltà può

compimento. Che, dunque, se il seme [proviene] da origini e fonti buone, ma non è incline al fine, in quanto, in qualche modo, è danneggiato?<sup>135</sup> Poiché, allora, [10] Socrate ha la funzione della causa efficiente, mentre Fedro di quella materiale, a ragione per prima cosa [Socrate] ha cercato l'affinità al fine, come se non volesse affaticarsi inutilmente se mai [Fedro] fosse impedito da qualcosa<sup>136</sup>. Senonché, in un secondo tempo, indaga anche il *da dove*: nemmeno questa, infatti, è cosa da poco. In effetti, né potrebbe germogliare da nocciolo d'oliva una vite, né, certo, da vinacciolo dell'alloro, ma ciascuna cosa [15] dai propri principi secondo la legge della natura<sup>137</sup>.

Essendo stato interrogato con domanda doppia, il giovane ha dato doppia anche la risposta, soltanto che, quanto all'aspetto stilistico, ha posto [la risposta] in chiasmo<sup>138</sup> per amor di chiarezza, emulando Omero (ha, infatti, replicato al *da dove* secondo [il modello dell'omerico]

*il lamento e il tripudio [degli uomini]*

[20] *che uccidevano ed erano uccisi*<sup>139</sup>),

---

essere facilmente superata. Quanto agli εἰδοποιοὶ ἀριθμοί, più precisamente, si tratta dei “numeri naturali”, di cui esplicitamente, e questa volta in connessione diretta con l'attività demiurgica della natura, ci parla Siriano: Ὅτι μὲν καὶ τὰ αἰσθητὰ κατὰ τοὺς ἀριθμοὺς ἔλεγον δημιουργεῖσθαι παρὰ τῆς φύσεως οἱ ἄνδρες, ὁμολογητέον· οὐ μὴν κατὰ τοὺς μαθηματικούς ἀλλὰ κατὰ τοὺς φυσικούς (*In Metaph.* 122, 25-27 K.). I numeri naturali non sono altro che le forme immanenti, così chiamate perché, possedendo le medesime proprietà dei numeri matematici, danno forma alla materia – il che spiega il sintagma ermiano εἰδοποιοὶ ἀριθμοί – e sarebbero oggetto della cosiddetta “aritmetica naturale”: cfr. Syr., *In Metaph.* 189, 12-13 K.; Procl., *In Tim.* 2, 25, 1-5 D. et al. Sul numero naturale cfr. O'MEARA 1989, pp. 62; 69; 134-135. Evidentemente, il numero naturale non è né materiale né partecipe di grandezza: cfr. Syr., *In Metaph.* 142, 27-34 K. Sulla risposta di Siriano alle critiche aristoteliche circa lo statuto del numero pitagorico cfr. CARDULLO 1993, pp. 191-193.

<sup>135</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 17, 73, 8-9 K.: ἀδιοργανώτους τε καὶ ὡς εἰπεῖν ἀτελεῖς τε καὶ στερηώδεις ᾤοντο [*scil.* i Pitagorici] τοὺς δυσμαθεστέρους.

<sup>136</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 10, 51, 8-9 K.: ἀδύνατον ἐκ φαύλης ἀφορμῆς ἐπὶ τὸ τέλος εἶναι δραμεῖν. Questo principio, secondo Giamblico, fu rivelato da Pitagora ai παῖδες crotonianti, proprio come qui Socrate si rivolge al παῖς Fedro. Sul motivo dell'ἐμπόδιον cfr. *supra* § 2.1.6.

<sup>137</sup> ἕκαστον ἐκ τῶν ἰδίων ἀρχῶν κατὰ τὸν λόγον τῆς φύσεως. Socrate sottopone Fedro a una sorta di δοκιμασία, l'esame al quale Pitagora sottoponeva coloro che si fossero detti desiderosi di divenire suoi seguaci. Dei dieci aspetti della loro vita di cui Pitagora si informava, tre sono qui oggetto di interesse anche da parte di Socrate, vale a dire, (i) chi fossero i loro amici, (ii) quali rapporti intrattenessero con loro e (iii) a che cosa dedicassero la maggior parte della giornata: τοὺς γνωρίμους οἷς ἐχρῶντο καὶ τὴν πρὸς τοὺς ὁμίλιαν καὶ πρὸς τίνι μάλιστα τὴν ἡμέραν σχολάζουσι (Iambl., *Vit. Pit.* 17, 71, 9-11 K.). E in effetti, Ermia paragona Socrate alla natura, la quale, prima di informare il tutto servendosi della materia, sottopone quest'ultima a un esame (οὕτω γὰρ δοκιμαζομένης), la δοκιμασία, appunto, pitagorica: su questi temi cfr. *supra* § 2.1.6.

<sup>138</sup> χιάσας αὐτήν. Cfr. Hermog., *Inv.* 181, 11. Benché Socrate, cioè, avesse chiesto a Fedro, prima, dove stesse andando e, poi, da dove provenisse, Fedro risponde, prima, alla seconda domanda («Vengo da Lisia») e, poi, alla prima («me ne vado a passeggiare»): cfr. Plat., *Phaedr.* 227a1-2.

<sup>139</sup> *Il.* 8, 64-65 (le traduzioni dell'*Iliade* appartengono a CERRI 2011): si tratta della prima citazione omerica del *Commento*. Sul costume procliano, e, aggiungeremmo, ermiano, di non citare mai più di uno o due versi alla volta dal testo omerico cfr. LAMBERTON 1989, p. 201.



mentre il significato profondo è che anche la ragione sa che la domanda che [è] seconda [nell'ordine], cioè il «*dove va?*», [è] la più cogente; è stata, nondimeno, affrontata in un secondo momento perché potesse aprire la strada di straforo agli argomenti per la conversazione<sup>140</sup>. Questo [espediente] è proprio anche dei logografi, di più, poi, degli autori di dialoghi e dello stesso Platone. Oppure, in altro modo: [25] avendo la materia significato di *da dove*, mentre la forma di *dove*, avendo aggiunto al *da dove* il *dove*, ha indicato che la forma congiunge e determina la materia. E Socrate, poiché eccelso e filosofo, ha ricercato in primo luogo il *dove* in quanto forma, mentre Fedro, poiché non è iniziato e bada ancora alla retorica, che si serve di strumenti materiali di oggetti particolari, [30] ha preferito il *da dove* in quanto materia.

[18] *Vado a fare una passeggiata*] [227a2-3] I tipi di risposta che è possibile inventire sono pressappoco tre: [la risposta] sufficiente, quella generosa, quella superflua<sup>141</sup>. Ad esempio: «*dove si trova Dione?*», «non è qui», questa è [la risposta] sufficiente; «non è qui, ma nella scuola», questa è [la risposta] generosa; «non è qui, ma nella scuola a fare questo e quello», [5] questa è [la risposta] superflua<sup>142</sup>. Ora, il *da dove* ha ricevuto soltanto una risposta sufficiente, mentre il *dove* anche generosa; aggiunge, infatti, *a passeggio* [227a3] (un modo per dire “andare a fare una passeggiata”: l'espressione è solenne in quanto costruita con un sostantivo<sup>143</sup>, Fedro quasi essendo nobilitato dalla “passeggiata” in quanto conveniente a un uomo

<sup>140</sup> Una simile osservazione verrà fatta da Olimpiodoro a proposito della successione in cui sono presentate nell'*Alcibiade I* le cause dell'amore umano e dell'amore divino. Il Platonico noterà che, benché sia stato presentato prima l'amore umano, Socrate indica per prima la causa di quello divino, servendosi della figura retorica del chiasmo, sull'esempio dell'Omero di *Il. 6*, 197-198: cfr. Olymp., *In Alc. I* 28, 7-14 W. Olimpiodoro, tuttavia, si limita a una osservazione stilistica, affermando semplicemente che Socrate, poi, ritorna a occuparsi del primo tipo di amore (28, 15: πρὸς τὸ πρῶτον ἐπάνεισι). Più interessante è la valutazione di Procl., *In Alc. I* 304, 13-22 W.: il Diadoco spiega che Socrate risponde innanzitutto alla domanda posta per seconda e, solo dopo, alla domanda posta per prima perché questo metodo gli permette di procedere dal noto al meno noto (304, 17-18: ἄρχεσθαι μὲν ἀπὸ τῶν γνωρίμων ἐπιβολῶν, τελευτᾶν δὲ εἰς τὰς ἀγνωστοτέρας), nella misura in cui più facile da comprendere è la risposta alla seconda domanda, più difficile la risposta alla prima.

<sup>141</sup> ἡ μὲν ἀναγκαία, ἡ δὲ φιλόανθρωπος, ἡ δὲ περιττή. Gli aggettivi φιλόανθρωπος e περιττός appartenevano al vocabolario della critica retorica: cfr. HUNTER 2012, pp. 153, 155.

<sup>142</sup> Una discussione simile si legge in Procl., *In Alc. I*, 283, 1-12 W.: «Some questions are [enquiries], requiring more explanation for their answer than the conventional nod of assent or [dissent], while others are satisfied with a mere yes or no. Now if we enquire where Dion lives, we require of the speaker the statement “in the Lyceum”, and yes and no are useless in answer to a question of this nature; but if we ask whether the soul is immortal or not, a mere nod of assent or dissent in answer to such a question is appropriate to indicate the intent of the reply».

<sup>143</sup> ἡ δὲ λέξις σεμνὴ ὡς ὀνομαστική. Come ricordava già ROMANO 1983, p. 61, gli esegeti neoplatonici provenivano da anni di studio della grammatica e della retorica: cfr. *supra* § 2.2.

che ha scelto di essere sano sia nel corpo sia nell'anima<sup>144</sup>). [Platone] ha, invece, disdegnato [10] il tipo di risposta superfluo perché [Fedro] non doveva essere imputato di garrulità nel momento in cui rispondeva a Socrate<sup>145</sup>. Del resto, poi, da qui predispone la conversazione. La passeggiata è, infatti, necessaria per la discussione e [per] una graziosa [ambientazione]; [questa] frase mostra che c'è bisogno anche della nostra libera scelta verso le cose belle, affinché la potenza generatrice di bellezza si metta in moto per il nostro beneficio<sup>146</sup>. Ancora, il *da dove* lo ha lasciato senza motivazione, mentre del *dove* espone la causa: poiché, infatti, il *dove* è fine del movimento secondo lo spazio, e il fine è “ciò in vista di cui”, affinché non appaia vano il movimento, pone al principio la causa finale. Ogni causa, infatti, è piuttosto [causa] del divenire che del perire<sup>147</sup>, ragion per cui ha lasciato il *da dove* immotivato, in quanto, da una parte, ha dato implicitamente la causa dello stare [di Fedro] presso Lisia [20] e, dall'altra, ha contemporaneamente alluso a quella del [suo] allontanarsi. Avendo, infatti, detto *da Lisia di Cefalo* (“figlio di”, evidentemente: così, infatti, in attico, anche senza l'articolo), e avendo [così] presentato il retore, ha mostrato sia che [Fedro] è stato presso di lui per imparare la retorica sia che se ne è allontanato per rilassarsi.

<sup>144</sup> Σεμννομένου οἶον τοῦ Φαίδρου τῷ περιπάτῳ ὡς ἀνθρώπῳ ἡρημένῳ ὑγιαίνειν καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν πρέποντι. Eco di Aristot., *Metaph.* 1013a34: διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φαιμέν. ἵνα ὑγιαίνῃ. Sulla coloritura pitagorica della scenetta cfr. *supra* § 2.1.4.

<sup>145</sup> L'interpretazione di B. e S. su questo ostico passo è molto convincente. Se si volesse, poi, stressare il verbo γράφεσθαι, si potrebbe rendere il testo così: «...perché [Fedro] non doveva essere raffigurato, nell'atto di rispondere a Socrate, in un atteggiamento imputabile di garrulità». Si tratta, in altri termini, di rispettare τὸ πρέπον: «infatti mantenere il criterio della convenienza in questi discorsi è proprio dell'imitazione più perfetta. Come anche avviene nelle opere teatrali, bisogna far parlare i personaggi che hanno il ruolo di servi in un modo, mentre quelli liberi in un altro; le donne in un modo, gli uomini in un altro, quando dicono qualcosa. Bisogna infatti che l'imitatore attribuisca a ciascun personaggio il linguaggio appropriato in rapporto al carattere, all'età, alle situazioni, alle occupazioni, all'estrazione sociale» (Procl., *In Rep.* 1, 15, 12-19 K.).

<sup>146</sup> δηλοῦντος τοῦ λόγου ὡς χρεῖα ἐστὶν καὶ τῆς ἡμετέρας περὶ τὰ καλὰ προαιρέσεως, ἢ ἡ καλλοποιὸς δύναμις πρὸς ἡμετέραν εὐεργεσίαν κινήσει. Ritorna il tema della προθυμία τῶν καλῶν prescritta da Pitagora: cfr. Iambl., *Protr.* 10, 25 P. Il nesso καλλοποιὸς δύναμις è solo in Ermia. L'aggettivo ricorre una sola volta nelle *Enneadi*: cfr. Plot., *Enn.* 6, 7 [38], 32, 32 H.-S. Proclo, dalla sua, usa diverse volte l'aggettivo καλλοποιός, ma sempre in riferimento alla bellezza, αἰτία καλλοποιός; cfr. Procl., *TP.* 1, 24, p. 59, 9 S.-W.; *In Tim.* 1, 269, 17; 334, 15; 433, 30 D. *et al.* Nondimeno, è interessante notare come la αἰτία καλλοποιός di Procl., *TP.* 1, 24, p. 59, 9 S.-W. corrisponda alla Bellezza in sé (ἀγαθοειδὲς κάλλος, νοητὸν κάλλος, αὐτοκαλλονή), che Proclo presenta come uno degli attributi del divino ricavati dai *Dialoghi* di Platone e, precisamente, dal *Fedro*.

<sup>147</sup> αἰτία γὰρ πᾶσα μᾶλλον τοῦ γίνεσθαι ἢ τοῦ ἀπογίνεσθαι. Siamo inclini a rintracciare la fonte di questa teoria nel principio pitagorico per cui “ciò che viene prima nel tempo è più degno di onore rispetto a ciò che viene dopo” (μᾶλλον τιμώμενον τὸ προηγούμενον ἢ τὸ τῷ χρόνῳ ἐπόμενον). Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 6, 37, 6-10 K., dove, quale esempio finale, è proposto il caso γένεσις/φθορά, riecheggiato nel testo ermiano dalla coppia τὸ γίνεσθαι/τὸ ἀπογίνεσθαι: ἐν τε τῷ κόσμῳ καὶ τῷ βίῳ καὶ ταῖς πόλεσι καὶ τῇ φύσει μᾶλλον τιμώμενον τὸ προηγούμενον ἢ τὸ τῷ χρόνῳ ἐπόμενον, οἶον τὴν ἀνατολὴν τῆς δύσεως, τὴν ἔω τῆς ἐσπέρας, τὴν ἀρχὴν τῆς τελευτῆς, τὴν γένεσιν τῆς φθορᾶς.

[25] β´

Le espressioni *ho trascorso molto tempo* e *seduto* [227a3-4] mostrano che l'avvolgimento intorno a ciò che è materiale e l'indugio sulla bellezza fenomenica sono penosi e fallaci. E il *seduto* indica che la contemplazione di questa non è né sublime né analogica, bensì bassa, assai vana e misera, e che tira e trascina giù da una vita [30] superiore, come [dimostra] anche lo stare seduto di Socrate nel *Fedone*<sup>148</sup>.

[19] γ´ {*E ora, seguendo il consiglio di Acumeno, amico tuo e mio, faccio le mie passeggiate per le strade all'aperto: dice, infatti, che tolgono la stanchezza più che le passeggiate sotto i portici* [227a4-b1]}

Perché [Fedro] chiama Acumeno «amico» sia di Socrate che di sé? [Lo dice] «amico» di Socrate perché entrambi [sono] medici (infatti, proprio ciò che Socrate [fa] con l'anima, Acumeno [lo fa] col corpo, medici e purificatori di chi loro si sottopone<sup>149</sup>), «amico», invece, di Fedro perché entrambi sono turbati dal fenomenico: infatti, Fedro è turbato dalla bellezza fenomenica, quella nei discorsi, e Acumeno è medico del fenomenico, vale a dire del corpo (per questo, inoltre, [si chiama] Ἀκουμένος, in quanto [è] colui che si prende cura del corpo<sup>150</sup>). *Dromoi*, poi, erano luoghi particolari in cui i giovani si esercitavano nella corsa: ora, [10] i *peripatoi* sono i meno stancanti tra gli esercizi fisici che si tengono nei *dromoi*, in quanto [i ragazzi] si allenano tranquillamente e per poco tempo, e dispongono lì nei pressi di luoghi di riposo, dacché chi vuole può sedersi<sup>151</sup>.

---

<sup>148</sup> È possibile che Siriano abbia composto un *Commento al Fedone*: cfr. CARDULLO 1995, p. 39. Il *Commento al Fedone* di Proclo è andato perduto: cfr. SAFFREY-WESTERINK 1968, p. LVI. Teste Olymp., *In Phaed.* 8, 17, 6-7 W., del resto, anche il figlio di Ermia, Ammonio, avrebbe consacrato un μονόβιβλος a questo dialogo platonico, o, quantomeno, a una sezione di esso.

A conferma della duttilità esegetica dei filosofi platonici, segnaliamo come Giamblico avesse, invece, interpretato lo "stare seduto" del dio egizio (così rappresentato usualmente su un loto) come simbolo della manenza (μένειν ἐν ἑαυτῷ): cfr. Iambl., *Myst.* 7, 2, p. 252, 10-13 S.-S.-L.

<sup>149</sup> ὅπερ γὰρ ὁ Σωκράτης περὶ ψυχὴν, τοῦτο ὁ Ἀκουμένος περὶ σῶμα, ἰατρικοὶ καὶ καθαρτικοὶ τῶν αὐτοῖς ὑποκειμένων. Cfr. Plat., *Prot.* 313e3: περὶ τὴν ψυχὴν αὐτῷ ἰατρικὸς ὄν. Sul legame tra filosofia e medicina cfr. *supra* § 2.1.5.

<sup>150</sup> B. e S. danno per certo il legame tra Ἀκουμένος e ἀκεῖσθαι ("guarire"), di cui ἀκούμενος è il participio presente. Comunque, non ci sembra da scartare *a priori* la paretimologia Ἀκουμένος/ἀκούω, dunque, "colui che dà ascolto al corpo" – così come Fedro dà ascolto alle parole –, suggeritaci da Iambl., *Vit. Pit.* 29, 163, 1-4 K.: τῶν δ' ἐπιστημῶν οὐχ ἥκιστα φασὶ τοὺς Πυθαγορείους τιμᾶν μουσικὴν τε καὶ ἰατρικὴν καὶ μαντικὴν. Σιωπηλοὺς δὲ εἶναι καὶ ἀκουστικούς καὶ ἐπαινέσθαι παρ' αὐτοῖς τὸν δυνάμενον ἀκοῦσαι.

<sup>151</sup> Il commento di Ermia ai sintagmi δρόμοι e περίπατοι potrebbe essere indizio a favore della tesi per cui Ermia abbia fatto uso del *Lessico* platonico di Timeo Sofista, per la datazione del quale, anzi, Ermia costituirebbe il *terminus ante quem*: VALENTE 2012 individua altri quattro luoghi del *Commento* che dimostrerebbero tale dipendenza. Sia l'identità dell'autore del *Lessico* sia quella del suo dedicatario sono ignote, ma esiste la possibilità

δ' *Ma allora Lisia era {in città! F.: Sì, da Epicrate, in quella casa lì, presso il tempio di Zeus Olimpico, la casa di Morico [227b2-5]}227b*

[Socrate,] Volendo beneficiarlo [*scil.* Fedro], non gli permette di indugiare ancora<sup>152</sup>, ma [15] dice: «è, dunque, chiaro che Lisia *era in città* e tu vieni direttamente da lì, e [Lisia] *vi ha imbandito un banchetto* – come dice successivamente [226b6-7] – con i discorsi». Usa l'espressione Μορυχία perché [la casa] apparteneva a un certo Morico. Alcuni, allora, hanno cercato di cavare qualcosa anche dall'interpretazione dei nomi “Epicrate”, “Morico” e “Fedro”<sup>153</sup>: l'oscuro e il [20] materiale<sup>154</sup> sarebbero vinti<sup>155</sup> dallo splendore di Fedro<sup>156</sup>. Poiché, però, [questa lettura] ha l'aria di essere un po' forzata<sup>157</sup>, passiamo a considerare, piuttosto, ciò che è più appropriato a quanto viene detto, vale a dire, i fatti storici<sup>158</sup>. Si racconta, dunque, che Lisia superasse i suoi contemporanei per bello stile, che provasse per i ragazzi un amore dissoluto, mentre che Fedro fosse di bell'aspetto, turbato dalla parola che fuori fluisce. [25] Morico, invece, è stato un uomo goloso

---

che il dedicatario fosse Amelio Gentiliano, celebre discepolo di Plotino, al quale il *Lessico* fu regalato da Timeo in occasione della festa dei Saturnali. Sul *Lessico* di Timeo cfr. ancora DICKEY 2007, p. 47.

Sul ginnasio e la palestra di Alessandria d'Egitto, tra i più grandi del mondo antico, cfr. BURKHALTER 1992. Sugli edifici principali dell'Atene del V secolo d. C., ivi compreso il ginnasio, cfr. FRANTZ 1965, p. 196. *Dromoi* ombreggiati, del resto, erano parte dell'impianto dell'Academia platonica, secondo D. L. 3, 7, 6-8.

<sup>152</sup> Come notano B. e S., ἄλλο τι προφασίσασθαι andrebbe reso propriamente con “addurre qualche altra scusa”, “addurre qualche altro pretesto”. In questo caso, tuttavia, il senso è quello di non lasciare che Fedro dia spiegazioni varie – e vane – che avrebbero quale unico effetto quello di ritardare l'azione salvifica di Socrate.

<sup>153</sup> λέγειν τι. Nel senso di “dire qualcosa di sensato”, la formula è antica: cfr., ad esempio, Aristot., *Metaph.* 982b32 *et al.* Tuttavia, con ogni probabilità, Ermia allude sottilmente a Plat., *Crat.* 385a1, dove la formula τι λέγεις è usata da Socrate in riferimento alla posizione di Ermogene proprio circa la giustezza dei nomi.

<sup>154</sup> τοῦ σκοτεινοῦ καὶ τοῦ ἐνόλου. L'aggettivo μορυχός, da cui per paretimologia Μόρυχος, non è attestato, sì, invece, il suo comparativo avverbiale μορυχώτερον (“più oscuramente”): cfr. Aristot., *Metaph.* 987a10, che Alex. Aphr., *In Metaph.* 46, 23 H. scioglie con σκοτεινότερον (cfr. Herm., *In Phaedr.*: τοῦ σκοτεινοῦ). Cfr. PHILIP 1981, p. 457: «La *Moruchia* est un nom évocateur pour une demeure. Il dérive du verbe *morússō* : noircir, tacher, souiller».

<sup>155</sup> κρατουμένου. Dal nome Ἐπικράτης è ricavato il verbo (ἐπι)κρατέω.

<sup>156</sup> ὑπὸ τοῦ λαμπροῦ τοῦ Φαίδρου. In questo caso, evidentemente, si gioca col nesso Φαῖδρος-φαιδρός.

<sup>157</sup> Γλίσχρον. «Tentativo sforzato» secondo MORESCHINI 2009, p. 568, n. 124.

<sup>158</sup> ἐπειδὴ δὲ γλίσχρον εἶναι δοκεῖ, τό γε προσφυῆς μᾶλλον πᾶσι τοῖς λεγομένοις τὸ ἀπὸ τῆς ἱστορίας. Manifesto contro l'ἐξονυχίζειν, alla maniera di Syn., *Dion.* 12, 64 – 13, 3 T.: «Mi sarei sentito anche molto sminuito nella mia libertà se, per cominciare, avessi dovuto analizzare un libro sino alla minuzia [εἰ πρῶτον μὲν ἀνάγκην ἔξω βιβλίον ἐξονυχίζειν]. Tale pratica fa, sì, fortificare la memoria, ma lascia senza esercizio e sterile la facoltà critica, che deve essere appunto il giudice dei libri, dal momento che in ragione di questa è piuttosto il filosofo a agire, mentre che quella, cioè l'analisi, va lasciata ai grammatici. Anche per dei libri filosofici potrebbero essere grammatici a commentarli: essi potrebbero fin troppo bene comparare e distinguere le sillabe, ma giammai giungere a tirar fuori qualcosa di originale». Sinesio ed Ermia rispettano quel codice intellettuale icasticamente immortalato da SLUITER 2000, p. 190 nella dialettica “*Mere Grammarian*” versus “*Real Scholar*”: «[...] given the low social status of grammarians in Greco-Roman antiquity [...], the commentators tend to play down or deny both their own interest in matters of text and language, and that of their author. Content is invariably extolled over form, and an excessive interest in “little words” is denounced, even though the best and most prolific commentators (Galen, Origen, Porphyry) are among the most formidable philologists in antiquity».

e la commedia lo dileggia [20] quale ghiottone<sup>159</sup>; tramandare, allora, che l'incontinente Lisia ponga la propria dimora nella casa di un ghiottone è assai coerente<sup>160</sup>.

ε'

*Presso il tempio di Zeus Olimpico* [227b4-5], poi, vuol significare che [5] anche la bellezza fenomenica è elargita al mondo del divenire da Zeus e dagli dèi olimpici. Ma perché Socrate considera *superiore a ogni occupazione* [*ascholia*] [227b9-10] venire a sapere dell'incontro? Allora, si definisce ἀσχολία l'invischiamento in faccende umane e la distrazione verso la vita mortale, σχολή, invece, l'abbandono delle cose umane e il tirare in senso contrario, verso la vita più intellettuale e [10] più pura<sup>161</sup>: per questo, inoltre, il rivolgimento verso sé e l'abbandono delle cose umane si definisce «σχολαστικός», come afferma anche Aristotele<sup>162</sup>. Poiché, quindi, a Socrate stava a cuore prendersi cura delle anime dei giovani, perciò dice di considerarlo *superiore a ogni occupazione*, come se dicesse: «per il tuo bene, con piacere discendo a una vita assai vana e [15] all'indagine del discorso di Lisia»<sup>163</sup>.

---

<sup>159</sup> Cfr. Aristoph., *Ach.* 887; *Pax* 1008; *Ve.* 506, 1142. Il retore Elio Aristide (II d. C.) aveva accusato Platone di aver eccessivamente indulto nei piaceri della cucina siciliana (ἡ ἐν Σικελία τραπέζη), al tempo dei suoi soggiorni siracusani: cfr. Arist., *Or.* 46, 229, 24-27. Si tratta di un'accusa che ancora Olimpiodoro, nel VI secolo d. C., avrà premura di smentire: cfr. Olymp., *In Alc.* 1 2, 94-97 W.

<sup>160</sup> Cfr. PHILIP 1981, p. 456: «A Morychos qui a donné son nom à la demeure a succédé Epicrate qui y invite Lysias, fils de Céphale. A un même *topos*, se trouvent ainsi associés un viveur (Morychos), un démocrate (Épicrate), et un rhéteur (Lysias), métèque de surcroît - sans compter Phèdre, « fervent partisan des Sophistes ». Voilà bien un lieu surdéterminé, qui évoque des personnes et des discours « mêlés », et ce dans le temps comme dans l'espace».

<sup>161</sup> ἡ ἀπόθεσις τῶν ἀνθρωπικῶν καὶ ἀνθολκῆ ἢ ἐπὶ τὸν νοερώτερον καὶ καθαρώτερον βίον. Sulle politiche ἀσχολία pitagoriche cfr. Iambl, *Vit. Pit.* 6, 28, 9-16 K.: «Così, egli [*scil.* Pitagora] comprese che se fosse rimasto in patria, fedele alle leggi, difficilmente avrebbe avuto modo di filosofare [...]. Poiché dunque pensava a tutto questo, e voleva fuggire gli impegni politici [φεύγων τὰς πολιτικὰς ἀσχολίας] [...], si risolse a partire per l'Italia».

<sup>162</sup> Si tratta della prima ricorrenza del nome Ἀριστοτέλης: cfr. Aristot., *EN.* 1177b2-24. Couvreur, L. e M. pongono una lacuna dopo Ἀριστοτέλης, mentre Bernard, B. e S. emendano il testo – Bernard, comunque, non ritiene necessario parlare di emendazione – con βίος. Non siamo sicuri che [vita] sia l'emendazione giusta; in effetti, Aristotele parla di τὸ σχολαστικόν, una delle caratteristiche dell'attività contemplativa, insieme a τὸ αὐταρκές e τὸ ἄτρυπον (τὰ κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα): si potrebbe, quindi, considerare che non ci sia affatto lacuna.

Le *Etiche* di Aristotele facevano parte del *cursus studiorum* neoplatonico in quanto utili all'insegnamento delle virtù morali, mentre per quelle politiche ci si serviva della *Politica*, insieme alla *Repubblica*, alle *Leggi* e, successivamente, al *Gorgia* di Platone: cfr. WATTS 2006, p. 5. Nondimeno, l'etica aristotelica giocò un ruolo assai rilevante in Età Tardoantica, al punto che Giamblico forgiò la sua etica aritmetica pitagoreggiante proprio sulla base di essa: cfr. O'MEARA 1989, pp. 70-76. In particolare, sulla centralità del concetto di σχολή in Aristotele cfr. CARDULLO 2017, la quale suggerisce come importante antecedente Plat., *Theaet.* 172c8-e4.

<sup>163</sup> Sulla citazione pindarica di Plat., *Phaedr.* 227b10 cfr. PALUMBO 2019.

*Ma allora {, a quanto sembra,} Lisia era {in città!}*]. Si confà a un retore e a chi ricerca la bellezza fenomenica passare il tempo nell'*asty* affollata. Del resto, *qua* retore esperto, costui si occupa della [sua] materia, le vicende politiche, e, in quanto insegue l'apparente<sup>164</sup>, ricerca la lode dei più; non è possibile, dunque, [20] che questi trascorra il tempo in solitudine e tranquillità<sup>165</sup> fintanto che tale è la sua scelta [di vita]<sup>166</sup>. Proprio come, infatti, nutrimento, per così dire, dell'anima che ricerca la bellezza intellegibile sono la solitudine e la tranquillità, così di quella che bada al fenomenico la folla copiosa e i tumulti politici<sup>167</sup>. E chi vive in questo modo *χαῦνος* [vanitoso] è chiamato da Aristotele<sup>168</sup>, perché si inorgoglisce per il volgo [25] e gli strepiti<sup>169</sup>; chi, al contrario, [conduce] quell'altro stile di vita *μεγαλόψυχος* [magnanimo], in quanto disprezza siffatti elogi, e cerca, invece, il voto di uomini [21] per virtù sincero<sup>170</sup>. Del primo modo di vivere immagine è Socrate, il quale confidava nella e si vantava della testimonianza del dio<sup>171</sup>, mentre del secondo [tipo di] corruzione [è immagine] Lisia che trascorre il tempo *nella città* ed è sempre indaffarato in faccende politiche<sup>172</sup>.

[5] Ancora, bisogna dire in questo modo<sup>173</sup>. Cinque sono le facoltà conoscitive dell'anima: intelletto, pensiero discorsivo, opinione, immaginazione e

<sup>164</sup> Icasticamente, Ermia attribuisce il τὸ φαινόμενον καλὸν διώκειν sia a Fedro (cfr. Herm., *In Phaedr.* 16, 5) sia, adesso, a Lisia (Herm., *In Phaedr.* 20, 18-19).

<sup>165</sup> Sul concetto di ἡσυχία cfr. GOCER 1999, la quale ricorda, ad esempio, come Parmenide fosse stato incitato all'ἡσυχία dal pitagorico Amina, teste D. L. 9, 21, 4-9.

<sup>166</sup> προαιρέσεως. Sottintendiamo βίου con in mente Aristot., *Metaph.* 1004b24-5 (τοῦ βίου ἢ προαίρεσις).

<sup>167</sup> Πλήθων ὄχλος καὶ οἱ πολιτικοὶ θόρυβοι. La menzione di πλήθων ὄχλος non è casuale; Proclo distingue, infatti, ὄχλος da χορός e δῆμος, definendolo come una moltitudine (πλήθος) indeterminata (ἀόριστον), confusa (συγκεχυμένον), disordinata (ἀσύντακτον) e incoerente (διεσπασμένον). L'aspetto più rilevante, tuttavia, consiste nel fatto che questa moltitudine non solo presenta le suddette caratteristiche, ma, soprattutto, è capace di trasmetterle (καθελκούσης τὸν ἐρώμενον ἐπὶ τὸ ἔνυλον καὶ σκεδαστὸν καὶ <πολυμελές> εἶδος τῆς τῶν παθῶν ποικιλίας), di infonderle negli altri (τῷ ἐρωμένῳ τὴν αὐτῶν προὔτεινον ταύτην ἀλλοτριότητα), assomigliandoli a sé: cfr. Procl., *In Alc.* 1 56, 17 – 58, 8 W.

<sup>168</sup> Cfr. Aristot., *EN.* 1125a. Ermia, accogliendo il ritratto aristotelico del magnanimo e del vanitoso, fa di Socrate esempio autentico di καλοκάγαθία, in perfetta antitesi col vanitoso Lisia. Cfr. Aristot., *EN.* 1124a3-4: «Per questo motivo è difficile essere veramente magnanimi: infatti non è possibile esserlo senza καλοκάγαθία [διὰ τοῦτο χαλεπὸν τῇ ἀληθείᾳ μεγαλόψυχον εἶναι: οὐ γὰρ οἶόν τε ἄνευ καλοκάγαθίας]». L'opposizione fra Socrate/magnanimo e Lisia/vanitoso è tanto più naturale se si tiene a mente che, ancora secondo Aristot., *EN.* 1125a27-28, gli uomini vanitosi *ignorano se stessi*: «I vanitosi, invece, sono degli sciocchi che non conoscono se stessi, e sono così manifestamente» [οἱ δὲ χαῦνοι ἠλίθιοι καὶ ἑαυτοὺς ἀγνοοῦντες, καὶ ταῦτ' ἐπιφανῶς].

<sup>169</sup> L. e M. rimandano a Plat., *Ap.* 20e1-21a per l'impiego del termine θόρυβος: μὴ θορυβήσητε (20e4) e μὴ θορυβεῖτε (21a5) sono le formule con cui Socrate invita gli Ateniesi a non “fare chiasso”.

<sup>170</sup> Ermia gioca evidentemente con il gergo politico ζητεῖν ψῆφον. La splendida descrizione aristotelica del carattere dell'uomo magnanimo è contenuta in Aristot., *EN.* 1123a34-1125a17.

<sup>171</sup> ἐπεποιθεὶ καὶ ἐκυδροῦτο τῇ τοῦ θεοῦ μαρτυρίᾳ. Cfr. Themist., *Or.* 2, 27b6-8 S.-D.-N.: Σωκράτης ὁ Σωφρονίσκου [...] ἐκυδροῦτο δὲ καὶ ἐπεποιθεὶ τῇ τοῦ θεοῦ μαρτυρίᾳ. Su questo passo cfr. *supra* § 2.1.9.2.1.

<sup>172</sup> Su questa interessante esegesi di Ermia cfr. *supra* § 2.1.7.

<sup>173</sup> Sulla seguente ipostatizzazione di Socrate cfr. *supra* § 2.1.8.; KENNEDY 1983, p. 131; GRIFFIN 2014.

percezione<sup>174</sup>. Di queste, mediana è l'opinione: poiché, infatti, l'intelletto si volge sempre agli enti che davvero sono e con una sorta di tocco, per così dire<sup>175</sup>, apprende ciò che gli è dato di cogliere, mentre il pensiero discorsivo [si volge] anch'esso agli enti che possiedono sempre la stessa condizione, tranne che [lo fa] con un certo ragionamento e dimostrazione<sup>176</sup>, era, allora, necessario che anche gli enti sensibili, [10] che nascono e muoiono e ora sono in un certa condizione ora in un'altra, possedessero una certa qual facoltà capace di conoscerli<sup>177</sup>. Ed è questa l'opinione,

---

<sup>174</sup> B. e S. *ad loc.* commentano ricordando che «Hermias later (88,26 ff., etc.) adds a 'one of the soul' above intellect. The five cognitive faculties and the one of the soul are also present in Proclus and were standard Neoplatonic doctrine by Hermias' day». Aggiungiamo che τὸ ἐν τῆς ψυχῆς può essere considerato una δύναμις γνωστική soltanto *lato sensu*, nella misura in cui esso è, propriamente, il *quid* dell'anima capace dell'unione entusiastica con gli dèi – è l'uno dell'anima, ad esempio, quasi porta di accesso al divino, a permettere l'unione teurgica: cfr. ADDEY 2010; 2013; *supra* § 1.3.3.2.

<sup>175</sup> οἰοεὶ τι τι θίξει. Circa la funzione di οἰοεὶ cfr. Ps. Long., *De Subl.* 32, 3, 1-5 R.: «Perciò Aristotele e Teofrasto affermano esser questi gli addolcimenti per le metafore ardite, «per così dire», «in certo modo», «se bisogna parlare in questo modo», e «per usare un'espressione piuttosto audace» (lo scusarsi, essi affermano, rimedia alle espressioni audaci)».

<sup>176</sup> B. e S. e L. e M. rimandano ad Aristot., *Metaph.* 1072b20 ss. (1072b19-20: αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ). In questo passo Ermia parrebbe affermare che il medesimo oggetto (τὰ ὄντως ὄντα/τὰ ὡσαύτως ἔχοντα) può essere avvicinato – piuttosto che colto – in più modi: per mezzo del νοῦς ovvero della διάνοια. La differenza tra le due apprensioni sarebbe, per così dire, modale e qualitativa, dacché il νοῦς li avvicina con una sorta di tocco (θίξις) – fuor di metafora, intuitivamente –, mentre la διάνοια per mezzo del λόγος e dell'ἀπόδειξις. Ora, questa ricostruzione è diversa da una simile concettualizzazione di Siriano (cfr. *In Metaph.* 4, 24-34 K.). Secondo quest'ultimo, infatti, le essenze più semplici e intelleggibili, propriamente dette, non possono essere oggetto né di definizione né di dimostrazione (μήτε ὀρισταὶ μήτε ἀποδεικταὶ), ma sono colte unicamente tramite intuizione (ἐπιβολή), «as Aristotle often states, saying 'intellect either touched or not', as does the divine Plato: 'only grasped by the governing intellect of soul'». La citazione – libera – da Aristotele (ὁ δὲ νοῦς εἴτε ἔθιγεν ἢ οὐ) sembra solidale col riferimento ermiano al tocco (θίξις), ragion per cui, piuttosto che Aristot., *Metaph.* 1072b19-20 – come vogliono L. e M. e B. e S. –, saremmo propensi a indicare anche per Ermia lo stesso riferimento aristotelico di Siriano, vale a dire, Aristot., *Metaph.* 1051b24 (cfr. Porph., *Gau.* 6, 2, 8-9). E tuttavia, Siriano prosegue spiegando che soltanto le essenze intermedie (μέσαι οὐσίαι) possono essere oggetto di ἀπόδειξις e ὀρισμός. In sostanza, mentre in Ermia gli intelleggibili sono il comune oggetto del νοῦς e della διάνοια – pur essendo colti in maniera diversa, più o meno precisa –, in Siriano νοῦς e διάνοια non condividono lo stesso oggetto, bensì il primo coglie intuitivamente le vere essenze intelleggibili, mentre la seconda le essenze intermedie. Similmente, anche Giamblico affermava che le ιδέαι, vale a dire τὰ ὄντως ὄντα, sono colte dal νοῦς οἰοεὶ κατ'ἐπαφήν (cfr. Herm., *In Phaedr.*: οἰοεὶ τι τι θίξει), mentre τὰ γεωμετρικά sono colte dalla διάνοια, non κατ'ἐπιβολήν, bensì διὰ λόγου: cfr. Iambl., *Math.* 8, 37-43 de F. Aggiungiamo che anche Proclo sostiene che la διάνοια, nella misura in cui è intermedia tra νόησις e δόξα, ha la facoltà di conoscere τὰ μέση εἶδη: cfr. Procl., *In Tim.* 1, 248, 29 – 249, 5 D. Il problema delle facoltà conoscitive dell'anima è, comunque, assai complesso e non è sempre possibile delinearne un quadro organico: riprendendo, ad esempio, il succitato luogo del *Commento al Timeo*, Proclo riporta quale σειρά delle γνωστικαὶ δυνάμεις, nell'ordine, νόησις, λόγος, δόξα, αἴσθησις, una lista che, come si vede, è solo parzialmente solidale con l'elenco ermiano. Quindi, l'unico modo per omologare le affermazioni del *Commento* con quelle di Giamblico, Siriano e Proclo è negare la coincidenza tra τὰ ὄντως ὄντα e τὰ ὡσαύτως ἔχοντα, per cui i primi corrisponderebbero alle forme di Giamblico e i veri intelleggibili di Siriano, mentre i secondi agli enti geometrici di Giamblico, le essenze intermedie di Siriano e le forme intermedie di Proclo. Restiamo, comunque, cauti circa questa possibilità, nella misura in cui lo stesso problema – identità degli oggetti/variabilità qualitativa dell'apprensione vs diversità degli oggetti/diversità dei soggetti apprendenti – si pone già per l'analogia della linea spezzata di Platone: cfr. LONGO 2010, p. 227, n. 17; DIXSAUT 2018, p. 77 si pronuncia a favore della prima alternativa. Quanto, invece, alla distinzione tra ἐπιβολή, propria dell'intelletto, e προβολή, propria della razionalità, cfr. HELMIG 2012, pp. 291-293.

<sup>177</sup> Per la conoscenza del sensibile Ermia usa il verbo γνωρίζειν, piuttosto che νοεῖν. Vale la pena sottolineare, inoltre, il costante ricorso a quelle che definiremmo marche *incertitudinis*: οἰοεὶ τι τι θίξει, μετὰ τινοῦ λόγου καὶ ἀποδείξεως, τινὰ ἔξιν.

la quale, poiché coglie in modo irrazionale le conclusioni logiche<sup>178</sup>, afferra o meno il suo oggetto: nemmeno l'oggetto della sua attività, infatti, è sempre né nella medesima condizione. Poiché, di fatto, la facoltà dell'opinione risulta duplice, [15] di quella che coglie nel segno immagine [è] Socrate, poiché, in possesso degli oggetti [opinati], [egli ne] parla in maniera assertiva<sup>179</sup> e da un punto di vista universale: affermando *su ogni cosa, ragazzo mio, uno solo è il principio* [237b7] e, adesso, avendo affermato *a quanto sembra* [227b3] e [avendo] detto la verità riguardo all'oggetto della sua affermazione, mostra quell'opinione che coglie nel segno. Di quella che fallisce, invece, immagine è Lisia, in quanto [20] [costui] bada all'apparente e al parziale intorno al quale nasce anche l'inganno del giudizio<sup>180</sup>. Poiché, dunque<sup>181</sup>, Socrate è immagine dell'opinione, Fedro lo è dell'immaginazione, e Lisia della percezione: Lisia in quanto passa il tempo *in città* e si preoccupa delle cose apparenti, Fedro in quanto decide<sup>182</sup> di passeggiare *fuori le mura* (il sensibile, ovviamente), con il libro [25] nella mano sinistra – ossia le impressioni della percezione. Comprendiamo, dunque, da qui che l'opinione è più affine all'immaginazione che alla percezione<sup>183</sup>; infatti, [l'opinione] sia coglie dei concetti per mezzo dell'immaginazione (spesso, infatti, chi ha visto [qualcosa] e si è figurato una rappresentazione mentale [di ciò che ha visto] ha anche concepito un'opinione circa l'oggetto in questione), sia li concepisce *a priori* in assenza di percezione<sup>184</sup>. Proprio come, infatti, se non ci fosse stato Lisia, non sarebbero nati

<sup>178</sup> Per l'apprensione dell'oggetto da parte dell'opinione Ermia impiega ἐπιδράττεσθαι, mentre nel caso dell'intelletto ἐπιλαμβάνεσθαι. Τὰ συμπεράσματα è termine tecnico aristotelico: cfr. Aristot., *APr.* 30a5 *et al.* Non è da escludere *a priori* che Ermia sia stato autore di un *Commento agli Analitici primi* di Aristotele. Suo figlio Ammonio, infatti, ricorda ὁ ἡμέτερος πατήρ, assieme a Siriano e a Proclo e sulla linea di Boeto, Massimo, Porfirio e Giamblico, come un sostenitore della perfezione del sillogismo di seconda e terza figura: cfr. Ammon., *In APr.* 31, 22-25 W. Secondo ALLEN 1980, p. 110, n. 1, «Ammonius's observation [...] may mean that Hermias wrote a commentary on the *Analytics*»; cfr. *supra*. § 1.2.

<sup>179</sup> ἀποφαντικῶς. Cfr. Syr., *In Hermog.* 55, 1 Rabe; Procl., *In Tim.* 1, 21, 18; 223, 7 D. *et al.*

<sup>180</sup> Ermia pone in patente contrapposizione l'universale (καθόλου), oggetto di Socrate, e il parziale (μερικόν), oggetto di Lisia.

<sup>181</sup> B. e S. leggono *hote*, come vogliono alcuni manoscritti, anziché *hoti*, come preferiscono Couvreur, Bernard, L. e M., e traducono: «Now when Socrates is an image of opinion, Phaedrus is...». A ogni modo, anche con *hoti* ricaviamo un significato del tutto perspicuo: «Ora, poiché Socrate rappresenta la facoltà X dell'anima, Fedro non può che rappresentare la facoltà Y...».

<sup>182</sup> Sulla pregnanza in questa congiuntura del verbo προαιρεῖν, da cui προαίρεσις, cfr. *supra* § 2.1.4.

<sup>183</sup> Per completare il quadro delle relazioni di opinione e immaginazione cfr. Syr., *In Metaph.* 6, 17-18 K.: τοῦ νοῦ προσεχέστερον μὲν δόξα, πορρώτερον δὲ ἐστὶ τὸ φανταστικόν.

<sup>184</sup> ἐκ γὰρ τῆς φαντασίας καὶ λόγους λαμβάνει (πολλάκις γὰρ ἰδὼν τις καὶ φαντασιούμενος ἐδόξασε καὶ περὶ τοῦ προκειμένου), τῆς δὲ αἰσθήσεως καὶ πόρρω οὔσης προνοεῖ. Crediamo che B. e S. non abbiano colto il significato della considerazione ermiana. Non vi è, infatti, ragione di modificare la punteggiatura del testo edito, sciogliendo la parentetica e rendendo τις, anziché δόξα, il soggetto di προνοεῖ. Gli autori traducono: «[...] for it [*scil.* l'opinione] even derives concepts (*logoi*) from the imagination; for often, when one has seen [a thing], it is by also



i [30] bei discorsi di Socrate rivolti a Fedro, così, se non vi fosse la percezione, l'immaginazione non potrebbe trasmettere<sup>185</sup> concetti all'opinione<sup>186</sup>. E così [va detto], se è vero che Socrate è immagine dell'opinione.

---

calling up a mental image [of it] that one has formed an opinion [about it] – even about the thing in front of one; and one forms preconceptions (*pronoiein*) even when sense perception is remote». In realtà, Ermia sta dicendo che la δόξα arriva ai λόγοι in due modi diversi, sia per mezzo della immaginazione e, *ipso facto*, della percezione, sia autonomamente senza alcun ricorso alla percezione e, *ipso facto*, alla immaginazione. La formulazione ermiana non è, infatti, altro che una variazione di Procl., *In Tim.* 1, 293, 3-4 D., dove, appunto, l'opinione – non un generico τις – è soggetto del verbo προλαμβάνω: προείληφε [*scil.* ἡ δόξα] γὰρ αὐτῶν [*scil.* τῶν αἰσθητῶν] τοὺς λόγους (cfr. Herm., *In Phaedr.* λόγους λαμβάνει; προνοεῖ [*scil.* τοὺς λόγους]). Del resto, adottando la succitata traduzione, B. e S. si vedono costretti a segnalare in nota: «When opinion derives *logoi* from *phantasia*, they are previously in perception. But this is not to say that opinion does not have its own innate *logoi* too». È esattamente quanto Ermia ha esplicitamente espresso per mezzo dei connettori καί ... καί («sia ... sia», anziché «even ... even»), di cui il primo introduce all'acquisizione *a posteriori* dei λόγοι, mentre il secondo all'acquisizione *a priori* dei λόγοι: sui λόγοι interni all'anima cfr. Herm., *In Phaedr.* 33, 24-25; Procl., *ET.* 195, 1-2 D.; *In Alc.* 1 29, 1-3 W.; Olymp., *In Alc.* 1 10, 8-11 W.

Rileviamo, inoltre, come Ermia stia abilmente variando Aristot., *An.* 428b11-30, in cui, tra l'altro, si afferma che dei tre tipi di φαντασία – quella dei sensibili propri, degli accidentali e dei comuni – soltanto la φαντασία degli accidentali e dei comuni può incorrere in errore: «gli altri due movimenti, sia in presenza sia in assenza della sensazione [καὶ παρούσης καὶ ἀπούσης], possono essere falsi, e specialmente qualora l'oggetto sensibile sia distante [καὶ μάλιστα ὅταν πόρρω τὸ αἰσθητὸν ᾗ]». Il discorso di Ermia, invece, non tratta della φαντασία πόρρω τὸ αἰσθητὸν, bensì della δόξα αἰσθήσεως καὶ πόρρω οὔσης, in altre parole, di una conoscenza *a priori* (προνοεῖ) dei λόγοι. Del resto, nell'ambito della conoscenza *a posteriori* dei λόγοι, l'accostamento ermiano ἰδὼν τις καὶ φαντασιούμενος è precisamente un riferimento a Aristot., *An.* 3, 429a1-4: «l'immaginazione sarà un movimento risultante dalla sensazione in atto. E poiché la vista è il senso per eccellenza, l'immaginazione (φαντασία) ha preso il nome dalla luce (φάος), giacché senza la luce non è possibile vedere [οὐκ ἔστιν ἰδεῖν]». In quel καὶ di Ermia, connettivo di ἰδὼν e φαντασιούμενος, si riflette appunto l'aristotelico ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ'ἐνέργειαν. D'altronde, i Platonici accolsero tutti, per lo più, la dottrina aristotelica dell'immaginazione, integrandola solo con la postulazione di una seconda φαντασία, legata all'intelligibile come la prima lo è al sensibile. Come sottolinea SHAW 2003, pp. 70-75, la φαντασία neoplatonica, post-giamblichea, è, infatti, anche lo strumento psichico atto ad accogliere le θεῖαι φαντασίαι: cfr. Iambl., *Myst.* 3, 14, p. 132, 8-12 S.-S.-L. Infine, la facoltà sensitiva e quella immaginativa costituiscono, insieme, quella che Herm., *In Phaedr.* 108, 6-12 definisce δεύτερον ἔχνος ζῶης, vale a dire, la parte più alta dell'anima irrazionale, secondo la recente ricostruzione di FINAMORE 2017b.

<sup>185</sup> Οὐκ ἂν παρέπεμπε. Il verbo παραπέμπω (B. e S.: *provide with*; DILLON – O'MEARA 2006: *convey to*) sembra essere il termine tecnico per designare il passaggio di un oggetto da una facoltà conoscitiva dell'anima a un'altra. Siriano lo riferisce, infatti, a τὰ εἶδη, che, per mezzo della percezione, arrivano a noi e alla nostra immaginazione: cfr. Syr., *In Metaph.* 8-12 K.

<sup>186</sup> Siriano sosteneva che, secondo Platone, l'immaginazione fosse il luogo dei corpi matematici (τοῖς μαθηματικοῖς σώμασι τὴν φαντασίαν ἡμῶν τόπον ποιεῖν), così come la materia lo è delle forme immanenti, con la differenza che, però, l'immaginazione possiede i suoi oggetti in maniera compiuta, al contrario della materia. La dottrina dei luoghi è esposta anche da Ermia, nel libro II del *Commento*, in cui, commentando Plat., *Phaedr.* 247c8-d1 (τοῦτον ἔχει τὸν τόπον [*scil.* il vero essere]), egli afferma che la materia è il luogo delle forme immanenti, proprio come Siriano, mentre l'immaginazione è il luogo dei φαντάσματα: ora, considerato che, nel contesto della dottrina dei luoghi, Siriano afferma che l'immaginazione è il luogo dei corpi matematici, è possibile congetturare che la categoria φαντάσματα, in Ermia, includa quantomeno anche i corpi matematici di Siriano: cfr. Herm., *In Phaedr.* 158, 4-9. A ogni modo, Siriano prosegue affermando che altro è il luogo dei λόγοι immateriali: cfr. Syr., *In Metaph.* 186, 16-28 K.; Procl., *In Eucl.* 55, 6-23 F. Questi ultimi, infatti, qualora – come ci sembra probabile – siano da identificare con i λόγοι οὐσιώδεις e ἀμερεῖς di Syr., *In Metaph.* 91, 11 – 92, 10 K., appartengono alla διάνοια, mentre gli oggetti dell'immaginazione (τὰ φανταστά) sono loro *by-products* (παρυφίσταται). Nel luogo del *Commento* succitato, Ermia afferma che la διάνοια è il luogo dei διανοήματα e in *In Phaedr.* 178, 30 – 179, 17 associa alla διάνοια i λόγοι συμφυεῖς e τὰ οὐσιώδη τὰ καθόλου: se la congettura circa la relazione μαθηματικὰ σώματα/φαντάσματα è corretta, possiamo ugualmente inferire che la categoria διανοήματα, in Ermia, includa anche i λόγοι di Siriano: insomma, in Ermia avremmo l'indicazione delle macrocategorie (φαντάσματα, διανοήματα), mentre in Siriano i membri particolari (μαθηματικὰ σώματα, λόγοι οὐσιώδεις e ἀμερεῖς). Circa, poi, il rapporto tra immaginazione e geometria, ebbene, quest'ultima ambirebbe a contemplare (βούλεσθαι θεωρεῖν) i λόγοι immateriali, ma, per la sua debolezza (ἀσθενούσαν; δι'ἀσθένειαν νοήσεως), deve abbassarsi a

[22] Se, invece, [lo fosse] Lisia, certo [lo sarebbe] di quella sbagliata<sup>187</sup>, Fedro lo sarebbe del pensiero discorsivo e Socrate dell'intelletto<sup>188</sup>; quello [*scil.* Fedro] in quanto inferisce l'oggetto della ricerca sulla base del libro e in quanto va a passeggiare *fuori le mura* [ἔξω] (l'inganno circa le realtà oggetto di percezione), poiché il linguaggio allude alla natura discorsiva [ἡ διέξοδος] del sillogismo e [5] al carattere sequenziale dei suoi elementi<sup>189</sup>. L'altro, invece, [*scil.* Socrate] a prescindere dal luogo in cui si trovi, sia esso esterno o interno alla dimensione sensibile, nondimeno si volge a se stesso.

La ragione, dunque, attribuisce all'intelletto un triplice moto, uno circolare, uno a spirale e uno in linea retta. Circolare, allorché [esso] si volge [10] a sé da sé e sfiora appena<sup>190</sup> le situazioni attuali<sup>191</sup>, come un cerchio piano: come, infatti, quest'ultimo non toccherà [la superficie] in più di un sol punto centrale<sup>192</sup>, così l'intelletto,

---

considerare la loro “versione” ἐν τῷ φανταστῷ, da Procl., *In Eucl.* 121, 2-7 F. paragonato a uno specchio piano (ἐπίπεδον κάτοπτρον): così anche Philop., *In De an.* 15, 58, 11-12 H. – ma sulla funzione propedeutica della geometria cfr. già Clem., *Str.* 6, 10, 80, 2, 4 – 3, 1 S.-F.-T. Sull'importanza in Proclo della φαντασία per la comprensione della geometria cfr. CHITCHALINE 1994; HELMIG 2012, pp. 295-299. Infine, Siriano pare identificare la φαντασία con l'intelletto passivo di Aristot., *An.* 3, 430a24: cfr. Syr., *In Metaph.* 110, 33 K. Più difficile cogliere in proposito l'opinione di Proclo. Da un lato, infatti (cfr. Procl., *In Eucl.* 52, 3-10 F.), egli afferma che qualcuno (τις) ha chiamato l'immaginazione intelletto passivo, ma, a suo parere (ἀλλ'οἶμαι), si tratta semplicemente di un modo per significare la sua posizione intermedia τῶν τε πρωτίστων γνώσεων καὶ τῶν ἐσχάτων; dall'altro, tuttavia (cfr. Procl., *In Tim.* 3, 158, 7-10 D.), egli ritiene che i sostenitori di questa tesi l'abbiano formulata οὐ κακῶς: cfr. anche Procl., *In Rep.* 2, 52, 4-11 K. e CHITCHALINE 1994, p. 61. In ogni caso, l'immaginazione ha a che fare con una conoscenza di tipo discorsivo, essendole preclusa l'intellezione delle realtà superiori. È probabilmente questo il motivo per cui Olimpiodoro dirà che l'ἐνθουσιασμός è ἀφαντασίαστος: cfr. Olymp., *In Alc.* 1 8, 13-14 W.

<sup>187</sup> τῆς διημαρτημένης. Cfr. Olymp., *In Gorg.* 8, 3-6 W.: ἀναλογεῖ [...] ὁ δὲ Γοργίας τῷ διεστραμμένῳ.

<sup>188</sup> Cfr. Procl., *In Alc.* 1 43, 7-9 W.: Σωκράτης μὲν γὰρ [...] τῷ νῷ τῆς ψυχῆς ἀνάλογον ἴδρυσεν ἑαυτόν.

<sup>189</sup> Cfr. Iambl., *Protr.* 5, 35, 21-21 P.: ταῖς διεξόδοις τοῦ νοῦ ζῆν μελετητέον. Cfr. Syn., *Dion.* 8, 14-16 T.: ἐπιστήμη δὲ νοῦ διέξοδος· κᾶτα εἰς λόγον ἦλθεν ἄλλον ἀπ' ἄλλου, δι' ὧν καὶ προῆλθε.

<sup>190</sup> ἀκροθιγῶς ἐπιδράττεσθαι. Nessuno Platonico usa questo avverbio, che è impiegato, piuttosto, da autori cristiani (da Origine a Eusebio, da Teodoro Studita e Anna Comnena, da Atanasio a Cirillo); in Michele Psello è diffusissimo il sintagma ἀκροθιγῶς ἄπτεσθαι ο ἐφάπτεσθαι e, in effetti, nella successiva proposizione ermiana il “toccare” è espresso appunto col verbo ἄπτεσθαι. Nel suo *Lessico*, Esichio spiega che l'avverbio indica il toccare qualcosa con la punta di un dito: cfr. Hesych., *Lex.* s.v. ἀκροθιγῶς. Il verbo ἐπιδράττεσθαι, invece, è lo stesso impiegato da Ermia per indicare che Socrate, salutando Fedro, lo “afferra” per prendersene cura (cfr. Herm., *In Phaedr.* 16, 1-2) e che l'opinione “coglie” in questo modo i suoi oggetti (cfr. Herm., *In Phaedr.* 21, 12).

<sup>191</sup> Abbiamo tradotto in questo modo ὑποκείμενα perché tale è il significato del sintagma τὰ ὑποκείμενα πράγματα in Polibio (11, 28, 2; 29, 1; 15, 8, 11 *et al.*); poco dopo, infatti, Ermia parlerà di τὰ πολιτικὰ πράγματα.

<sup>192</sup> La frase è ostica e B. e S., per darle un senso più precipuo, optano per la variante ἐπιπέδου, invece di ἐπίπεδος con Couvreur, L. e M., intendendo «as a circle does a plane». In realtà, tale oscurità è dovuta alla volontà di Ermia di adattare una nota teoria di geometria euclidea alla circostanza per cui l'intelletto non si occupa primariamente di questioni politiche contingenti. La teoria euclidea vuole che il cerchio piano non abbia più di un solo centro; anche se, infatti, è possibile tracciare infiniti punti all'interno del cerchio, tuttavia, soltanto uno possiede davvero la potenza del centro. La teoria è esposta chiaramente da Proclo, la cui formulazione è riecheggiata nel testo di Ermia. Cfr. Procl., *In Eucl.* 152, 10-16 F.: ἐπειδὴ δὲ τὸ κέντρον ἐν τῷ κύκλῳ πάντως ἓν ἐστὶ σημεῖον – πλείω γὰρ ἐνὸς οὐκ ἔστι κέντρα – διὰ τοῦτο προσέθηκε τὸ ἀφ' ἐνὸς σημείου τὰς πρὸς τὸν ὄρον τοῦ κύκλου προσπιπτούσας ἴσας εἶναι γραμμιάς. Ἄπειρα μὲν γὰρ ἐντὸς αὐτοῦ σημεία, τῶν δὲ ἀπειρῶν ἐν μόνον τὴν τοῦ κέντρου δύναμιν ἔχει (Herm., *In Phaedr.* 22, 11-12: ὡς γὰρ ἐκεῖνος κατὰ πλείονα ἢ ἓν σημεῖον οὐκ ἂν ἄσεται κ.τ.λ.). Dunque, come nel caso del cerchio piano, allo stesso modo anche l'intelletto ha un solo vero centro.

Infine, che il moto circolare sia la κίνησις propria dell'intelletto rimonta a Plat., *Tim.* 34a1-7.

volgendosi a sé, non spenderà il tempo in faccende politiche. A spirale, invece, allorché si lascia andare al pensiero discorsivo e lo solleva alla condizione vera, come Socrate fa con Fedro: [15] quando, infatti, [Fedro] inizia a muoversi in direzione giusta, in breve tempo si volge a sé<sup>193</sup>. In linea retta, poi, allorché avvicina sempre l'opinione, ma non occupandosi [più direttamente] di essa, bensì dei suoi oggetti, proprio come qui Socrate parla di Lisia, mettendone in discussione le affermazioni e le illogiche conclusioni<sup>194</sup> al cospetto del pensiero discorsivo, come qui al cospetto di Fedro, affinché il pensiero discorsivo si serva delle premesse immediate che l'intelletto [20] contempla, confrontandole alla conclusione logica dell'opinione, e conosca se ha opinato bene ovvero si è ingannato<sup>195</sup>.

ς' *Certamente, o Socrate* {, *ciò che ascolterai si addice proprio a te, perché il discorso su cui ci siamo intrattenuti, non so in quale modo, era sull'Eros* [227c3-5]}227c

Socrate, infatti, concedeva di conoscere queste tre scienze: l'erotica, come anche afferma nel *Simposio* in lode di Diotima («fu lei che *istruì* anche me [25] *nelle cose d'amore*»<sup>196</sup>), la maieutica, come [afferma] nel *Teeteto* («*il dio* mi ordinò di *far nascere come una levatrice*»<sup>197</sup>), la dialettica, come [afferma] nel *Cratilo* («io,

<sup>193</sup> In altre parole, Fedro passerà da un moto in linea retta (εὐθυφορούμενος) a uno circolare (πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφεται). Cfr. Syr., *In Metaph.* 34, 33-35 K., secondo cui i Pitagorici ritenevano il corpo che si muove circolarmente (τὸ κυκλοφορούμενον σῶμα) superiore (τιμιώτερος) a quello che si muove in linea retta (τοῦ εὐθυφορούμενου). Una netta distinzione tra gli oggetti che si muovono in linea retta e quelli che si muovono in moto circolare è posta ugualmente anche da Procl., *In Parm.* 1163, 21-26 C.

<sup>194</sup> ἀσυλλόγιστα συμπεράσματα. Ermia presenta Lisia con dei caratteri molto simili a quelli con cui Sinesio anatemiizza i suoi detrattori, monaci o filosofi, ignoranti e boriosi, sempre pronti a propinare i sillogismi più inconcludenti (τὰ ἀσυλλόγιστοι συλλογισμοί): cfr. Syr., *Ep.* 154, 18-24 H.

<sup>195</sup> Il passo è ricco di riferimenti alla logica di Aristotele; com'è ormai noto (cfr. HADOT 1987b), infatti, lo studio di Aristotele e, soprattutto, della *Isagoge* di Porfirio e della logica rappresentava il primo passo da compiere per ogni studente di filosofia platonica. Per ἀσυλλόγιστος cfr. Aristot., *APo.* 91b23, per ἄμεσος cfr. Aristot., *APr.* 68b30, *APo.* 72b19, per πρότασις (“proposizione” ovvero “premessa” di un sillogismo) cfr. Aristot., *APr.* 24a16 (proposizione), *APr.* 42a32, *EN.* 1143b3 (premessa), per συμπεράσμα cfr. Aristot., *APr.* 30a5. Insomma, l'impostazione neoplatonica di approccio a Platone per mezzo di Aristotele, oramai affermata al tempo di Ermia, è davvero lontana dallo spirito di certo Medioplatonismo, come quello di Attico e del suo *Contro coloro che intendono interpretare Platone per mezzo di Aristotele*.

Quanto al sintagma κινεῖν τοὺς λόγους («mettendone in discussione le affermazioni»), si tratta di un'allusione al lessico giuridico (cfr. *Cod. Iust.* 1, 33, 5; 4, 20, 13 *et al.*, in cui “intentare causa” è κινεῖν δίκην), così come in Antifonte (1, 3, 8) si legge ἐπὶ μαρτύρων (“in presenza di testimoni”) e in Isocrate (*Dic.* 1) ἐπὶ τοῦ δικαστηρίου (“dinanzi al tribunale”), formule qui riflesse in ἐπὶ τοῦ Φαίδρου («al cospetto di Fedro»).

In maniera simile, ma non coincidente, al discorso di Ermia, Proclo spiega che la ἐπιστροφή conosce τριττὰ εἶδη: dal basso verso l'alto, ἐπιστροφή πρὸς τὸ χεῖρον, πρὸς ἑαυτό, πρὸς τὸ κρεῖττον (cfr. Procl., *In Alc.* 1 20, 1 – 21, 7 W.). La triade procliana riapparirà nel *Commento al Fedone* di Olimpiodoro: cfr. GIARDINA 2014, pp. 504-505.

<sup>196</sup> Plat., *Symp.* 201d5.

<sup>197</sup> Plat., *Theaet.* 150c7-8.

infatti, dice, non so nulla eccetto rendere e accogliere ragione»<sup>198</sup>). Con queste tre scienze soccorre i giovani<sup>199</sup>.

[23] ζ' {...non so in quale modo, era sull'Eros. Lisia ha scritto di un bel giovane, il quale viene tentato, ma non da un amante. E proprio questo argomento lo ha trattato ingegnosamente: dice che si deve essere compiacenti con chi non è innamorato, piuttosto che con chi è innamorato [227c4-8]}

Non so in quale modo, era sull'Eros<sup>200</sup>. Se consideriamo che Lisia aveva scritto che bisogna concedersi a chi non è innamorato, allora, da questo punto di vista, [il discorso] non è su Eros; in tanto che, invece, [il discorso] era stato scritto [per conquistare] con un artificioso sotterfugio [Fedro] e [in tanto che] verteva interamente su chi è amato, [allora esso è] su Eros. [5] Oppure, [egli dice] «non so come» perché l'amore che è rivolto alla bellezza fenomenica non è propriamente

---

<sup>198</sup> Come segnalato dagli editori, non v'è traccia in *Cratilo* di una simile affermazione. Couvreur propone Plat., *Theaet.* 161b: «prendere un argomento proveniente da un'altra persona sapiente e accoglierlo in modo adeguato» (161b4-5). Bernard propone Plat., *Prot.* 336c: «ma quanto alla capacità di discutere e all'arte di chiedere e rendere conto delle proprie tesi [λόγον τε δοῦναι καὶ δέξασθαι], mi stupirei se cedesse a qualcuno fra gli uomini. Se dunque anche Protagora riconosce di essergli inferiore nel discutere, tanto basta a Socrate» (336c1-5: le traduzioni del *Protagora* appartengono a CAPRA 2004). In realtà, per quanto la citazione di Ermia non provenga *verbatim* dal *Cratilo*, è certo che l'Alessandrino avesse in mente *Crat.* 390c10-11: Τὸν δὲ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν; Sulla relativa esegesi di Proclo nel suo *Commento al Cratilo* cfr. VAN DEN BERG 2008, pp. 156-160. Dobbiamo queste osservazioni alla preziosa lettura di L. Palumbo.

<sup>199</sup> Una discussione approfondita sulle tre scienze socratiche si legge in Procl., *In Alc. I* 27, 13 – 30, 4 W., che si apre, in modo simile al *Commento* di Ermia, con le parole Τριττῶν τοῖνυν οὐσῶν τούτων ἐπιστημῶν ἃς ὁ Σωκράτης ἑαυτῷ φαίνεται μαρτυρῶν, τῆς διαλεκτικῆς, τῆς μαϊευτικῆς, τῆς ἐρωτικῆς. Mentre Ermia indica un dialogo per ciascuna scienza (*Simposio*, *Teeteto* e *Cratilo*), Proclo menziona solamente il *Teeteto*, in relazione, ovviamente, alla scienza maieutica. Contrariamente a Ermia, poi, Proclo è attento a specificare che, delle tre scienze, nell'*Alcibiade I* a prevalere è la scienza erotica (ἐν ἅπαντι τῷ συγγράμματι κρατεῖ τὰ τῆς ἐρωτικῆς ἐπιστήμης ἔργα). È possibile che Ermia non introduca la questione giacché uno degli σκοποὶ del *Fedro* era esattamente περὶ ἔρωτος, ragion per cui sottolineare eccessivamente il ruolo della ἐρωτικὴ avrebbe potuto esporre il fianco a critiche da parte dei sostenitori di questo σκοπός, piuttosto che corroborare lo σκοπός giambliceo accolto da Ermia, περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ. Ermia, del resto, ha ben presente il ruolo dell'*Alcibiade I* in questa congiunzione, come dimostra la sua esegesi di Plat., *Phaedr.* 257a7-8 (τὴν ἐρωτικὴν μοι τέχνην), contenuta nel libro III del *Commento*: «“What is the nature of this “art of love”? It is what he himself has demonstrated in the *Alcibiades*, where he teaches that one must first seek out the worthy object of love [ὁ ἀξιώρατος] and discern whom one should love (for one should not love everyone, but only the large-minded [μεγαλόγρων], who despises secondary things); then, after deciding to love, not even to speak to him until the critical moment comes when he is ready to listen to philosophical discourses; and then, when he is ready to listen, take him in hand and teach him the principles of love, and so generate in him a reciprocal love [ἀντίεως]» (Herm., *In Phaedr.* 217, 6-13: trad. DILLON 1994, p. 388).

Sulla maieutica socratica cfr. SEDLEY 2004, il quale ne propone una lettura originale che ci piace ricordare: Socrate sarebbe l'ostetrico del Platonismo, nella misura in cui il suo preliminare e aporetico interrogare, così come riflesso soprattutto nei dialoghi platonici cosiddetti “giovanili”, sarebbe premessa per il successivo disvelamento, sempre passibile di miglioramento e di ulteriori precisazioni, della Verità da parte di Platone e dei Platonicisti di tutti i tempi.

<sup>200</sup> Cfr. B. e S. *ad loc.*: «the phrase (*ouk oida hontina tropon*), which is idiomatic, would normally be translated something like ‘in some sense’, but in what follows Hermias obviously gives *ouk oida* (‘I don't know’) its full literal value».

amore. Il [termine] *il quale viene tentato* deve essere inteso al passivo per “essere tentato da qualcuno”, cioè, “essere preso in giro” ed “essere assalito”. La [formula], invece, *ha trattato ingegnosamente* [κεκόμψευται] [è giustificata] dal fatto che tutte le cose materiali [sono] ingegnose [κομψά] e ingannevoli.

[10] Quanto viene detto del discorso, lo si deve attribuire a quello stesso tipo di amore che del discorso è l’oggetto, che questo sia sublime e anagogico<sup>201</sup> o anche di altro tipo. Insita per natura, infatti, è nell’anima tale passione, la quale ha segrete le cause del modo in cui trascina, del modo in cui stimola la parte desiderante<sup>202</sup>. Lo mostra anche Pindaro, quando dice:

*Segrete in mano a saggia Persuasione*

[15] *sono le chiavi dei sacri amori,*

[...] *e fra gli dèi come fra gli uomini*<sup>203</sup>

comprendendo con queste parole sia l’amore divino sia quello vile.

{*Certamente, o Socrate, ciò che ascolterai*} *Si addice proprio a te* {, *perché il discorso su cui ci siamo intrattenuti, non so in quale modo, era sull’Eros*}] In questa circostanza particolare, l’ascolto di tale discorso si addice a Socrate in virtù della sua natura erotica, ma, più in generale, [gli si addice] qualsiasi altro ascolto concernente la parola: [20] nutrimento, infatti, dell’anima sono i discorsi<sup>204</sup>. Come, certo, è compito del medico passare al vaglio gli alimenti per valutare quali siano nocivi e quali buoni, allo stesso modo [è] anche [compito] di Socrate, medico delle anime, ascoltare i discorsi [per valutare] quali [siano] veri, quali ingannevoli, quali capaci di sollevare l’anima, quali capaci di trascinarla in basso. Perché? Non è forse vero che anche noi riconosciamo i [discorsi] buoni da noi stessi, dal momento che anche gli animali irrazionali riconoscono [25] da sé non soltanto quali pascoli siano nocivi e quali buoni, ma anche quali cose siano utili per una determinata affezione,

---

<sup>201</sup> ὑψηλὸν τε καὶ ἀναγωγόν. Dunque, ὑψηλοί sono anche la λέξις e la θεωρία, così come, del resto, anche il λόγος può rivelarsi ὑψηλός, nonché ἀναγωγός, ovvero καταγωγός.

<sup>202</sup> Accettiamo la punteggiatura di B. e S., i quali pongono una virgola, anziché un punto in alto, tra ἐφέλκεται e πῶς («trascina, del mondo in cui»). Seguendo la punteggiatura di Couvreur, L. e M. bisognerebbe tradurre: «[...] trascina; in che modo stimoli la parte desiderante, lo mostra anche Pindaro quando dice etc.». Come si vede, la traduzione sarebbe accettabile, se non fosse che i versi di Pindaro, citati appena dopo, spiegano che, per l’appunto, è oscura la maniera in cui tale passione stimoli e trascini.

<sup>203</sup> Pind., *Pyth.* 9, 38-40 (trad. FERRARI 2016).

<sup>204</sup> B. e S. rimandano a Plat., *Prot.* 313c5, dove si parla appunto del nutrimento dell’anima: la differenza, però, è che nel *Protagora* nutrimento dell’anima sono le “nozioni” (μαθήματα).

una determinata disposizione e in un determinato momento?<sup>205</sup> Piuttosto, nel loro caso, non vi è alcuna scelta derivante da ragionamento<sup>206</sup>, sì, soltanto un impulso naturale, il quale, indipendente da qualsiasi forma di ragionamento, bada all'utile per gli animali<sup>207</sup>, mentre, nel nostro caso, [vi sono] valutazione raziocinante e scelta discriminante<sup>208</sup>: e dove [avviene] una scelta discriminante, lì [nasce] anche [la possibilità del]l'inganno e dell'errore circa l'utile<sup>209</sup>. [24] Chi, allora, era nelle condizioni di riportare sulla retta via coloro che erano stati ingannati (non, certo, gli ingannati stessi)<sup>210</sup>, se non coloro che si trovano nella giusta condizione e hanno scienza di tali cose? Stante una densità così grande<sup>211</sup>, come potevano unirsi intelletto a intelletto e discorso interiore a discorso interiore<sup>212</sup>? Per questo [ci] è

<sup>205</sup> Cfr. Iambl., *Protr.* 36, 11-13 P. per un elogio alla precisione e forza dell'impulso animale.

<sup>206</sup> Κρίσις λόγου οὐκ ἔστι. Cfr. Aristot., *An.* 3, 433a13: οὐ νόησις οὐδὲ λογισμός.

<sup>207</sup> Una resa più libera potrebbe restituire il testo in questo modo: «dirige verso [οικονομοῦσα] ciò che è utile a preservare l'organismo dell'essere vivente». Ermia sta certamente alludendo, infatti, al primo "livello" della οικείωσις stoica, intesa quale preservazione e cura di tutto ciò che garantisce la sopravvivenza dell'essere vivente.

<sup>208</sup> Sul significato di κρίσις cfr. EBERT 1983, pp. 185-186: «Κρίνειν, however, is the term used in those cases which leave room for judicial discretion, either because there is no formally established evidence at hand or because the law provides that in such and such a case the decision is up to the judge anyway». In effetti, il soggetto umano, contrariamente all'essere irrazionale, non possiede una prova irrefutabile a facilitare il suo giudizio, di modo che la scelta tra una pluralità di oggetti è interamente lasciata alla *judicial discretion*. L'intera riflessione di Ermia rimanda evidentemente ad Aristot. *An.* 3, in cui, però, più precisamente, lo Stagirita oppone la φαντασία λογιστική/βουλευτική, propria degli uomini, alla φαντασία αἰσθητική, della quale partecipano anche gli altri animali: cfr. Aristot., *An.* 3, 434a6-8. E, tuttavia, come ricorda WATSON 1988, p. 26, l'immaginazione per lo Stagirita «is κριτικόν, connected with judgement», pur essendo ben distinta da esso. Sulla necessità per l'uomo del razioicinio cfr. Iambl., *Protr.* 41, 7-11 P. Per la αἴσθησις e la ὁρμή quale ιδιότης animale cfr. Porph., *Gau.* 1, 1, 5-6.

<sup>209</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 31, 204, 13-16 K., secondo cui i Pitagorici esortavano «a compiere il proprio dovere soprattutto guardando a quanto è nobile e onesto, e in secondo luogo comodo e utile; il che richiede una non comune facoltà di giudizio» [πρὸς τὸ καλὸν τε καὶ εὐσχημον βλέποντας πράττειν ὃ ἂν ἢ πρακτέον, δεύτερον δὲ πρὸς τὸ συμφέρον τε καὶ ὠφέλιμον, δεῖσθαι τε ταῦτα κρίσεως οὐ τῆς τυχούσης].

<sup>210</sup> Cfr. Procl., *In Rep.* 1, 36, 10 – 37, 1 K., in cui si discute l'impossibilità per un dio di ingannare: ἀληθευτικὸν τὸ θεῖον, οὔτε διὰ τὸ ἀπατᾶσθαι ἀπατῶν οὔτε δι' αὐτὸ τὸ ἀπατᾶν.

<sup>211</sup> τόσης οὔσης παχύτητος. Cfr. Syr., *In Metaph.* 25, 34-35 K., il quale parla di un «order which is more dense» (ἡ παχύτερα σύνταξις).

<sup>212</sup> λόγος λόγῳ ἐνδιάθετος ἐνδιαθέτω. Per limitarsi alla letteratura neoplatonica cfr. Plot., *Enn.* 4, 3 [27], 18 H.-S.; Porph., *Abst.* 3, 2, 1 – 3, 5 N.; *In Categ.* 4, 1, 64, 19 Busse; *Ad Od.* 5, 182, 21 S.; *Chr.* fr. 86, 4 von Harnack; Iambl., *Vit. Pit.* 32, 218, 23-26 K.; Syr., *In Hermog.* 74, 1; 83, 15 R. La definizione di λόγος ἐνδιάθετος e λόγος προφορικός si legge anche, e con notevole chiarezza, nei *Prolegomeni al commento al Περὶ στάσεων* di Sopatro. Il discorso interiore è διάνοια ἀνθρώπου ἐν τῷ διαλογίζεσθαι, τί λέγειν ἢ πράττειν δεῖ, vale a dire, il pensiero umano interiore, che si domanda cosa dire e cosa fare. Sopatro, poi, chiarisce che della sua definizione διάνοια rappresenta il γένος comune, in quanto anche τὸ θεῖον καὶ οἱ ἄγγελοι διανοοῦνται καὶ τὰ ἄλλα ζῷα; né c'è da meravigliarsi che esista qualcosa come il λόγος ἐνδιάθετος, dacché anche chi viene privato della lingua oppure viene impedito da qualche malattia è, nondimeno, un essere λογικός. Del resto, domanda Sopatro, non erano forse λογικοί Pitagora e i suoi discepoli, che pure praticavano il silenzio? La definizione di λόγος προφορικός è, invece, la seguente: δῆλως ἀνθρώπου διανοίας διὰ φωνῆς. Anche in questo caso, Sopatro precisa che δῆλως rappresenta il comun denominatore (κοινὸν πρὸς ἅπαντας), ἀνθρώπου una particolare declinazione del concetto, mentre διὰ φωνῆς è in opposizione a ἐνδιάθετος; cfr. Sopatr., *Proll.* 14, 184, 1 – 185, 9 Rabe. È possibile che il Sopatro autore dei *Prolegomeni* fosse un retore, professore ad Atene nella seconda metà del IV secolo d. C., legato a circoli platonici, e non è da escludere che fosse il nipote omonimo di Sopatro di Apamea, discepolo di Giamblico, consigliere di Costantino, poi, però, condannato a morte da quest'ultimo. L'opera di Sopatro è, senz'altro, un

stato dato il discorso espresso per mezzo di parole; in questo senso [5] l'ascolto dei presenti discorsi si confà a Socrate.

η' *Che generoso!* {*Avesse scritto che bisogna essere compiacenti più con un povero che con un ricco, e più con un vecchio che con un giovane e tutte le altre cose che vanno bene a me e alla maggior parte di noi!* [227c9-d1]}227c

Poiché era paradossale la tesi per cui bisogna concedersi a chi non ama piuttosto che a chi ama (di cosa ha, infatti, bisogno chi non è innamorato perché lo si compiacchia?), per questo Socrate dice: «se vuole proprio discutere tesi paradossali e, insieme, di comune utilità, [10] scriva che *bisogna* essere compiacenti *con un povero più che con un ricco*. Anche questo, infatti, è paradossale: perché si crede [comunemente] che si debba compiacere i ricchi *più* che i poveri. Ancora, poiché di gran lunga meno piacevole di chi è giovane è la persona anziana, bisognava, allora, sostenere il paradosso per cui si deve essere compiacenti *con un vecchio più che con un giovane*, vale a dire, quante cose [15] capitano *a me*, Socrate. E, infatti, io sono povero e vecchio: così, la [sua] tesi paradossale sarebbe stata molto più utile, se avesse fatto volgere i giovani a me che sono sia povero che vecchio. Alla luce di ciò, poiché i ricchi sono più superbi dei poveri e i giovani dei vecchi, qualora scrivesse [che non bisogna] compiacere né i ricchi né i giovani, che pure [20] sono i più superbi, ma piuttosto i poveri e i vecchi, che sono pure i più moderati, di più gioverebbe alla città e ai giovani».

*Avesse [scritto]* Socrate dice ciò con tono faceto, come se queste tesi fossero parimenti paradossali. In realtà, non sembra che queste affermazioni siano dello stesso tenore della tesi [25] di Lisia: quest'ultimo, infatti, dice di compiacere chi non è innamorato in quanto [questi], a suo dire, non è affetto da passioni ed [è] temperante, e di non compiacere chi è innamorato in quanto [questi] è travolto dalle

---

esempio di approccio filosofico – platonico – ai trattati retorici in voga nelle scuole tardoantiche. Secondo Kennedy, la funzione dei *Prolegomeni* era precisamente quella di favorire l'integrazione della retorica ermogeniana all'interno del sistema platonico: cfr. KENNEDY 1983, 108. A ogni modo, non bisogna credere che la dottrina dei λόγοι fosse appannaggio dei filosofi. Essa, infatti, è ampiamente attestata nell'esegesi biblica di Cirillo di Alessandria, di cui ci limitiamo a citare *Ps.* 69, 801, 12-25 PG: a commento del celeberrimo versetto εἶπεν ἄφρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ “Οὐκ ἔστιν θεός” (*Ps.* 13, 1, 2; 52, 2, 1), Cirillo, interrogandosi sul significato di εἶπεν ἐν καρδίᾳ, spiega che esso fa riferimento al λόγος ἐνδιάθετος, non certo al λόγος προφορικός, sicché, dal momento che la Scrittura intende mostrare la δόξα ἐν τῇ ψυχῇ del perplesso, εἰπεῖν ἐν καρδίᾳ va considerato sinonimo di λογίζεσθαι.

passioni ed è preso da follia; ciò che è implicato<sup>213</sup> da[llle tesi di] Socrate non è lo stesso, ma è completamente diverso. Compiacere, infatti, il ricco oppure il giovane, il che gli pare opinione comune, è assolutamente sbagliato, in quanto l'uno [30] ha potere, l'altro un desiderio irrefrenabile; e chi compiace costoro non fa altro che affidare loro completamente le redini, cosicché è meglio compiacere, piuttosto, il povero e il vecchio. Oppure, riguardo a[lla scelta socratica di] tali [tesi paradossali], bisogna dire che le regole della dialettica impongono che gli interlocutori sostengano energicamente le proprie tesi a partire dalle stesse opinioni – o a partire dalle opinioni dei sapienti o [35] da quelle dei più – se veramente hanno intenzione di [25] produrre discorsi non per litigare ma per esercitarsi. Poiché, allora, il discorso di Lisia sembra contrario a quanto si crede comunemente, anche Socrate pone degli argomenti che sembrano ugualmente contrari all'opinione dei più: l'opinione dei più, come lì [era] il compiacere chi è innamorato, qui è il compiacere il ricco e [5] il giovane, sicché Socrate, ponendosi contro l'opinione comune e mirando al preferibile, non all'utile, propone queste tesi.

Oppure anche in questo modo. Il cuore del discorso è tutto incentrato sulla nozione di compiacere:

*Gratitudine genera gratitudine, sempre*<sup>214</sup>

e il proverbio dice identici *compiacere gli ingrati* e [10] *profumare il cadavere*<sup>215</sup>. Poiché, allora, il povero che viene compiaciuto mai potrebbe compiacere a sua volta (non può, infatti, anche se spesso vorrebbe [farlo]), e il vecchio allo stesso modo (non vuole, infatti, anche se spesso potrebbe [farlo]), così, proprio come in Lisia è un'azione zoppa il compiacere, nella misura in cui non è diretta a chi è innamorato, bensì a chi non lo è – ovviamente, perché non v'è possibilità di essere ripagati –, allo stesso modo [15] anche nel caso di Socrate il compiacere è del tutto inutile, se, certo, esso è diretto a un povero o a un vecchio, l'uno non essendo in grado di restituire il favore, l'altro non avendo intenzione di farlo. Ma perché il vecchio non vuole ricambiare il favore? Senza dubbio perché non è focoso e nel fiore dell'età;

<sup>213</sup> τὸ ... ἐπαγόμενον. Cfr. Syr., *In Hermog.* 36, 3 (Περὶ ἰδεῶν); 56, 3; 61, 7; 61, 13; 70, 14; 94, 18 R. (Περὶ στάσεων).

<sup>214</sup> Sofocl., *Ai.* 522 (trad. PATTONI 2004).

<sup>215</sup> Cfr. *Paroem.* 4, 68a1; *Sent. Pyth.* 6, 1-2.



poiché, infatti, la disposizione amorosa ha principio dal calore innato, verosimilmente, [20] venuto meno quello, anche la disposizione [amorosa] del vecchio perde di ampiezza e, limitandosi a esso soltanto, lo rende amante soltanto di sé e attaccato alla vita. Non senza ragione, infatti, il Taltibio di Euripide dice:

*io sono vecchio, ma preferirei  
morire*<sup>216</sup>.

[25] Il *ma*, infatti, avendo valore oppositivo, lascia capire che Taltibio ha in gran pregio la vita, proprio quanto un vecchio, amante soltanto di sé, perché un giovane l'avrebbe posta diversamente: «sono un giovane amante della vita, sì, *ma preferirei morire*». Inoltre, sollevai il seguente problema<sup>217</sup>: perché non diciamo «il vecchio *non può* ricambiare il favore», bensì [diciamo che] «*non vuole*»? Chiaramente, perché esistono due forme di volontà, [30] come del resto anche di capacità. Come, infatti, di quest'ultima ve n'è una aperta a più possibilità<sup>218</sup> e legata al contingente, come in «non posso mangiare», e una, invece, che [26] fa riferimento alla necessità, come in «la terra non può stare in aria», così anche per la volontà ve n'è una naturale, la quale è al di là anche di ogni libera scelta, in quanto [si tratta di] una forza vitale che trascina l'essere vivente verso ciò di cui prova istintivo desiderio e ne respinge con forza il contrario, ragion per cui è stato anche detto:

[5] *si compiace di discorsi, ma il suo pensiero è ugualmente volto da quella parte*<sup>219</sup>,

come in «vogliamo vivere» (chi, infatti, dice di voler morire *si compiace delle parole*). L'altra [volontà], invece, è conseguenza di una libera scelta, dal momento che ha avuto luogo una valutazione: «vogliamo questo o quello», «voglio fare una passeggiata». Giustamente, quindi, proprio come, dicendo che il povero non può

---

<sup>216</sup> Eurip., *Ecub.* 497-498 (trad. BATTEZZATO 2017).

<sup>217</sup> τοῦτο ἠπόρησα, πῶς κτλ. Sull'eco di discussioni tra maestro e discepolo cfr. *supra* § 1.3.3.

<sup>218</sup> ἡ μὲν ἐστὶν ἐπαμφοτερίζουσα. Si tratta di una formulazione molto interessante e, a nostra conoscenza, isolata nella letteratura platonica. Sugeriamo come suggestivo riferimento Iambl., *Myst.* 1, 10, p. 36, 14-15 S.-S.-L., in cui il filosofo siro menziona un certo tipo (τις) di προαίρεσις – termine che entrerà di qui a poco nel discorso di Ermia – «susceptible d'incliner d'un côté ou de l'autre» (ῥεπούση πρὸς ἀμφοτέρα): ci sembra di scorgere nell'ermiano ἐπαμφοτερίζουσα la forma sintetica dell'analitica *tournure* giamblichea. Certo, il verbo ἐπαμφοτερίζειν è già in Platone e, anzi, compare in *Phaedr.* 257b5, dove indica l'oscillazione di Fedro tra la retorica e la filosofia.

<sup>219</sup> Eurip., *Phoen.* 360 (trad. MEDDA 2017).

ricambiare, negavamo entrambi i tipi [10] di capacità, non soltanto quella aperta a più possibilità, così, anche quando diciamo che il vecchio non vuole, neghiamo non soltanto la volontà aperta a più possibilità, ma anche quella stessa naturale, *qua* forza vitale che spinge l'essere vivente verso ciò che gli è, comunque, proprio per natura<sup>220</sup>.

θ' {*E ora ho un così grande desiderio di udire, che, se anche tu, camminando, prolungassi la tua passeggiata fino a Megara e, seguendo i precetti di Erodico, arrivato alle mura, volessi ritornare, io non ti resterei indietro* [227d2-5]}

[15] Socrate desidera ascoltare perché, pervaso da un grande amore, ha la possibilità di comportarsi come un dio e salvare il giovane<sup>221</sup>. Erodico di Selimbria, poi, era un medico e faceva i suoi esercizi fisici fuori le mura, partendo da una certa distanza, non eccessiva, ma misurata, dalle mura e tornando indietro, e si esercitava, così facendo, più volte. [Per questo egli dice:] «Ciò che appunto [20] faceva Erodico fuori le mura, se tu lo facessi più volte fino a Megara, *io non ti resterei indietro*»<sup>222</sup>.

ι' {*Che cosa dici, mio ottimo Socrate? Credi che quello che Lisia, che è il più bravo scrittore dei nostri giorni, ha composto in molto tempo e a suo agio, lo possa riferire a memoria in maniera degna di lui, io che sono un profano? Ci vuole altro! Eppure io desidero questo più che possedere molto oro* [227d6-228a4]}

Le circostanze per cui, da una parte, Fedro si schermisca, Lisia, dall'altra, sia [detto essere] il più bravo e abbia scritto il discorso *in molto tempo*, ebbene, tutto ciò

---

<sup>220</sup> La dottrina della doppia volontarietà risale almeno a Plotino e gioca un ruolo dirimente nella questione della volontarietà o meno della caduta dell'anima nel sensibile: cfr. O'BRIEN 1977; *supra* § 2.1.9.2.1.

<sup>221</sup> Ἐπιθυμῆι Σωκράτης ἀκοῦσαι, ὅτι σφόδρα ἐρωτικῶς ἔχει θεοειδῶς ἐνεργῆσαι καὶ σῶσαι τὸν νέον. Come indicano correttamente B. e S., Ermia ha in mente Plat., *Phaedr.* 227d2-3, parafrasato, non citato, dal Platonico e, indi, non segnalato in corsivo da L. e M.: ἔγωγ' οὖν οὕτως ἐπιτεθύμηκα ἀκοῦσαι, ὥστ' ἔάν κτλ. Sulla centralità di questa affermazione per la comprensione della figura del Socrate ermiano, prossima per diversi aspetti a quella del Cristo ariano, cfr. § 2.1.7.1. Riteniamo insufficiente la resa di B. e S.: «Socrates is *eager to hear* (227D2) because he is consumed with a desire to act in a god-like manner and save the young man». Quello di Socrate, infatti, non è un semplice desiderio bruciante, bensì un autentico amore divino. In effetti, riteniamo che la ragion d'essere dell'esegesi ermiana al passo platonico risieda precisamente nella volontà da parte dell'Alessandrino di chiarire il senso di quel ἐπιτεθύμηκα, potenzialmente assai rischioso e ambiguo: forse che Socrate fu vittima di una ἐπιθυμία? Ecco, allora, che Ermia si prende la briga di specificare la vera natura del desiderio socratico, il quale, in ultima analisi, si rivela essere, in realtà, ἔρως divino, sentimento salvifico e sovraumano, che apparenta Socrate al divino. Interpreta l'ἐπιτεθύμηκα come connotativo di un comportamento socratico di tipo *hypertyphonic*, per quanto volto al beneficio di Fedro, GRISWOLD 1996, p. 41.

<sup>222</sup> Dopo Acumeno, Erodico è il secondo medico citato nel dialogo platonico, una circostanza, questa, che non è sfuggita a VASILIU 2014, p. 55, n. 4, la quale osserva: «[...] comme si cette insistance sur le factuel et sur le corps biologique au début du dialogue était censée fixer des repères immanents dans un texte dont le sujet principal est la nature de l'âme».

indica, ancora una volta<sup>223</sup>, l'indugio sulle cose belle materiali e apparenti, perché penoso è il tempo dedicato a esse. *Idioten* [Profano] è detto [27] rispetto a Lisia: più in generale, chi non partecipa di una qualsiasi arte è *idiotes* rispetto a essa. Bene, poi, Fedro, disdegnando la bellezza nella materia e nella percezione (questo, infatti, vuole dire con l'espressione *oro*) e ritornando al bello nei discorsi e di questo amando ciò che è più spirituale <...>.

[5] *ὦ Φέδρου {, se io non conosco Fedro, ho dimenticato anche me stesso! Ma non è vera né l'una né l'altra di queste cose. Io so bene che, ascoltando il discorso di Lisia, Fedro non l'ascoltò una sola volta, ma, tornando molte volte alla carica, ha pregato Lisia di rileggerlo [228a5-8]}228a*

Ciò che viene rivelato è quanto segue: o che chi possiede una conoscenza sicura, nonché la condizione perfetta, conosce anche le condizioni imperfette, come se avesse detto: «*se non conosco la tua condizione, ho dimenticato anche me stesso*». Proprio come il vero indovino, così, anche chi possiede una conoscenza sicura dirà in questo modo degli altri uomini:

[10] *quali parole griderebbe*

allorché è stato offerto dell'oro o qualsiasi altra cosa del genere<sup>224</sup>; o anche che l'erotico, quando è rimandato dalla bellezza apparente a se stesso e all'intelligibile, se ignora la bellezza sensibile, non ricorderà né se stesso né la bellezza intelligibile, ma ignorerà sia se stesso sia quella<sup>225</sup>. Di conseguenza, l'espressione [15] *ma non è vera né l'una né l'altra di queste cose* sta per: «né *non conosco* te né *ho dimenticato me stesso*: conosco, infatti, sia i confini della bellezza apparente sia la superiorità della bellezza dell'anima e dell'intelligibile»<sup>226</sup>. Allorché, allora, Fedro inizia a simulare, Socrate lo smaschera con eleganza e lo rende più schietto, da più

---

<sup>223</sup> πάλιν. Cfr. Herm., *In Phaedr.* 20, 7-15.

<sup>224</sup> L. e M. propongono Eur., *Med.* 1307.

<sup>225</sup> Proclo, affermando che Socrate venera l'intera serie della bellezza (θεραπευτῆς γὰρ ἐστι πάσης τῆς τοῦ κάλλους σειρᾶς), ivi compresa quella sensibile, spiega che Socrate ammira quest'ultima forma di bellezza nella misura in cui ne riconosce l'immagine (ἄγαλμα) della vera bellezza intelligibile: cfr. Procl., *In Alc.* I 92, 8-15 W.

<sup>226</sup> οἶδα γὰρ καὶ τὰ μέτρα τοῦ φαινομένου κάλλους καὶ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ ψυχικοῦ καὶ νοητοῦ κάλλους. Sul tema della conoscenza di τὰ μέτρα cfr. Procl., *In Alc.* I 227, 9 – 228, 1 W.

intricato che era<sup>227</sup>. Che [20] Socrate storni il discorso e quasi dialoghi con una persona che non è presente<sup>228</sup> dimostra che egli non era trascinato<sup>229</sup> dalla bellezza apparente, bensì era tutto in se stesso e si teneva stretto ai proprî e intellegibili principî, invincibile dalla bellezza sensibile e corporea. E pure il non ascoltare *una sola volta, ma anche molte volte* mostra l'incessante fatica [25] degli uomini intorno alle cose belle apparenti.

ιβ' {*Ma a Fedro non è bastato neppure questo, e da ultimo, preso*} il libro {*riesaminò [...]; se ne andò a fare una passeggiata, e credo, corpo di un cane, sapendo ormai a memoria il discorso [228b1-5]*} 228b

[L'oggetto "libro"] mostra che le bellezze sensibili sono immagini di immagini, giacché anche gli scritti sono rivelatori, innanzitutto, dell'anima, e, in seconda istanza, delle parole [28] provenienti dall'anima<sup>230</sup>. Poiché il cane è sacro a Ermes ed è l'ultima traccia della serie ermetica<sup>231</sup>, e sui discorsi verteva l'attuale discussione (del discorso di Lisia, infatti, protettore era Ermes), a ragione [Socrate] giura in nome del cane, sia in quanto [il cane è] estremo e ultimo di quest'ordine,

<sup>227</sup> ἀπλούστερον ἀντι ποικιλωτέρου. Il commento è significativo, nella misura in cui τὸ ἀπλοῦν indica l'assenza di molteplicità, la semplicità, caratteristiche antonomastiche dell'intellegibile, così come τὸ ποικίλον indica la varietà, la multiformità, caratteristiche a loro volta antonomastiche del sensibile. È, allora, facile notare la continua comunicazione tra ontologia ed etica; Socrate riconduce, anche nel comportamento, Fedro dall'astrusità, fatta di menzogna, simulazione, desiderio, alla semplicità, fatta di schiettezza, trasparenza e onestà, dei comportamenti, allontanandolo, di fatto, dal sensibile (τὸ ποικίλον) per assomigliarlo all'intellegibile (τὸ ἀπλοῦν). A ogni modo, la coppia ἀπλοῦν/ποικίλον si ritrova già nel *Fedro*: Plat., *Phaedr.* 277c2-3, infatti, distingue l'anima complessa (ποικίλη) dall'anima semplice (ἀπλή), alle quali, per conseguenza, devono essere indirizzati λόγοι differenti.

<sup>228</sup> Vale a dire che Socrate, parlando di Fedro in terza persona, sembra quasi che non stia parlando al giovane che cammina accanto a lui.

<sup>229</sup> οὐ καθέλκετο. Nel greco classico il verbo καθέλκειν indica l'atto di far scendere in mare le navi, mentre, solo più tardi, esso prese a indicare il trascinamento forzato *tout court*: cfr. Plot., *Enn.* 2, 9 [33], 2, 4-10 H.-S., il quale impiegava tale verbo per indicare precisamente il trascinamento di una parte dell'anima verso ciò che si trova in alto, ovvero nel mezzo, ovvero in basso, da un punto di vista, evidentemente, ontologico e *ipso facto* assiologico.

<sup>230</sup> Δηλοῖ ὅτι εἰκόνες εἰκόνων εἰσι τὰ αἰσθητὰ κάλλη, ὡς καὶ τὰ γράμματα πρότως μὲν τῆς ψυχῆς, δεύτερος δὲ τῶν λόγων εἰσὶν ἐνδεικτικὰ τῶν ἀπὸ τῆς ψυχῆς. Cfr. B. e S. *ad loc.*: «cf. Ammonius, in *Int.* 18,26 for a similar order of priority: things, thoughts, uttered sounds, and writing. Ammonius goes on to argue that, strictly speaking, only thoughts are images (*eikones*) since their relation to the world is not conventionally mediated. Strictly speaking, spoken sound and letters are 'symbols' or 'signs' (20,21-5)».

<sup>231</sup> Anche qui Ermia inizia a commentare un passo successivo al precedente senza alcun collegamento, dando l'impressione di un volo pindarico. È possibile che, quindi, tra i due passi commentati si intercalasse la lettura del dialogo: il maestro, cioè, legge e si ferma quando incontra un lemma meritevole di commento.

Quanto al cane, parlando di "traccia" del dio, è certo possibile un'allusione a pratiche di evocazione teurgica (il cane come σύμβολον del dio). Proclo si diceva appartenente alla catena ermetica: cfr. Marin., *Vit. Procl.* 28; anche Porfirio, teste Eunap., *VS.* 4, 1, 11, 1-3 G., apparteneva alla medesima catena. Per l'importanza, a fini teurgici, del riconoscimento della propria appartenenza alla catena di un ben determinato dio – dottrina direttamente discesa dall'esegesi della palinodia di Socrate –, cfr. TROUILLARD 1972, pp. 179-182. L'invocazione socratica "per il cane" è menzionata e spiegata anche da Olimpiodoro, che ne fa una prova della conoscenza da parte di Platone dei costumi egizi: cfr. Olymp., *In Alc.* 1 2, 134-138 W.

facendo anche in questo mostra della sua pietà religiosa, sia per dare testimonianza di Hermes, il dio guardiano, per mezzo di esso<sup>232</sup>.

Non dice: «se non conosco Fedro, “non conosco” neanche me stesso»<sup>233</sup>: l’ignoranza, infatti, è in relazione [solo] alle cose esterne. Posto che [l’ignoranza] è duplice, l’una implicante una negazione – è chiamata anche “semplice” –, l’altra una disposizione – è [chiamata] anche “doppia”, [10] in ragione del fatto che [in questo caso] una persona non conosce nemmeno il fatto stesso di non conoscere –, qui [Socrate] esclude quella “per disposizione”. È convinto, infatti, di non “non conoscere” Fedro. Ora, come è stato detto, l’ignoranza riguarda oggetti che non sono ancora giunti a conoscenza, mentre la dimenticanza è una sorta di perdita e privazione di conoscenza. Poiché, dunque, Socrate conosce se stesso e possiede tale conoscenza per natura e non grazie ad apprendimento, egli potrebbe sostenere di non conoscere Fedro solo nel caso in cui [15] egli si sia, per un qualche caso, dimenticato di sé: e così, essendo salva la conoscenza che ha di sé, egli conosce anche indefettibilmente chi sia Fedro.

In maniera più speculativa<sup>234</sup>, [si può dire] che l’oracolo “conosci te stesso” esorta a risvegliare, per così dire, l’essere umano non perché colga di sé una conoscenza che non è [già presente in lui], [20] bensì perché ne faccia un possesso stabile e indimenticabile<sup>235</sup>. Chi, dunque, non è dimentico di sé ma sa chi sia, costui non

---

<sup>232</sup> Cfr. Porph., *Abst.* 3, 16, 1 – 17, 1 N.: «Humans, then, because of their gluttony, think that animals do not have *logos*, but gods and godlike men honour them equally with suppliants [...]. Socrates took oaths by animals, and even before him so did Rhadamanthos [...]. When Socrates swore by the dog and the goose, it was not a joke: he took his oath like the child of Zeus and Dikê, nor was he joking when he said the swans were his fellow-slaves. The story is an allegorical way of saying that they have souls like ours, and the gods in anger changed them from humans to animals, but pitied and loved them when they were changed. Similar things are said about dolphins and halcyons and nightingales and swallows» (trad. CLARK 2000).

<sup>233</sup> ἡγνόνκα. Cioè, Socrate non ha usato di nuovo il verbo ἀγνοέω, bensì, ἐπιλανθάνω.

<sup>234</sup> La forma avverbiale θεωρητικώτερον è impiegata una sola volta da Siriano, in riferimento al tipo di interpretazione di Plotino, Porfirio e Giamblico: cfr. Syr., *In Metaph.* 46, 23-25 K.

<sup>235</sup> Θεωρητικώτερον δὲ, ὅτι τὸ μὲν λόγιον γνῶθι σαυτὸν παραινεῖ ἄνακτινοῦν<sup>†</sup> οἷον τὸν ἄνθρωπον, οὐχ ἵνα μὴ οὔσαν γνῶσιν λάβῃ περὶ ἑαυτοῦ, ἀλλ’ἵνα μένουσαν ἔχῃ καὶ ἀνεπίληστον. Riteniamo che Ermia stia applicando al problema della conoscenza di sé la dottrina della reminiscenza. Ci spinge a credere ciò l’impiego del verbo ἀνακτινεῖν, termine platonico impiegato per designare il primo momento del processo anamnestic, il quale, muovendo da opinioni vere – nel nostro caso περὶ ἀνθρώπου –, conduce alla conoscenza: i due momenti sono, a nostro avviso, significati dai sintagmi ermiani οὔσα γνῶσις e μένουσα καὶ ἀνεπίληστος γνῶσις, rispettivamente. Muovendo da Plat., *Men.* 85c9-d1, ἀνακτινεῖν «will become a technical term from Alcinous, *Didask.* V 158.4, onwards» (HELMIG 2012, p. 54), onde non condividiamo affatto lo scetticismo degli editori circa la bontà della forma ἀνακτινοῦν: cfr., ad esempio, Alc., *Didasc.* 5, 7, 1-4 L.; Plut., *Quaest. plat.* 1000e2-9; CHIARADONNA 2007, p. 212. Secondo Procl., *In Alc.* I 194, 17 – 195, 2 W., anche μαθήματα e διαλεκτική hanno la funzione di ἀνακτινεῖν e ἀνάγειν la ragione umana. Il riferimento implicito al *Menone* ci sembra, in effetti, confermato dal seguito del discorso ermiano, secondo cui il “dimentico di sé” pone nei suoi ragionamenti come se fossero stabili (ὡς ἐστῶτα) cose che, invece, fuggono via (τὰ φεύγοντα): cfr. Plat., *Men.* 97e2-98a8. Del resto, in Plat., *Men.* 86a6-10 Socrate discute delle opinioni vere e della conoscenza certa dell’anima a prescindere dal suo essere o meno ἄνθρωπος in

ignorerà nemmeno le cose esterne, mentre chi non conosce le cose esterne e nei suoi ragionamenti pone come stabili cose che fuggono via, costui è dimentico anche di sé, dacché non conosce il verso omerico

*Nessun essere nutre la terra più miserevole dell'uomo*<sup>236</sup>.

[25] Si è trattato, dunque, di un'inversione con antitesi<sup>237</sup> che ha preso le mosse da una negazione. Impone rispetto ed è efficace anche l'“io”: «io, Socrate, il saggio che ha ricevuto la testimonianza del dio».

*γ' Ma prima {, o carissimo,} fammi vedere {quello che hai nella mano sinistra sotto il mantello [228d6-7]}228d*

Intende rimuovere davvero ogni traccia di dissimulazione [in Fedro] e portare in piena [30] luce tutta la sua vita per poterlo in questo modo salvare. Sulle prime, in effetti, [29] [Fedro] fingeva di non riuscire a ricordare in alcun modo [il discorso di Lisia]; poi, or ora, [pretende] di saper[ne] dire soltanto il senso generale, non, tuttavia, le [esatte] parole. Alla fine, è costretto a mostrare chiaramente anche il libro stesso<sup>238</sup>. Ora, l'espressione *nella mano sinistra* mostra che tale retorica si rivolge alla parte peggiore dell'anima, [5] intendo la parte soggetta a passioni, e non è propria della parte pura e somma dell'anima razionale, cioè l'intelletto, ma piuttosto delle parti sede dell'opinione e dell'immaginazione. L'espressione, invece, *sotto il mantello* [è usata] perché essa [*scil.* la retorica lisiana] si trova

---

una determinata congiuntura temporale. In più, in un luogo classico per la dottrina platonica della reminiscenza, è proprio la ἐπιστήμη ἀνθρώπου a essere presa a mo' di esempio: cfr. Plat., *Phaed.* 73d2-4. Infine, abbiamo preferito tradurre “risvegliare, per così dire, l'essere umano” piuttosto che “risvegliare, per così dire, il [concetto di] essere umano” sulla scorta di un'acuta osservazione di HELMIG 2012, p. 278: «[...] in cases where Proclus uses *anakinein* or *anegeirein* to point to the process of triggering recollection, the innate *logoi* never figure as direct objects of these verbs. Rather, it is us (our soul or our memory) who have to be awakened or aroused in order to grasp the *logoi*». L'unica traduzione alternativa potrebbe essere “risvegliare, per così dire, il [concetto confuso] di essere umano”, sottintendendo, vale a dire, ἔννοια, piuttosto che λόγος; nel succitato passo di Alcinoos, ad esempio, si legge che l'induzione risveglia (ἀνακινεῖν) le φυσικαὶ ἔννοιαι.

<sup>236</sup> *Od.* 18, 130.

<sup>237</sup> ἢ σὺν ἀντιθέσει ἀντιστροφῇ. Questa formula si ritrova solamente in un anonimo commento alle *Confutazioni sofistiche* di Aristotele, nonché negli *scholia* al medesimo trattato aristotelico: cfr. Anon., *In SE.* 30, 3-7; 14-17; *Schol. In SE.* 167b17, 1-6.

<sup>238</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 228d1-5. La προσποίησις (*deception*) di Fedro è indagata da GRISWOLD 1996, p. 29. Ricordiamo come la finzione, la simulazione siano caratteristiche prettamente lisiane, secondo Ermia, ragion per cui non stupisce che anche Fedro, non ancora purificato dal primo discorso di Socrate, si comporti in modo ingannevole.

nell'oscurità ed è caduta lontano dalla luce della scienza; di cose opinabili, infatti, materiali e delle pochezze umane tale retorica si occupa.

[10] ἰδ' {Se è così, tieni presente} Che io ti {voglio molto bene, ma che, se c'è qui anche Lisia, non sono proprio del parere di offrire me stesso per la tua esercitazione oratoria [228d8-e2]}228d

Socrate vuole che sia Lisia stesso il confutato, affinché più efficace risulti il beneficio del ragazzo. Con ciò, inoltre, si dimostra che Socrate ama, sì, anche il bello sensibile *qua* recante in se stesso un'immagine della bellezza in sé, ma, *se è presente* la più immateriale e [15] superiore bellezza, egli non onorerà la bellezza nei sensibili più di quella nei discorsi<sup>239</sup>.

[20] ἔ' *Giriamo di qui* {e andiamo lungo l'Ilisso, poi, dove ci sembrerà un posto tranquillo, ci metteremo a sedere [229a1-2]}229a<sup>240</sup>

Che essi vogliano leggere da seduti indica la bassezza dell'attività, dacché non si accingono a passare il tempo investigando questioni serie, sublimi ed elevate, bensì assai più vane ([si tratta dell'] esame, infatti, del discorso di Lisia)<sup>241</sup>.

Gli antichi sono soliti paragonare il fiume al divenire<sup>242</sup>, per cui l'espressione *giriamo lungo l'Ilisso* sta per: «mantenendoci al di sopra del divenire, osserviamo in questo modo la bellezza apparente, senza immergerci né sprofondare in esso»<sup>243</sup>. *Scalzo* [229a3], poi, indica una condizione libera da legami, [25] pura e adatta all'elevazione spirituale, una condizione che a Socrate sempre apparteneva, mentre

---

<sup>239</sup> παρόντος δὲ τοῦ ἀυλοτέρου καὶ ὑπερτέρου κάλλους οὐ προτιμήσει τὸ ἐν αἰσθητοῖς κάλλος τοῦ ἐν λόγοις. Nella gerarchia delle forme di bellezza la bellezza dei discorsi si trova al di sopra della bellezza degli oggetti sensibili, nella misura in cui essa è più immateriale. Pertanto, benché, nel dialogo platonico, il bel Fedro si proponga di recitare a memoria il discorso, Socrate gli preferisce il discorso scritto *qua* latore di una bellezza ontologicamente superiore a quella detenuta da Fedro.

<sup>240</sup> Inizia, qui, l'esegesi ermiana del luogo dell'Ilisso, su cui cfr. *supra* § 2.5.; per le allusioni omeriche presenti nel testo di Platone, e ignorate dall'Alessandrino, circa l'ambientazione del dialogo cfr. VASILIU 2014, pp. 67-68, n. 26; p. 77.

<sup>241</sup> Questa esegesi, in realtà, è posta dai manoscritti prima della rubrica di *Phaedr.* 229a1-2: abbiamo scientemente spostato l'esegesi dopo la rubrica perché essa, di fatti, spiega un passo appartenente appunto a *Phaedr.* 229a1-2, piuttosto che a *Phaedr.* 229d.

<sup>242</sup> Cfr. Plat., *Crat.* 402a8-10, corrispondente a Heracl., fr. 49 a D.K. Verosimile è pensare che Ermia alluda a Platone piuttosto che direttamente a Eraclito: così BALTZLY 2020, p. 16.

<sup>243</sup> Possibile eco di Plat., *Pol.* 473d4-e4, in cui si afferma che il dio ordina l'universo preoccupandosi che esso non si immerga (μὴ δῦῃ) nel mare della dissomiglianza (εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος πόντον).

a Fedro talvolta, a motivo della sua prossima iniziazione per mano di Socrate<sup>244</sup>. Adatti all'elevazione, del resto, sono sia la stagione calda sia il mezzogiorno<sup>245</sup>, anche secondo Eraclito, il quale dice: *secco splendore è l'anima più saggia*<sup>246</sup>. Bagnare i piedi nel piccolo ruscello<sup>247</sup> significa [30] toccare il divenire con le facoltà ultime e più basse dell'anima, proprio come dimostrano i piedi, [30] i quali sono in sé del tutto al di sopra del divenire, vale a dire l'anima razionale che osserva dall'alto il divenire<sup>248</sup>.

ις' Vedi quel {platano altissimo? [...] Là c'è ombra e un venticello giusto, e anche erba per metterci a sedere, o, se vogliamo, per distenderci [229a8-b2]}229a

Celebra questo luogo, cioè la bellezza fisica della natura, [5] fatto di alberi e vento ed erba. In un primo momento ha considerato gli estremi, cioè il *platano altissimo* e la bassissima erba; successivamente considererà anche l'oggetto medio come l'agnocasto. L'ombra e il vento, poi, invogliano a fermarsi in simili luoghi per fare una pausa.

Puoi anche considerare il vento come il soffio provvidente degli dèi, [10] mentre l'ombra come l'intelligibile e l'invisibile e la facoltà anagogica che conduce lontano dal sensibile e dal perturbante (questo, infatti, indica la luce).

<sup>244</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 229a3-4: «F.: sembra proprio che io mi trovi scalzo al momento giusto; tu lo sei sempre». Il celebre costume socratico era ancora adottato da qualcuno in Età Tardoantica, come il cinico Salustio: cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 66 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 350b27-29.

<sup>245</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 242a3-5: «F.: Proprio no, Socrate; non prima che questo caldo sia passato. Non vedi che è il momento del mezzogiorno, che chiamano «ora immota?»».

<sup>246</sup> Heracl., fr. 118 D.K. È davvero interessante notare che il frammento eracliteo sia citato e messo in correlazione proprio con il *Fedro* dal platonico egizio Sinesio, nella sua opera dedicata ai sogni: cfr. Syn., *Somn.* 7, 25-28 Terzaghi, secondo cui il frammento eracliteo e l'immagine platonica del piumaggio dell'anima non indicano altro che l'ascesa dello πνεῦμα dipende dal calore e dalla secchezza. Sulla citazione di Sinesio cfr. SAUDELLI 2012. Le parole di Eraclito sono anche in Porph. *Nymph.* 11, 17 – 12, 1, secondo cui, nella misura in cui l'umido è segno del sensibile, mentre il secco del distacco da esso, ecco che Eraclito, in riferimento alle anime pure, avrebbe detto che l'anima più saggia è secca. SAUDELLI 2012, pp. 238-239 ritiene che Porfirio, riprendendo a sua volta fonti medioplatoniche, sarebbe all'origine della citazione da parte di Sinesio; possiamo immaginare che tale ipotesi sia valida anche nel caso di Ermia. GHIDINI 2012, inoltre, ipotizza sagacemente e in maniera convincente un'eco orfica nel motto eracliteo, circostanza, questa, che renderebbe ancor più comprensibile e pregnante la citazione ermiana: l'anima dell'iniziato è un'anima arsa, bisognosa di abbeverarsi, sì, ma alla fonte della conoscenza.

<sup>247</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 229a4-5: «Così, sarà facilissimo per noi camminare con i piedi nell'acqua».

<sup>248</sup> Cfr. Plot., *Enn.* 6, 9 [9], 8, 16-22 H.-S.: «Dato che una parte di noi è vincolata al corpo, è come se uno avesse i piedi immersi nell'acqua e il resto del corpo fuori; ora, se con questa parte non sommersa riuscisse a sollevarsi e far coincidere il centro di se stesso con il centro di tutte le cose, [...] qui troverebbe la sua pace».



ἴζ' *Dimmi, Socrate* {, *non è proprio di qui, da uno di questi punti dell'Ilisso, che Borea – si dice – rapì Orizia?* [229b4-5]}229b

Lo scioglimento di questo mito<sup>249</sup> può andare in due direzioni, a seconda che si privilegi una [15] lettura morale, fondata sul dato storico, oppure una lettura che si rifà alle realtà universali<sup>250</sup>. La prima [interpretazione] è la seguente. [Si racconta] che Orizia fosse figlia di Eretteo e che, poi, divenisse sacerdotessa di Borea – esiste, infatti, di ciascun vento un dio protettore, che l'arte iniziatica onora. [Si racconta], dicevo, che questa Orizia fosse oggetto di una tal benevolenza da parte del dio che questi [20] soffiava affinché la regione prosperasse: e si racconta addirittura che venne in aiuto degli Ateniesi impegnati in una battaglia navale. Ora, quando essa [scil. Orizia] fu colta dall'entusiasmo e fu posseduta dal dio suo proprio, Borea, e poiché non si comportava più come un essere umano (gli esseri viventi, infatti, non agiscono più secondo la loro quiddità allorché sono stati posseduti dalle cause superiori) e [poiché] nella possessione trovò la morte, allora si sparse la voce che [25] fosse stata rapita da Borea. E questa è la spiegazione del mito che privilegia l'aspetto morale.

La seconda [interpretazione], quella che rimanda il significato [del mito] alle realtà universali, è la seguente – senza, però, [che questa] obliteri del tutto la prima; spesso, infatti, i racconti mitologici si sono serviti di [31] fatti ed eventi realmente

---

<sup>249</sup> Su Borea cfr. Hom., *Il.* 9, 5; 15, 171; Hes., *Theog.* 378ss; *Op.* 505 ss; Pind., *Pyth.* 4, 481. Sul rapimento di Orizia cfr. Apoll. Rod. 1, 211-217; Apollod. 3, 15, 2; Paus. 1, 19, 5; Nonn., *Dion.* 37, 160. Su Orizia e Borea nel *Fedro* cfr. GRISWOLD 1996, pp. 36-44. Sul legame tra il mito di Orizia e Borea e quello di Amore e Psiche, descritto da Apuleio nelle *Metamorfosi*, cfr. WINKLE 2014, pp. 100-104. Per l'analisi dell'esegesi ermiana del mito cfr. *supra* § 2.4.

<sup>250</sup> B. e S. osservano che Procl., *In Tim.* 1, 19, 10-29 D. afferma che del prologo del *Timeo* Porfirio dava una lettura morale, Giamblico, invece, una lettura che lo riferiva agli esseri più elevati e intellettuali. A ogni modo, la pratica di fornire una duplice lettura di un evento era diffusa anche nelle scuole di grammatica, in cui il maestro, durante la lettura di un testo ai discepoli, si fermava per offrire la spiegazione di un passo in termini etici e storici: cfr. WATTS 2006, p. 3. Tale pratica era seguita del pari dagli esegeti delle Sacre Scritture. Cirillo, ad esempio, afferma che le parole del profeta possono essere intese *ιστορικῶς* oppure *καθ'ἕτερον τρόπον*, vale a dire, *πρὸς τὴν διάνοιαν τὴν ἐσωτάτω*, al fine di coglierne *τὰ κεκρυμμένα νοήματα*: cfr. Cyril., *Is.* 70, 861, 17-20 PG.; *CommDuod.* 1, 72, 2-3; 353, 3-5; 2, 95, 17-19 (νοητῶς) P.; *Ador.* 68, 393, 43-44 (πνευματικῶς) PG. *et al.* Cfr. Cyr., *Glaph.* 69, 640, 12-17 PG: «The letter does not satisfy the spiritually mature [Οὐ γὰρ ἀρκέσει τὸ γράμμα τοῖς βουλευεστέροις]. They are satisfied only with mysteries hidden in types [ἐγκέχωσται δὲ ὡς περ τοῖς τύποις τὰ μυστήρια]. By transforming the bare narrative, one moves the focus away from the particular thing [the type] to what is more general and universal, i.e. to what is true not simply historical» [Οὐκοῦν φέρε λέγωμεν, ὡς ἐκ τύπου πάλιν ἐπὶ τὸ καθόλου καὶ γενικώτερον, καὶ ὅπερ ἐστὶν ἀληθὲς μεταπλάττοντες τὸ διήγημα] (trad. WILKEN 2006, p. 847).

Il retore Aftonio distingueva il mito in logico, etico e misto, di cui il primo riguarda essere umani, il secondo animali, il terzo è, appunto, misto: cfr. Aphth., *Prog.* 10, 1, 12-14 Rabe.

Per un altro caso, all'interno del *Commento al Fedro*, che vede Ermia riferire il discorso a una realtà universale, ontologicamente superiore, cfr. LONGO 2001.

accaduti per dare insegnamenti sulle realtà universali<sup>251</sup>. Raccontano, dunque, che Eretteo fosse il dio *eparchos* [governatore]<sup>252</sup> dei tre elementi<sup>253</sup>, aria, acqua, terra (talora [si dice] che ottenne in sorte soltanto la terra, talora soltanto l'Attica), la cui figlia era Orizia: [5] costei, dunque, è la forza generatrice della terra, [facoltà] che è evidentemente ricompresa nella sfera assegnata<sup>254</sup> a Eretteo. E la spiegazione del nome vuol dire appunto questo: “colei che fiorisce e dà frutti secondo il ritmo delle stagioni” [è] una forza generatrice della terra. Borea è, invece, la provvidenza degli dèi verso le realtà seconde che risplende dall'alto<sup>255</sup>; [i racconti mitologici] indicano, infatti, la provvidenza degli dèi verso l'universo attraverso Borea, [10] dacché anche il vento di Borea soffia dai luoghi più elevati [verso quelli più bassi], mentre [indicano] la facoltà anagogica degli dèi attraverso Noto, dacché esso soffia dai luoghi più bassi verso quelli più elevati – ragion per cui [le facoltà] connesse a Noto sono ancor più divine<sup>256</sup>. La provvidenza degli dèi, dunque, permette alla forza generatrice della terra (oppure dell'Attica) di salire su e venire alla luce.

[15] *Dimmi*] Al contrario dei poeti che hanno escogitato i cori per riempire i vuoti scenici, la trama del dialogo, poiché ha messo in scena Socrate nell'atto di condurre

<sup>251</sup> πολλάκις γὰρ αἱ θεομυθίαί γενομένοις πράγμασι τισι καὶ ἱστορίαις ἀπεχρήσαντο ἐπὶ τὴν τῶν ὅλων διδασκαλίαν. La parola θεομυθία ricorre soltanto in questo passo di Ermia e in Proclo. Sull'allegoria neoplatonica cfr. STRUCK 2010.

<sup>252</sup> Come l'*eparchos* corrisponde al *praefectus* romano, così il *prostates*, che Ermia menzionerà di qui a poco, corrisponde al *patronus*. In effetti, il lessico ermiano riflette un'idea diffusa da secoli nella civiltà antica enoteista, secondo cui le divinità minori svolgono rispetto a quelle superiori e, in particolare, al Dio primo la stessa funzione che i magistrati romani svolgono nell'amministrazione dell'Impero. Particolarmente icastico è quanto scrive Tertulliano (II-III secolo d. C.) in *Apol.* 24, 3 con riferimento diretto alla palinodia del *Fedro*: «Questa è infatti la concezione che molti hanno della divinità: che le leve del sommo potere sono nelle mani di uno solo, ma le funzioni appartengono a molti, così Platone, il quale rappresenta in cielo il potente Giove affiancato da una grande corte di dèi e parimenti di demoni, essere perciò doveroso attribuire gli stessi onori ai procuratori, ai prefetti, ed ai governatori» (trad. MORESCHINI – RUSCA – MICAELLI 2000). Secondo Tertulliano, a ogni modo, meglio si comportano i Cristiani, i quali onorarono direttamente il Dio unico, come onorano direttamente l'Imperatore, non i suoi dipendenti: cfr. MORESCHINI 2005, pp. 28-29. Su questo tema cfr. ancora ATHANASSIADI – FREDE 1999, pp. 8-9.

<sup>253</sup> τοῦ τριστοίχου. Con questo significato il termine è un *hapax*.

<sup>254</sup> τῆ λήξει. Si tratta della prima ricorrenza del termine λήξις, che Ermia impiega per indicare, appunto, la sfera di influenza, il livello ontologico, la porzione del tutto appartenente a una certa divinità. Notoriamente, il problema della λήξις di ciascun dio suscitò l'imbarazzo di Porfirio e trovò, quindi, dettagliata analisi in Giamblico: cfr. Iambl., *Myst.* 1, 8, p. 29, 4 – 9, p. 33, 17 S.-S.-L. Per una bibliografia sull'impiego neoplatonico del termine λήξις cfr. HOFFMANN 2017, p. 878, n. 78.

<sup>255</sup> Βορέας δὲ ἐστὶν ἡ ἄνωθεν ἐπιλαμπομένη εἰς τὰ δεύτερα τῶν θεῶν πρόνοια. Si potrebbe altresì tradurre: «Borea è, invece, la provvidenza degli dèi che dall'alto risplende sulle realtà seconde». Tuttavia, il verbo ἐπιλάμπω regge solitamente il dativo oppure ἐπὶ con dativo, non, come qui, εἰς con accusativo.

<sup>256</sup> Il testo riporta semplicemente αἱ δ'αὖ πρὸς Νότῳ εἰσὶ θεϊότερα, sicché Couvreur ipotizzò la presenza di una lacuna; con L. e M., nonché B. e S., anche noi abbiamo integrato con δυνάμεις.

Fedro alle porte dell'iniziazione<sup>257</sup>, non vuole che questi sia distratto verso altri argomenti fintantoché [Socrate e Fedro] non abbiamo raggiunto il luogo [dell'iniziazione]. Infatti, una volta instradato [Fedro sul cammino] dell'iniziazione, [la narrazione] li vuol trattenerlo, ragion per cui, nel frattempo, [Fedro] [20] inizia a fare domande e desidera apprendere la soluzione esatta all'argomento oggetto della discussione. Orizia, infatti, potrebbe essere l'anima che aspira alle cose che si trovano in alto (dai verbi «ὀρούω» [slanciarsi verso] e «θύω» [smaniare per], secondo l'allungamento attico)<sup>258</sup>: una simile anima, dicevo, viene rapita da Borea che soffia da luoghi elevati. Inoltre, anche la circostanza per cui [Orizia] sarebbe precipitata da un precipizio<sup>259</sup> si rivela coerente. [La fanciulla], infatti, si dà [25] una morte volontaria, in quanto non accetta quella naturale, e abbandona la sua vita liberamente determinata, dopo aver vissuto quella naturale: e la filosofia non è altro che la cura della morte<sup>260</sup>. Sia, allora, Orizia anche l'anima di Fedro, mentre Socrate Borea, che la rapisce e la precipita alla morte volontaria; ho detto «precipita» e non «innalza», perché, se non si abbassasse profondamente, [30] un'anima non potrebbe accogliere l'elevazione spirituale<sup>261</sup>.

<sup>257</sup> εἰς τὰ τῆς τελετῆς πρόθυρα. Il tema del πρόθυρον, del vestibolo, è una rielaborazione neoplatonica di un tema già ben presente in Platone: cfr., ad esempio, Plat., *Prot.*, 314c3-6; *Symp.* 175a8. A Plat., *Phil.* 64c1 (τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ νῦν ἦδη προθύροις) fa, invece, riferimento Syr., *In Metaph.* 7, 19-21 K.

<sup>258</sup> Cfr. B. e S. *ad loc.*: «Hermias, or his source, may have had in mind the phenomenon known as compensatory lengthening, whereby a short vowel is lengthened to make up for a dropped consonant, although the phenomenon is not specifically Attic and a short *u* would become a long one rather than *ui*. Actually a *TLG* search shows that ancient grammarians could describe various kinds of vowel or syllable lengthening as Attic lengthening, but none of them really fits what is supposed to have happened here». Per simili osservazioni sulla λέξις attica cfr. Herm., *In Phaedr.* 123, 17-19.

<sup>259</sup> κατὰ κρημνοῦ allude a Plat., *Phaedr.* 229c8: κατὰ τῶν πλησίον πετρῶν [...] ὄσαι.

<sup>260</sup> Cfr. Plat., *Phaed.* 67e. B. e S. rendono προαιρετικὴ ζωὴ con “voluntary life”, ammettendo, comunque, la difficoltà della traduzione. La stessa difficoltà è stata riconosciuta da CLARKE – DILLON – HERSCHBELL 2003, p. 71, n. 76 alle prese con Iambl., *Myst.* 1, 12, p. 41, 8-9 S.-S.-L.: «The correct rendering of προαιρετικῆς ζωῆς is not an easy matter; it means a life subject to rational choices between alternatives, such as the gods do not have to make». SAFFREY – SEGONDS – LECERF 2013 *ad loc.* rendono la formula con «la vie humaine faite de choix volontaires». Προαιρετικὴ ζωὴ e φυσικὴ ζωὴ indicano, insomma, le due componenti costituenti la vita umana, la quale è fatta di σωματικαὶ ἐπιθυμίαι (vita naturale) e di ὀρέξεις indirizzate a ciò che il soggetto ritiene utile per sé, nella determinazione del quale intervengono λόγος e κρίσις: e, dove v'è una scelta da compiere, vi è anche ἡ ἀπάτη. Questo secondo livello di vita, da un punto di vista puramente assiologico, che ci distingue dagli animali, i quali vivono unicamente una vita naturale, è, appunto, la προαιρετικὴ ζωὴ.

Riteniamo, infine, molto probabile un'allusione a pratiche teurgiche nel riferimento alla “morte volontaria” (προαιρετικὸς θάνατος) di Orizia. LEWY 2011, p. 204, infatti, ricorda la «glorification of voluntary death figuring in one of the Chaldean fragments: “The souls of those who have left their body violently are the purest” [fr. 61, 3 Kroll]. “Violently” here may be taken to refer to the mystic voluntary suicide, as the following passage proves: “Those who thrust out the soul and inhale (sc. the “Flames”?) are easy to loose” [fr. 53 Kroll]». Un Platónico meno cauto di Ermia, insomma, non avrebbe esitato a esplicitare il legame tra la morte volontaria di Orizia e il *mystic suicide* caldaico. Del resto, il passo di Ermia richiama, con almeno un sicuro riferimento testuale, la dottrina teurgica di Iambl., *Myst.* 1, 12, p. 41, 17-22 S.-S.-L.: per un'analisi più dettagliata di questi temi cfr. *supra* § 2.4.

<sup>261</sup> ὅτι εἰ μὴ ἐκτόπως ταπεινωθεῖ ψυχὴ οὐκ ἂν τὴν ἀναφορὰν δέξαιτο. Sulla possibile eco biblica di questo passo cfr. *supra* § 2.1.9.1.

[32] ἡ' {Non di qui, ma circa due o tre stadi più avanti,} Nel punto in cui {attraversiamo il fiume per recarci} al santuario di Agra [229c1-2] 229c

Ad Artemide Agra gli Ateniesi dedicarono un santuario poiché questa dea è la protettrice di tutto ciò che è *agrios* [selvaggio] e calma tutto ciò che è selvaggio e selvatico<sup>262</sup>. Gli altari e i santuarî degli dèi indicano, appunto, le porzioni dell'universo che a loro [5] appartengono, e, come potresti dire tanto “altare” che “santuario” di Helios il corpo apparente di Helios che noi possiamo vedere – ché questo corpo encosmico partecipa di esso in maniera particolare e trae beneficio da Helios intellegibile e dall'anima sua<sup>263</sup> –, così<sup>264</sup> anche [potresti dire] che i santuarî da noi eretti in onore degli dèi custodiscono le porzioni assegnate alle vere divinità e accolgono le loro illuminazioni. Costei [*scil.* Artemide] potrebbe intendersi come la contemplazione intellegibile capace di andare a caccia dell'universale attraverso la selva [10] del particolare e dell'essere attraverso quella dell'opinabile, come ha detto anche Pindaro, in qualche luogo, μέριμναν ἀγροτέρων<sup>265</sup>, [vale a dire], in certo qual senso, “capace di andare a caccia delle cose belle”. Santuario, poi, di siffatta contemplazione è l'intelletto. «Per recarci», ha, quindi, detto, «al santuario», quasi come attraverso le cose sensibili verso ciò che è unitario<sup>266</sup>.

ἡ' {F.: Ma dimmi, per Zeus, tu, Socrate, credi che questo mito sia vero? S:}Ma se non ci credessi {, così come non ci credono i sapienti, non sarei lo strano uomo che sono [229c4-7]}229c

[15] Sulla base di questo passo del dialogo, alcuni hanno creduto che Socrate non accettasse le spiegazioni dei miti, ma costoro si sbagliano: è, infatti, evidente che

---

<sup>262</sup> Questa spiegazione divenne uno scolio: cfr. *Schol. vet.* 21. Anche Paus. 1, 19, 6-8 testimonia dell'esistenza di tale santuario, situato in un'area, Agra, ospitante numerosi templi dedicati a diverse divinità (Grande Madre, Zeus, Poseidone, Ilizia, Pan). Sul sito di Agra e sui culti in esso celebrati cfr. SIMMS 2003: nei pressi di Agra si tenevano, con ogni probabilità, i “piccoli misteri” di Eleusi.

<sup>263</sup> Non è oziosa la distinzione tra un corpo fenomenico ed encosmico di Helios, da un lato, e Helios intellegibile, dall'altro, dacché il Sole in se stesso è altro sia dal Sole percepito dai sensi sia dal Sole oggetto di pensiero: su questa dottrina cfr. Syr., *In Metaph.* 24, 4-18 K., su cui cfr. CARDULLO 2003, pp. 189-190.

<sup>264</sup> Lucarini pone, a nostro parere correttamente, οὐτω, anziché il tràdito ὡς.

<sup>265</sup> Pind., *Ol.* 2, 54.

<sup>266</sup> εἰς τὸ ἐνιαῖον. B. e S. *ad loc.* intendono «that which is unified». Abbiamo, invece, reso ἐνιαῖον con «unitario» piuttosto che con «unificato» perché si tratta di un termine tecnico, dal significato ben preciso. Mentre ἐνιαῖον indica ciò che è per essenza unitario, attivo e non passivo, al contrario, ἡνωμένον, corrispondente al nostro «unificato», ha valore passivo e designa una realtà molteplice che *ha raggiunto* l'unità. È questo, ad esempio, il caso dell'anima umana, la quale può rendersi uno, unificarsi e, così, divenire ἡνωμένη: cfr. Herm., *In Phaedr.* 94, 11-13.

Socrate in molte circostanze accoglie i miti e si serve di essi<sup>267</sup>. Quel che egli fa, invece, in questo passo è una critica a coloro che cercano di spiegare i miti riconducendoli a certi racconti storici, spiegazioni verosimili e cause materiali, come aria, terra e venti, invece di ridurre le spiegazioni agli enti e [20] riferirle alle realtà divine<sup>268</sup>. Per cui, quel che dice è: «se, per spiegare questo mito, facessi ricorso a cause fisiche<sup>269</sup>, e dicessi che, *mentre Orizia giocava, il soffio di Borea, violento spirando, la spinse giù dalle rupi e, poiché essa morì in tal modo, si sparse la voce* che [25] era stata rapita *da Borea*, ebbene, come non sarei, giustamente, considerato un tipo strano? [229c7-9]». Questa spiegazione, infatti, in quanto è quella che danno i sapienti, coloro, cioè, che passavano il loro tempo studiando la fisica, è incerta e improntata alla verosimiglianza: essi, infatti, non risalgono alle realtà autentiche, bensì fanno ricorso a processi naturali, venti, aria e vortici, come [Socrate] [33] ha detto nel *Fedone*<sup>270</sup>. È questo il motivo per cui egli scredita siffatti fisici e coloro che danno simili spiegazioni, in quanto costoro finiscono col cadere nell'indeterminatezza e in un infinito processo a ritroso, e non rimontano all'anima, all'intelletto e agli dèi<sup>271</sup>. Parlare, poi, *di un uomo veramente portentoso e capace di affrontare fatiche, ma non troppo fortunato* [229d3-4] fa [5] riferimento a chi passa il tempo a occuparsi degli enti sensibili e materiali. Centauri, Gorgoni e Pegasi sono tutte potenze poste a capo del mondo materiale e del luogo che circonda la terra<sup>272</sup>. L'espressione *in accordo col verosimile* [229e2] significa che le

<sup>267</sup> Ἐντεῦθεν τινες φήθησαν τὸν Σωκράτην μὴ ἀποδέχεσθαι τὰς ἀναπτύξεις τῶν μυθῶν, οὐ καλῶς ἐννοήσαντες· δηλὸς γάρ ἐστι αὐτὸς πολλαχοῦ τοὺς μύθους ἀποδεχόμενος καὶ χρώμενος αὐτοῖς. Come avviene, purtroppo spesso, in Ermia, anche in questo caso il commentatore non è esplicito circa l'identità degli interpreti a cui fa allusione (τινες). Su questo punto cfr. MORESCHINI 2009, p. 572: «[...] sembrerebbero interpretazioni di contemporanei di Ermia, dato che lo scrittore si esprime su di esse con un atteggiamento spesse volte polemico e con sufficienza, cosa che non fa mai, invece, quando parla degli antichi».

<sup>268</sup> Ἀλλὰ νῦν κακίζει τοὺς εἰς ἱστορίας τινὰς καὶ εἰκοτολογίας καὶ εἰς ὑλικὰς αἰτίας, ἀέρας καὶ γῆν καὶ πνεύματα, ἀναπτύσσοντας καὶ μὴ ἐπὶ τὰ ὄντα ἀναλύοντας καὶ ἐφαρμόζοντας τοῖς θείοις πράγμασι τὰς ἀναπτύξεις. Il verbo ἀναπτύσσειν, da cui il sostantivo ἀνάπτυξις, compare digià nell'anonimo *Commento al Teeteto* (I secolo a. C.), il quale, a sua volta, testimonia l'inglobamento di alcune dottrine stoiche all'interno del Platonismo: cfr. HELMIG 2012, pp. 283-284, il quale, tuttavia, ne ricorda il riuso soltanto da parte di Proclo e non anche da parte di Ermia.

<sup>269</sup> εἰς φυσικὰς αἰτίας ἀναδράμω. Verbo anfibio, ἀνατρέχειν era proprio già del lessico allegorico filoneo: cfr. Phil., *Leg.* 3, 126; 213-214 Cohn *et al.* In Herm., *In Phaedr.* 93, 27-28 esso indica, invece, il moto epistrotico dell'anima.

<sup>270</sup> Cfr. Plat., *Phaed.* 98c. Il motivo del "risalire/rimontare a" (ἀνατρέχειν ἐπί + acc.) cause autentiche è precipuamente neoplatonico e, infatti, ricorre anche nel condiscipolo Proclo: cfr. Procl., *TP.* 4, 19, p. 209, 16-17 S.-W. *et al.*

<sup>271</sup> Τοῦτους οὖν τοὺς φυσικοὺς καὶ οὕτως ἀναπτύσσοντας διαβάλλει ὡς εἰς ἀοριστίαν καὶ ἀπειρίαν ἐκπίπτοντας, καὶ μὴ ἐπὶ ψυχὴν καὶ νοῦν καὶ θεοὺς ἀνατρέχοντας. La necessità del principio era stata stabilita da Aristot., *Metaph.* 994a1-11, dove viene negato il movimento εἰς ἄπειρον, necessità poi formalizzata dalla frase, dal sapore di massima, ἀδύνατον εἰς ἄπειρον ἵέναι di *Metaph.* 994b4; cfr., ancora, Aristot., *Metaph.* 1007b1 *et al.*

<sup>272</sup> δυνάμεις εἰσὶν αὗται πᾶσαι τοῦ ἐνύλου προεστῶσαι καὶ τοῦ περὶ γῆν τόπου. Cfr. Procl., *In Alc.* 1 257, 14-15 W.: καταγωγίου τοῦ περὶ γῆν τόπου.

spiegazioni che costoro offrono non provengono loro dall'intelletto, bensì sono basate sull'apparente e [sono] conformi a un ragionamento verosimile, motivo per cui ha chiamato "rozza" [229e3] questo tipo di sapienza, [10] in quanto non frutto di educazione e di intelletto.

κ' *Io non sono ancora in grado {di conoscere me stesso, come prescrive l'iscrizione di Delfi [229e5-6]}229e*

Ma allora Socrate non conobbe se stesso? E chi altro conobbe se stesso così come lo fece Socrate?<sup>273</sup> Bene, è possibile accogliere la questione in due modi: o intendendo «non conosco *me stesso* così come il dio solo sa e *come prescrive la stessa iscrizione di Delfi*» o [15] «non conosco ancora *me stesso* in quanto anima pura nella sua condizione originale, perché mi trovo ancora in un corpo e conosco, sì, *me stesso* in questa forma particolare, ma non ancora in quella di anima pura». Quindi, o intendiamo nel senso «come il dio conosce, io non ho ancora conosciuto *me stesso*» oppure «in quanto anima pura»<sup>274</sup>.

κα' *Mantenendo fede {alle credenze che si hanno su di esse [230a2]}230a*

[20] O «*mantenendo fede* a ciò che il mito stesso racconta e in conformità a quanto si dice comunemente<sup>275</sup> *su di essi*» o «*mantenendo fede* alla mia opinione e a ciò che la ragione e *la norma dell'intelletto*<sup>276</sup> dentro di me dicono su di essi».

---

<sup>273</sup> A ragione, Tarrant parla di un vero e proprio *disbelief* da parte di Ermia circa la presunta ignoranza socratica: cfr. TARRANT 2014b, p. 144. Sulla battuta di Socrate cfr. GRISWOLD 1996, p. 43: «That Socrates does not yet know himself reflects the inability of any human being to know himself perfectly».

<sup>274</sup> Cfr. Olymp., *In Alc. I* 4, 21 – 5, 3 W., secondo cui anche l'uomo catartico, benché separarsi dal corpo sia attività sua propria, non può, tuttavia, liberarsi completamente dei lacci sensibili (τῶν δεσμῶν μέντοι μενόντων καὶ μὴ λυομένων). Ancora in Olimpiodoro, e proprio in riferimento alla conoscenza di sé prescritta dall'oracolo delfico, leggiamo che γνῶθι σαυτὸν non può che riferirsi all'anima razionale umana, non certo a τὰ οὐράνια dacché questi conoscono digià e, pertanto, non è postulabile nel loro caso un passaggio da uno stato di ignoranza a uno di conoscenza (ἐξ ἀγνοίας ἐπὶ γνῶσιν): cfr. Olymp., *In Alc. I* 9, 7-11 W. Del resto, sia Proclo che Olimpiodoro citano Plat., *Phaedr.* 229e-230a per giustificare la πρώτη τάξις nel *curriculum studiorum* dell'*Alcibiade I*: cfr. Procl., *In Alc. I* 6, 13-15 W.; Olymp., *In Alc. I* 10, 19 – 11, 1 W. Su questa esegesi ermiana cfr. TARRANT – BALTZLY 2018, pp. 491-492. Al tema della conoscenza del sé nel *Fedro* di Platone ha dedicato uno studio fondamentale GRISWOLD 1996. Sul γνῶθι σαυτὸν da Plotino a Damascio cfr. COURCELLE 1971.

<sup>275</sup> τὸ θρυλλούμενον. Dal verbo θρυλέω, τὸ θρυλλούμενον corrisponde al τὸ νομιζόμενον di Plat., *Phaedr.* 230a2: si tratta di una forma che ricorre ben sei volte nella *Summa pitagorica*, una volta nel *De Mysteriis* e che è altrettanto ben attestata in Proclo.

<sup>276</sup> ὁ λόγος καὶ ἡ τοῦ νοῦ διανομή. Non è segnalato in apparato da L. e M., sì, invece, in nota da B. e S. che ἡ τοῦ νοῦ διανομή è citazione di Plat., *Leg.*, 714a1-2 e, in quanto tale, è una formula che ritorna diverse volte in Proclo: cfr. Procl., *In Rep.* 8, 238, 23; 239, 19-20 K. *et al.*

κβ' {Vado esaminando non tali cose, ma me stesso, per vedere se io sia per caso} una qualche bestia {assai intricata e perversa di brame più di Tifone, o se, invece, sia un essere vivente più mansueto e più semplice, partecipe per natura di una sorte divina e senza fumosa arroganza [230a3-6]}230a

È evidente, infatti, che chi conosce se stesso conosce ogni cosa: in se stesso, infatti, ogni cosa [25] vedrà. Cita Tifone perché questo dio governa ciò che è irregolare e disordinato<sup>277</sup>; un siffatto regno gli è toccato per sorte<sup>278</sup>, nascondendosi egli sempre nelle cavità della Terra<sup>279</sup>, se non per manifestarsi solo in determinate zone e in determinati momenti – ecco perché anche noi siamo soliti dire “venti tifoni” o “folgori” o “fulmini tifoni”<sup>280</sup>. Ora, tutto ciò è presente, allo stesso modo, [34] anche nell’anima e, in modo particolare, nel caso dell’anima individuale, è presente una componente malefica<sup>281</sup>; dunque, Socrate, dopo aver menzionato questa per prima,

---

<sup>277</sup> ὁ θεὸς οὗτος ἐπάρχει τοῦ πλημμελοῦς καὶ ἀτάκτου. Tifone, cioè, è un *eparchos*, così come era stato detto essere Eretteo, *eparchos* dei tre elementi: cfr. Herm., *In Phaedr.* 31, 2. Per un’allegorica interpretazione di Tifone cfr. Plut., *De Isid.* 371b, dove, tra l’altro, Tifone è legato alla forma asinina. In questo senso, Apuleio, facendo trasformare il suo Lucio in un asino, avrebbe fatto allusione sia al Plutarco del *De Iside* sia al Socrate del *Fedro*: cfr. WINKLE 2014, pp. 104-106. Sulla figura di Tifone cfr. GRISWOLD 1996, pp. 39-40.

<sup>278</sup> καὶ τοιοῦτός τις αὐτοῦ ὁ κληρὸς. Qui κληρὸς è sostanzialmente sinonimo di λῆξις. Cfr. ABBATE 2017, p. 336, n. 31, il quale, commentando il sintagma procliano περὶ τοῦ κλήρου τῆς Αθηνῶς (Procl., *In Rep.* 1, 17, 9 K.), scrive: «qui κληρὸς indica la regione affidata in sorte ad Atena».

<sup>279</sup> ἐν τοῖς κοίλοις κρυπτόμενος. Il testo è corrotto: Couvreur leggeva ἐν τοῖς ὅλοις σκοτούμενος (“coprendo di oscurità l’universo”), ma il verbo avrebbe dovuto reggere l’accusativo. Noi seguiamo LUCARINI 2012, p. 239, il quale propone ἐν τοῖς κοίλοις e suggerisce un verbo che si leghi a uno stato in luogo. Cfr. LUCARINI – MORESCHINI 2012 *ad. loc.*: κρυπτόμενος.

<sup>280</sup> B. e S., accogliendo, come fa Bernard, la lezione dei manoscritti (ἐν τοῖς ὅλοις κοσμούμενος), traducono: «always well-ordered among the wholes, except when it shows itself by way of certain [of its] parts, in which case people are in the habit of talking of Typhoons or of Typhonic hurricanes or thunderbolts». In nota, poi, essi giustificano la traduzione nella maniera seguente: «In the same way that, for the Neoplatonists, everything in the universe is good from a point of view of the whole even though it may not be from the point of view of the parts». Per quanto arguta, questa spiegazione non riesce a non sembrarci forzata, rendendo l’argomento ermiano molto più difficile di quanto non ci paia essere in realtà. Ermia, a nostro avviso, sta semplicemente alludendo, infatti, alle caratteristiche classiche di Tifone: si tratta di un dio che la mitologia immaginava nascosto nelle profondità della Terra, probabilmente al di sotto dell’Etna, il quale, quando emerge in superficie, provoca disordine e caos (eruzioni, terremoti, venti impetuosi). Su Tifone cfr., ad esempio, Hes., *Theog.* 820ss.; Aesch., *Spt.* 520ss. (Tifone vi è detto πύρροος) *et al.*

L’espressione πνεύματα τυφονία poteva assumere anche un significato figurato se di essa poté servirsi Marin., *Vit. Procl.* 15, per significare allusivamente le avversità che costrinsero Proclo all’esilio da Atene.

<sup>281</sup> καὶ μάλιστα ἐπὶ τῆς μερικῆς τὸ τῆς κακεργέτιδος. La parola κακεργέτις è molto rara e crediamo che qui Ermia avesse in mente il, perduto, *Commento al Timeo* di Porfirio. In effetti, Procl., *In Tim.* 1, 391, 4-12 D. riporta la contrapposizione di Porfirio rispetto ai Platonici περὶ Ἀττικόν, secondo i quali la materia sarebbe stata mossa da un’anima ingenerata, sì, ma anche ἄλογος e κακεργέτις, termine, quest’ultimo, che RUNIA – SHARE 2008 *ad loc.* rendono con *maleficent*. Secondo questi Platonici, la materia sarebbe mossa, Timeo *docet*, πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως. Ora, ci sembra interessante notare che Ermia impieghi il raro κακεργέτις proprio dopo aver presentato Tifone quale *eparchos* di τὸ πλημμελὸν καὶ τὸ ἄτακτον, ma con una differenza rispetto a Porfirio/Proclo di non poco conto, a nostro avviso. Infatti, mentre Porfirio/Attico/Proclo discutono delle caratteristiche di una, eventuale, anima cosmica malvagia, qui Ermia parla di una componente dell’anima *individuale* κακεργέτις, contenente in sé, tificamente, per così dire, τὸ πλημμελὸν καὶ τὸ ἄτακτον. Si potrebbe, quindi, parlare di una sorta di materialità dell’anima individuale, non nel senso che l’anima individuale avrebbe in sé qualcosa di materiale, bensì nel senso che essa condividerebbe delle caratteristiche materiali: che sia, questa, una forma di integrazione irenica del

in quanto egli agisce conformemente alla forma purificatrice, così, ricorda anche quella razionale per mezzo [degli aggettivi] “mansueto”, “semplice” e “divino”. Quanto, poi, a *assai intricato* non bisogna intenderlo riferito al dio [Tifone] stesso, ma [5] a ciò di cui egli è patrono, che si muove per sua propria natura in maniera irregolare, disordinata e intricata; del resto, i miti sono soliti attribuire le affezioni degli enti sottoposti a provvidenza agli enti provvidenti stessi<sup>282</sup>.

κδ' *Per Era!* {*Bel luogo per fermarci!* [230b2]}230b

Cita Era in quanto essa è la dea incaricata di generare<sup>283</sup> e ordinare la bellezza dell'operazione demiurgica: è per questo che riceve la cintura da Afrodite<sup>284</sup>. Fa, poi, un elogio del luogo non perché geloso di Fedro, come dice Arpocrazione<sup>285</sup>,

---

Platonismo pre-porfiriano, da epurare fintantoché attribuisce determinate caratteristiche a un'inesistente anima universale malvagia, ma accettabile, una volta spostato il *focus* sull'anima individuale? Come stiamo per vedere, Ermia non solo paragonerà Socrate a una *forma* purificatrice (καθαρικὸν εἶδος), interessato sia all'aspetto materiale, sia a quello razionale (ἡ λογική) dell'anima umana, ma dichiarerà *expressis verbis* che il movimento tifonico procede πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως. Notiamo, infine, che, fatta eccezione per la testimonianza procliana su Porfirio, Ermia e Proclo sono gli unici filosofi platonici ad aver impiegato il termine κακεργέτις, il quale, nondimeno, grazie alla mediazione dello Pseudo-Dionigi, sarà poi impiegato dai bizantini Niceforo I, Fozio e dalla *Suda* – ci si imbatte in esso anche in σχόλια a Esiodo.

<sup>282</sup> εἰώθασι δὲ οἱ μῦθοι τὰ τῶν προνοουμένων πάθη ἐπ'αὐτὰ τὰ προνοοῦντα ἀναπέμπειν L'espressione τὰ τῶν προνοοῦντων πάθη ricorre identica in Procl., *In Rep.* 1, 91, 5 K. La considerazione ermiana sui miti presenta un'interessante analogia con Procl., *In Rep.* 1, 108, 12-17 K.: «Thus souls, when many kinds of lives are offered them out of the universe, accept some and reject others, following their own judgment, while the myths, transferring to the gods themselves the specific qualities of the lives [οἱ μῦθοι μεταφέροντες ἐπ'αὐτοὺς τοὺς θεοὺς τὰς τῶν βίων ιδιότητας], say that those who preside over the variation in them, form by form, are “judged” by those choosing the lives».

Curiosamente, Damascio farà dell'infido Pamprepio un'anima tifonia: cfr. Damasc., *Vit. Isid.* 112 *apud Sud.*, s. v. Σεραπίων 116, 40-46.

<sup>283</sup> ὡς γεννητικῆς. Cfr. Procl., *In Rep.* 1, 137, 5 K., dove a Era sono attribuite αἱ γόνιμοι δυνάμεις («puissances fécondantes», FESTUGIÈRE 1970, *ad loc.*); 137, 27-28 K.: ζωογόνος τις καὶ αὐτὴ καὶ γεννητικῆ.

<sup>284</sup> Cfr. *Il.* 14, 197-223, in cui Era, macchinando inganni contro lo sposo, chiede e ottiene da Afrodite la cintura magica (κεστός) che contiene l'amore, il desiderio, l'incontro e la seduzione. Per una diversa esegesi del passo omerico cfr. Procl., *In Rep.* 1, 138, 31 – 139, 19 K.: il Diadoco ateniese interpreta l'unione fra Era e Zeus come l'unione fra Rea e Chronos, nella funzione di Demiurgo. L'abbigliamento ricercato (137, 2-3: ἡ παρασκευή) di Era è simbolo dell'assimilazione della dea alla Madre degli dèi, come il ritirarsi di Zeus in disparte sul Monte Ida lo è dell'assimilazione del dio al Demiurgo. La cintura di Afrodite è il mezzo dell'unione demiurgica (139, 16-17: εαυτὴν γὰρ συζεύγνυσιν τῷ δημιουργῷ κατὰ τὸν ἐν ἑαυτῇ κεστόν) e aiuta Era a divenire ancor più simile a Rea. Tale cintura, tuttavia, viene indossata dalla dea in maniera diversa rispetto ad Afrodite: quest'ultima, infatti, la porta ben esposta nella misura in cui le sue δυνάμεις sono rivolte all'esterno, mentre Era la tiene quasi nascosta in quanto le sue δυνάμεις non le provengono dall'esterno (139, 11: οὐ γὰρ ἔξωθεν), bensì sono sue proprie, interiori (139, 12: ἐν ἑαυτῇ). Sull'interpretazione allegorica dell'incontro fra Zeus ed Era sul Monte Ida cfr. BUFFIERE 1956, pp. 106-117. Herm., *In Phaedr.* 147, 2 fa di Era e delle dee ζωογόνοι le responsabili della processione delle anime. A ogni modo, *pace* Ermia, la ragione per la quale Socrate invoca Era in questa circostanza va probabilmente ricercata, piuttosto, in una «touche d'espèglerie» da parte di Platone, il cui Socrate aveva appena menzionato Tifone, figlio di Era, appunto: cfr. VASILIU 2014, p. 74, n. 40.

<sup>285</sup> Su Arpocrazione di Argo, discepolo di Attico e autore di un perduto *Commento al Fedro*, cfr. DILLON 1977, pp. 258-262.



bensì perché intende fare sul serio elogi<sup>286</sup>: e, innanzitutto, elogia il luogo prendendo in considerazione i tre elementi – aria, acqua, terra<sup>287</sup>; poi, distingue in tre categorie i prodotti della terra, primi, medî e [15] ultimi, cioè le piante più alte, quelle di media altezza e quelle più basse – ecco perché abbiamo il platano e l’agnocasto, cioè [piante] appartenenti alla famiglia degli arbusti<sup>288</sup>, e l’erba<sup>289</sup>. Facendo ricorso a tutte le facoltà percettive, coll’eccezione del gusto, egli mostra la serenità dell’atmosfera. Acheloo, poi, è il dio protettore della facoltà che rende l’acqua potabile: per via, infatti, di questo importantissimo fiume si indica il dio protettore [20] dell’acqua potabile. Le Ninfe, invece, sono le dee protettrici della palingenesi, al servizio di Dioniso figlio di Semele: si trovano, infatti, nei pressi del fiume in quanto mettono piede nel divenire. Questo Dioniso qui<sup>290</sup> è governatore della palingenesi dell’intero mondo sensibile.

κε’

[25] L’espressione *nel pieno della fioritura com’è [scil. l’agnocasto]* [230b4-5] mostra che anche Fedro è sul punto di divenire pronto per l’elevazione spirituale sotto la guida di Socrate. Il piede che si immerge nell’acqua<sup>291</sup> indica nuovamente<sup>292</sup> che l’anima di Socrate entra in contatto con il divenire [soltanto] con le sue facoltà inferiori. La posizione, invece, della testa, distesa su un leggero pendio<sup>293</sup>, mostra che la componente intellettuale di Socrate [30] tende al di sopra della materia e del divenire. [Egli] ascolta, poi, il [35] discorso di Lisia in posizione sdraiata, in quanto discende dalla sua attività intellettuale per esaminare le parole di Lisia e in quanto sta per passare a un’attività conforme a oggetti molto vani e bassi<sup>294</sup>. Quanto, poi,

<sup>286</sup> Ποιεῖται δὲ τὸν ἔπαινον τοῦ τόπου οὐκ ἀντιφιλοτιμούμενος τῷ Φαίδρῳ, ὡς φησιν ὁ Ἀρποκρατίων, ἀλλὰ τοῖς ἀληθέσιν ἐπαίνοις χρώμενος = Arpocr. fr. 9 Dillon (14 T Vimercati). Insieme a Herm., *In Phaedr.* 107, 27 – 108, 1 (= Arpocr. fr. 10 Dillon, 15 T Vimercati), si tratta dell’unica testimonianza dell’esistenza di un *Commento al Fedro* del medioplatonico Arpocrazione.

<sup>287</sup> Sull’affinità di tale esegesi con quella di Syn., *Dion.* 6, 9-12 T., dedicata all’incontro fra Menelao e Proteo in *Od.* 4, 351-572, cfr. *supra* § 2.5.

<sup>288</sup> θάμνωδες. Si tratta di un lessico tecnico, già attestato in Theophr., *Caus. Plant.* 6, 18, 9 *et al.*

<sup>289</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 230b2-c5.

<sup>290</sup> οὗτος δὲ ὁ Διούσιος. Con Bernard, L. e M., B. e S., *pace* lo αὐτός di Couvreur.

<sup>291</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 230b5-7: «E poi sotto il platano scorre una fonte graziosissima, con acqua molto fresca, come si può sentire col piede».

<sup>292</sup> πάλιν. Cfr. Herm., *In Phaedr.* 29, 29 – 30, 2.

<sup>293</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 230c3-5: «Ma la cosa più piacevole di tutte è quest’erba che, disposta in dolce declivio, sembra cresciuta per uno che vi si distenda sopra, in modo da appoggiare perfettamente la testa».

<sup>294</sup> περὶ κοιλότερα καὶ χαμαλὰ μέλλων ἐνεργεῖν. L’aggettivo χαμαλός significa, propriamente, “basso”, e, se riferito a una persona, “di umile condizione”; nel senso, ontologico e assiologico, impiegato qui da Ermia, quindi, esso rappresenta un *hapax*.

all'*asty* e all'abitudine di Socrate di non uscire mai da essa<sup>295</sup>, ciò mostra che egli è costantemente legato ai principi e alle cause appropriati e agli intellegibili e agli dèi ai quali appartiene: la vera patria delle anime, infatti, è il cosmo intellegibile<sup>296</sup>. [5] L'apprendimento, pertanto, non viene dagli oggetti materiali e forgiati da un marchio ([qui nel dialogo] rappresentati dalla *campagna* e dagli *alberi*)<sup>297</sup>, bensì dalle anime razionali e intellettive e dall'intelletto in sé. E quanto alla circostanza per cui sia Socrate a seguire Fedro [e non viceversa], e quanto al libro, che è immagine di immagini, ebbene<sup>298</sup> ciò rivela l'attività provvidenziale di Socrate rivolta ai giovani, quasi fosse quella di un dio, e la sua volontà di salvarli. [10] Ascolta, però, stando in posizione distesa in quanto, in quel frangente, la sua attività è rivolta a oggetti molto vani, dacché è necessario adeguare agli argomenti anche il proprio portamento; ed è secondo questo principio, infatti, che al momento [di intonare la] palinodia pronuncerà i discorsi sull'amore ispirato e divino stando ritto in piedi e *con il capo scoperto* [243b6]. Come, dunque, qui, dal momento che sta per adeguare la sua attività all'ascolto di parole assai vane, ascolta stando disteso, adattando anche il suo aspetto [15] esteriore ai discorsi, allo stesso modo anche nel *Fedone* [è scritto] «*Socrate alzatosi a sedere sul letto*»<sup>299</sup>, dal momento che stava per esporre i discorsi sul filosofo<sup>300</sup>.

κς' { *Dello stato delle cose* } *Che mi riguardano* { *tu sei a conoscenza* [230e6] } 230e  
 Questo, di nuovo, è il momento opportuno per una distinzione sul concetto di "amore"<sup>301</sup>. Alcuni, infatti, [20] sostennero che amare fosse semplicemente cosa di

<sup>295</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 230c7-d2: «Assomigli proprio, come dici, a un forestiero condotto da una guida, e non a uno del luogo. Mi sembra che tu non esca affatto dalla città, per recarti oltre i confini, e neppure per andare fuori le mura». Cfr. Herm., *In Phaedr.* 15, 19-23.

<sup>296</sup> ἡ γὰρ ἀληθὴς πατρις τῶν ψυχῶν ὁ νοητός ἐστι κόσμος. Un possibile riferimento è, senz'altro, Plat., *Theaet.* 173e2-3, in cui si dice che del filosofo solo il corpo si trova e dimora nella città: τῶ ὄντι τὸ σῶμα μόνον ἐν τῇ πόλει κεῖται αὐτοῦ καὶ ἐπιδημεῖ. L'accostamento tra il *Teeteto* e il *Fedro* – e, tuttavia, non *Phaedr.* 230d1-2, bensì *Phaedr.* 249c8-d3 («però, siccome si allontana dalle occupazioni umane e si rivolge al divino [...]») – è suggerito da BUSSANICH 2006, pp. 210-211.

<sup>297</sup> τὰ χωρία καὶ τὰ δένδρα. L. e M. non marcano in corsivo l'espressione, benché essa sia una citazione da Plat., *Phaedr.* 230d4.

<sup>298</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 230d6-e1: «Come fanno, infatti, quelli che si tirano dietro gli animali affamati, agitando davanti a loro un ramoscello verde o un frutto, tu, tendendomi davanti discorsi scritti nei libri, mi sembra proprio che mi porterai in giro per tutto l'Attica e da qualsiasi parte vorrai».

<sup>299</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 60b1-2, in cui, però, si legge εἰς τὴν κλινὴν e non, come vuole Ermia, ἐκ τῆς κλινῆς.

<sup>300</sup> Che il *Fedone* fosse il dialogo *sul filosofo* lo testimonia già Albino nel II secolo d. C.: cfr. Alb., *Intr.* 5, 17-22. Diogene Laerzio e Marino di Neapoli, tuttavia, ritenevano pacificamente che il *Fedone* fosse un dialogo Περὶ ψυχῆς.

<sup>301</sup> Ἐνταῦθα καιρὸς πάλιν τῆς διαίρεσως τῆς περὶ τοῦ ἔρωτος. È possibile che πάλιν faccia riferimento a Herm., *In Phaedr.* 3-4, dove, sulla scorta di Socrate, Ermia distingueva ἔρωτος da ὕβρις all'interno del genere ἐπιθυμία. B.

alcuna importanza, come Epicuro, che lo definì *violenta tensione di brame, con assillo e inquietudine*<sup>302</sup>, e colui che disse:

*Con lo stomaco pieno Cipride imperversa*<sup>303</sup>

e non sei mai stato ancora amato, Geta?, domanda. No, non [25] me ne sono mai saziato, risponde<sup>304</sup>. Altri, invece, come Eraclide, [lo ritennero] semplicemente un [sentimento] raffinato, dicendolo congiunto ad amicizia e a null'altro, e che solo accidentalmente fa [36] cadere qualcuno nei piaceri sessuali<sup>305</sup>. Quanto agli Stoici, invece, un tempo, si diceva che considerassero semplice la faccenda, ma, recentemente, ho sentito anche loro affermare che esistono due forme di amore, una raffinata, l'altra vile<sup>306</sup> <...> desiderio e impulso all'unione, secondo Pausania<sup>307</sup> e il tragediografo [5] che dice:

*Due venti spiri, Eros*<sup>308</sup>.

---

e. S., invece, propongono di riferire *πάλλιν* alla precedente sezione diairetica circa le piante e, per conseguenza, traducono: «This is again an appropriate time for a division, [this time] that of love». A ogni modo, quella che seguirà è una rapida rassegna sulle concezioni filosofiche riguardanti Eros, un'eredità metodologica senza alcun dubbio di Aristotele, il quale era solito ricapitolare le opinioni altrui sul tema oggetto d'esame. La natura di un commento filosofico, infatti, come è stato notato da MOTTA 2018, pp. 57-58, è «ideologicamente più vicina ad Aristotele che a Platone». Sull'inscindibile legame tra la tradizione e lo sviluppo di un pensiero filosofico nuovo cfr. HADOT 1987, p. 22.

<sup>302</sup> Epic. fr. 483 Us. (trad. ISNARDI PARENTE 2013); cfr. Cic., *Tusc. disp.* 4, 33, 70. Sulla ricezione dell'Epicureismo in Età Tardoantica cfr. CRISCUOLO 1994; LONGO 2016.

<sup>303</sup> Fr. trag. adesp. 186 K./S. (= TrGF v. 2 trag. adespota F 186): la traduzione è nostra.

<sup>304</sup> Cfr. L. e M. *ad loc.*: *Menandro, Misum. fr. 12 S. (alii de Heroe cogitarunt); [...]* certe locus corruptus est. Il passo è probabilmente corrotto, com'è altresì possibile, come vuole Lucarini, che Ermia ritenesse appartenenti alla stessa rappresentazione il fr. adespota e il fr. di Menandro: *Lucarini, opinatus Hermiam verba οὐπόποτε...ἐνεπλήσθην eidem poetae (Menandro?) tribuisse, cui et πλήρει γάρ...Κόπρις tribuebat.*

<sup>305</sup> Cfr. Heracl., fr. 24 W.

<sup>306</sup> L. e M. indicano, per gli Stoici antichi, *SVF* 1, 263 («Pontiano disse che Zenone di Cizio considerava Eros come dio dell'amicizia e della libertà, patrono della concordia e di nient'altro»), per gli Stoici successivi, *SVF* 3, 721 («[...] gli Stoici affermano che [l'amore] è una propensione a fare amicizia coi giovani, complice il bell'aspetto. L'amore è duplice: dell'anima e del corpo»), mentre B. e S. rimandano, in particolare, al pensiero di Ario Didimo: cfr. *SVF* 3, 395-396; 717 (le traduzioni dagli *SVF* appartengono a RADICE 2002). Sia Zenone che Cleante furono autori di una Ἐρωτικὴ τέχνη: cfr. D. L. 7, 34, 2-3; 174, 16. A conferma delle parole di Ermia, che attestano un'evoluzione diacronica dello Stoicismo, invece, Crisippo compose sia un Περὶ ἔρωτος sia un Περὶ φιλίας: cfr. D. L. 7, 130, 4-5; Plut., *Stoic. Rep.* 1039a8-9. Sulla *dissensio* fra gli Stoici cfr. MOTTA 2018, p. 77. Sull'influenza della teorizzazione stoica sul pensiero neoplatonico cfr. DILLON 1994, pp. 390-391, il quale, ad esempio, riconosce agli Stoici la definizione del γνῶναι τὸ ἀξίεραστον, tema presente in Herm., *In Phaedr.* 217, 6-13, dove, però, è presentato come un insegnamento dell'*Alcibiade I* di Platone. Infine, ci limitiamo a ricordare che ad Alessandria era attivo un discepolo di Ierocle contemporaneo di Ermia, Teosebio, il quale fu considerato da Damascio ὁ τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου Ἐπίκτητος. Che Ermia abbia "sentito" (νῦν δὲ ἤκουσα) da Teosebio affermare queste cose su Eros?

<sup>307</sup> Cfr. Plat., *Symp.* 180c3-185c3.

<sup>308</sup> Eur. fr. 929aK (la traduzione è nostra).

Aristotele, invece, sostiene che l'amore sia, sì, un'affezione che investe l'anima nella sua interezza, ma che, se è il raziocinio ad aver il controllo, allora esso si sostanzia nell'amicizia, se, invece, lo ha la passione, nell'unione carnale<sup>309</sup>. Dell'opinione di Platone, invece, abbiamo detto già prima<sup>310</sup>. Ora, Lisia [10] sostiene la tesi che l'amore sia qualcosa di poco conto *tout court*<sup>311</sup> e, perciò, egli attacca le persone innamorate, affermando che costoro sono nell'errore e che è necessario guardarsi dalla loro compagnia, e, per contro, farsi amico chi non è innamorato. Il discorso si sviluppa attraverso le seguenti argomentazioni<sup>312</sup>. Innanzitutto<sup>313</sup>, dice che gli innamorati *provano dispiacere dei benefici che hanno fatto all'amato*, [15] *non appena si siano liberati della loro passione* [231a1-2]<sup>314</sup>. In secondo luogo, dice che mettono in conto *gli affanni* che hanno provato amando e di quante *proprie faccende* non si siano curati e, per questi motivi, *si convincono di aver resa degna ricompensa agli amati a sufficienza* [231a6-b2]. Come terzo

<sup>309</sup> Ἀριστοτέλης δὲ ὅλης μὲν τῆς ψυχῆς φησι τὸν ἔρωτα πάθος εἶναι, κἄν μὲν ὁ λογισμὸς κρατήσῃ, φιλίας αὐτὸν εἶναι, ἂν δὲ τὸ πάθος, συνουσίας. Come notano B. e S., non esiste un luogo aristotelico così chiaro in proposito. Couvreur rimandava ad Aristot., *EE*. 1235; 1244; Bernard ad Aristot., *EE*. 8; L. e M. ad Aristot., *EE*. 1225a; 1235b.

<sup>310</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 10, 22-28. È interessante, in ogni caso, notare come l'opinione di Platone sia riportata per ultima, a dispetto di ogni ordine cronologico. In particolare, la successione Stoicismo/Aristotele/Platone, qui seguita da Ermia per esporre le opinioni su amore, era precisamente quella seguita all'interno del *cursus studiorum* neoplatonico, post-giambliceo (quanto allo Stoicismo, pensiamo, ad esempio, al commento di Simplicio al *Manuale* di Epitteto, studiato quale forma semplificata e propedeutica di filosofia morale).

<sup>311</sup> Ὁ δὲ Λυσίας νῦν τῶν φαύλων τι τὸν ἔρωτα ἀπλῶς τίθεται. Siamo convinti che Ermia interpreti il discorso di Lisia e il primo di Socrate alla luce del discorso tenuto da Pausania nel *Simposio*: cfr. *supra* § 2.7. Qui, invece, ci limitiamo a rimandare per il motivo dell'*ἀπλῶς* τίθεναι a Plat., *Symp.* 182c7-d4: οὕτως οὐ μὲν αἰσχρὸν ἐτέθη χαρίζεσθαι ἔρασταῖς, κακία τῶν θεμένων κεῖται, τῶν μὲν ἀρχόντων πλεονεξία, τῶν δὲ ἀρχομένων ἀνανδρία· οὐ δὲ καλὸν ἀπλῶς ἐνομίσθη, διὰ τὴν τῶν θεμένων τῆς ψυχῆς ἀργίαν.

<sup>312</sup> διὰ τῶνδε τῶν ἐπιχειρημάτων. Derivato da Aristot., *Top.* 162a16, ἐπιχείρημα è termine tecnico della retorica tardoantica. La trattazione più puntuale della struttura dell'*ἐπιχείρημα* era contenuta nella sezione *περὶ ἐπιχειρημάτων* del *Περὶ εὐρέσεως* pseudo-ermogeniano, il terzo, cioè, dei trattati del canone retorico tardoantico. L'autore stesso, comunque, afferma nella sezione *περὶ κεφαλαίων* che in molti avevano tentato di spiegarne la struttura, seppure non in modo chiaro (σαφῶς): cfr. Ps. Hermog. *Inv.* 3, 7, 1-3. Innanzitutto, l'articolazione più completa (ἐντελέστερον) si ha quando è l'avversario a porre un κεφάλαιον. In tal caso avremo: i) πρότασις, la tesi proposta dall'avversario; ii) ὑποφορά, ragione a sostegno della tesi proposta; iii) ἀντιπρότασις, tesi da opporre all'avversario; iv) ἀνθυποφορά ο λύσις, ragione a sostegno della controprotesi. Gli ἐπιχειρήματα sono le argomentazioni che devono sostenere l'ἀνθυποφορά/λύσις: cfr. Ps. Hermog., *Inv.* 3, 8, 1-5. Tali argomentazioni provengono dalle circostanze (περίστασις), vale a dire, luogo, tempo, maniera, persona, causa e atto, in ogni ambito che ci riguarda (τὸ πᾶν ἐν ἡμῖν) – discorsi, fatti, processi, casi, vita. I filosofi, continua l'autore, aggiungono anche la materia, che il retore, invece, non distingue in quanto la ripartisce (ἐπιμερίζει) tra le altre categorie: cfr. Ps. Hermog., *Inv.* 6, 2, 1-7.

<sup>313</sup> Inizia qui la lista dei dieci ἐπιχειρήματα lisiani confutati puntualmente da Socrate. Simili elencazioni, evidentemente caratteristiche di un maestro di scuola, erano tutt'altro che inusuali nei commentari neoplatonici. Proclo, ad esempio, offre la lista dei dieci sillogismi in base ai quali alcuni anonimi commentatori suddividevano l'*Alcibiade I*: cfr. Procl., *In Alc.* 1 12, 15 – 13. 15 W. *et al.* Per una simile elencazione, ma in positivo, cfr. Olymp., *In Alc.* 1 44, 14 – 46, 9 W., in cui il Platonico elenca i δόγματα ricavati dalle parole di Socrate. Ugualmente, cfr. Syr., *In Metaph.* 23, 2-8 K. per una lista dei problemi posti da Aristotele nel libro III della *Metafisica*.

<sup>314</sup> Questo passo ermiano, come, del resto, i successivi, rientrerà quasi identico negli σχόλια bizantini: cfr. *Schol. vet.* 31 C.

argomento afferma che coloro che dicono di essere amici in sommo grado di coloro che amano – il che, ovviamente, include anche coloro di cui si sono innamorati per primi – ebbene, faranno loro del male [20] se a volerlo saranno quelli di cui si saranno innamorati *in seguito* [231b7-c7]. Il quarto argomento è che *gli innamorati stessi ammettono di essere malati* e non *in senno* [232d2-3]. Il quinto argomento è che, se bisogna scegliere le persone più adatte per un rapporto di amicizia, sarà [37] più facile farlo guardando a coloro che non sono innamorati, in quanto sono più numerosi, mentre sarà più difficile nel caso *di coloro che sono innamorati*, perché sono meno numerosi [232d6-e2]. Il sesto è che bisogna guardarsi dagli innamorati in quanto temono la vergogna: vanno, infatti, vantandosi con gli altri mostrando che non si sono dati da fare invano [232a1-4]<sup>315</sup>. Il settimo argomento è che, comportandosi [5] in questo modo, fanno nascere il sospetto nelle persone che essi hanno già soddisfatto il loro desiderio carnale oppure che stanno per farlo [232a6-b2]<sup>316</sup>. L’ottavo è che *distolgono* dalla compagnia *degli altri* nel timore di essere considerati inferiori [232c4-d1]<sup>317</sup>. Il nono è che fanno a gara per ottenere i favori dell’amato senza averne prima conosciuto *l’indole*, ma per desiderio *del corpo*, ragion per cui [10] sono inclini a cambiare facilmente parere [232e3-6]<sup>318</sup>. Decimo argomento è che elogiano e criticano oltre il conveniente, ora perché giudicano male a causa della loro malattia, ora *perché temono di diventare odiosi* [233a5-b2]<sup>319</sup>. [Lisia] propone, poi, delle possibili repliche ad alcune controtesi, di cui una è che “un’amicizia sicura non può formarsi senza amore”<sup>320</sup>: a essa replica<sup>321</sup> mostrando che esiste un rapporto d’affetto sicuro anche senza amore, nei confronti [15] dei padri, dei fratelli e dei coetanei [233c6-d4]<sup>322</sup>. Poi, risponde a quest’altra [ipotetica controtesi], vale a dire, “bisogna dare *a coloro che ne hanno bisogno* piuttosto che ad altri”: anche a questa tesi obietta che<sup>323</sup> dovremmo allora offrire cibo e banchetti

<sup>315</sup> Cfr. *Schol. vet.* 36 C.

<sup>316</sup> Cfr. *Schol. vet.* 38 C.. Il corrotto *προστάττουσι* è sostituito da Lucarini con *πράττουσι*: cfr. LUCARINI 2012, p. 240.

<sup>317</sup> Cfr. *Schol. vet.* 39 C.

<sup>318</sup> Cfr. *Schol. vet.* 40 C.

<sup>319</sup> Cfr. *Schol. vet.* 41 C.

<sup>320</sup> ἀνθυποφοράς [...] ποιῆται. Secondo lo schema retorico, Lisia propone delle ἀνθυποφοραί a delle ipotetiche προτάσεις, tra cui: φιλία βέβαιος οὐ δύναται ἄνευ ἔρωτος συστήναι. Come si vede, le teorizzazioni retoriche rappresentavano una parte importante anche del bagaglio culturale di un filosofo.

<sup>321</sup> λύει. Abbiamo reso λύει con “replica” perché nei trattati di retorica con λύσις si indicava precisamente la ἀνθυποφορά, la replica: cfr. Ps. Hermog., *Inv.* 3, 4, 44.

<sup>322</sup> Cfr. *Schol. vet.* 43 C.

<sup>323</sup> ἐνίσταται δὲ καὶ ταύτη. Cfr. Aristot., *Rh.* 1402b24 *et al.*

a chi ne fa richiesta e non a chi n'è degno [233d5-e5]<sup>324</sup>. La terza obiezione è la seguente: bisogna *concedere i propri favori indiscriminatamente a tutti coloro che non sono innamorati*? Ma nemmeno gli [38] innamorati, dice, riterranno degno un comportamento del genere [234b6-c4]<sup>325</sup>. Più di tutte queste obiezioni, egli pone quale argomento principale<sup>326</sup> il seguente: persino i familiari *rimproverano quelli che sono innamorati, convinti che questo modo di comportarsi sia cattivo*, mentre *nessuno* rimprovera mai chi non è innamorato [234b1-5]<sup>327</sup>. Queste, in conclusione, sono le tesi avanzate da Lisia.

[5] Ora, Platone gli rimprovera innanzitutto il disordine espositivo, come se andasse *supino e a ritroso* [264a5]: in secondo luogo, la mancanza di organicità degli argomenti, dal momento che la loro disposizione non possiede alcuna *necessità* [264b4-5] che porti a sistemarli l'un dopo l'altro<sup>328</sup>; e poi [gli rimprovera il fatto] che ha detto una cosa facile e scontata, cioè che uno è malato, l'altro in senno; e ancora, che ha ripetuto *due o tre volte le medesime cose* [235a4]; e [10] che nemmeno ha detto tutte le cose che era possibile dire. Ora, da una parte, occupandoci nuovamente del testo di Lisia, anche noi mostreremo ciascuno di questi errori; dall'altra, dimostreremo, in aggiunta, che egli ha contraddetto se stesso e la sua tesi principale, dicendo cose inverosimili<sup>329</sup> e false.

<sup>324</sup> Cfr. *Schol. vet.* 44 C.

<sup>325</sup> Cfr. *Schol. vet.* 45 C.

<sup>326</sup> κεφάλαιον τιθέναι, *poser un point*, è un altro tecnicismo, rimontante alla sezione *περὶ κεφαλαίων* del *Περὶ εὐρέσεως* pseudo-ermogeniano. Cfr. Ps. Hermog., *Inv.* 3, 2, 1-3: Κεφάλαιον τοίνυν ἦτοι παρ' ἡμῶν αὐτῶν εἰσάγομεν, ὃ δεῖται κατασκευῆς, ἢ παρὰ τῶν ἐχθρῶν τίθεται, ὃ δεῖται λύσεως («le point donc, ou bien nous l'introduisons de notre part, et il demande une confirmation, ou bien il est posé de la part de nos adversaires, et il demande une réfutation»: le traduzioni del *corpus* di Ermogene appartengono a PATILLON 2009; 2012).

<sup>327</sup> Cfr. *Schol. vet.* 46 C.

<sup>328</sup> Anche questo giudizio rimonta alla teorizzazione del *Περὶ εὐρέσεως*, una sezione del quale è intitolata, appunto, *περὶ τάξεως ἐπιχειρημάτων*. L'ordinamento migliore è esattamente quello qui proposto da Ermia, vale a dire quello che privilegia la consequenzialità logica: «placer en dernier celui qui appelle le plus le point suivant: ainsi la production du point suivant est exigée par cet argument, ce qui donne une unité à la texture et au corps du discours, qui n'est pas interrompu par les hypophoras, mais produit un effet de continuité et paraît s'engendrer lui-même» (Ps. Hermog., *Inv.* 8, 2, 2-7: τὸ προκλητικώτερον τοῦ ἐξῆς κεφαλαίου τελευταῖον τιθέναι, ἵνα, ἐκ τῆς ἀνάγκης τοῦ ἐπιχειρήματος ἀνισταμένου τοῦ κεφαλαίου τοῦ ἐφεξῆς, ὕφος ἐν ὃ λόγος γένηται καὶ σῶμα, μὴ διασπώμενος ἐν ταῖς ὑποφοραῖς, ἀλλὰ αὐτὸς αὐτοῦ δοκῶν ἔχουσι καὶ ἀνίστασθαι δι' αὐτοῦ).

<sup>329</sup> παρὰ τὴν ἱστορίαν. Cfr. Porph., *Ad Od.* 4, 1, 1 S. e, soprattutto, Sopatr., *Schol. in Ps. Hermog. St.* 4, 174, 8 Walz: Παρὰ τὴν ἱστορίαν τοῦτο· καὶ ἔοικε τῷ ἀδυνάτῳ· λόγους μὲν γὰρ ἔχει καὶ ἱκανοὺς καὶ πιθανοὺς, ἀδύνατον δὲ τὴν ἔκβασιν· μελετηθεῖ δ' ἂν κατὰ ἔκβασιν, μελετηθεῖ δ' ἂν κατὰ αἴτησιν· ὡς ἐν ὑποθέσει· ὡσπερ καὶ κατὰ μέρος ἐν τισὶ λόγοις ὁ Δημοσθένης φησὶ τῷ καθ' ὑπόθεσιν σχήματι χρώμενος· εἰ ἐκρινόμην μὲν ἐγώ, κατηγορεῖ δ' Αἰσχίνης, Φίλιππος δ' ἦν ὁ κρίνων· ταῦτα γὰρ οὐκ ἐγένετο, ἀλλὰ καθ' ὑπόθεσιν ἐξήνεκται· διαφέρει δὲ τοῦ ἀδυνάτου τὰ κακόπλαστα τῷ χρόνῳ μόνῳ· οὐ γὰρ ὡς ἀδύνατα τῇ φύσει πλάττεται, ὅπερ ἴδιον τῶν ἀδυνάτων· ἀλλ' ὡς μὴ συμβαίνοντα τῷ χρόνῳ ταῦτα πραττόμενα κακόπλαστα λέγεται.

Bisogna sapere, del resto, che questo discorso è proprio di Lisia e che questa lettera è inclusa come autentica [15] nella raccolta delle *Epistole* di Lisia<sup>330</sup>: questi vuole far ricordare, anche da assente, a Fedro le cose che ha detto in sua presenza<sup>331</sup>.

κζ' *Gli innamorati provano dispiacere dei benefici che hanno fatto* {, non appena si siano liberati della loro passione [231a2-3]} 231a

Prima prova di disordine strutturale è proprio<sup>332</sup> l'argomento incipitario. Senza, infatti, aver precedentemente chiarito quale tipo di persona sia l'amante nel momento in cui è innamorato, ebbene, dice chi è costui quando ha già smesso di amare: [20] «ha prima messo i piedi», si potrebbe dire, «e poi la testa». Come, infatti, ha detto lo stesso Platone, è necessario che il discorso assomigli a un essere vivente [264c2-5]: ma, allora, che essere vivente sarebbe uno con gli arti inferiori sopra e quelli superiori sotto? E, invece<sup>333</sup>, Lisia ripeterà tra poco proprio quello che ha detto adesso. Ora, infatti, ha detto che essi [*scil.* gli innamorati] provano dispiacere dei benefici che hanno fatto [25] e subito dopo dirà: «*di conseguenza, resta incerto se saranno ancora loro amici, una volta che si siano liberati dal desiderio*», usando persino le stesse espressioni, perché a corto di nuove<sup>334</sup>. E dice la stessa cosa per la terza volta nella ricapitolazione del discorso<sup>335</sup>. Già [39] Platone ha segnalato con disapprovazione questo aspetto. Tu, però, potrai aggiungere che si tratta di una tesi contraddittoria: [Lisia], infatti, finisce per ammettere, in qualche

---

<sup>330</sup> Verrebbe da dire che, agli occhi di Ermia, mai Platone avrebbe potuto comporre fittiziamente un testo del genere. Nondimeno, l'Ἐρωτικός era ritenuto discorso autentico di Lisia anche da D. L. 3, 25, 1-2. Sui presunti "falsi" platonici del *Fedro* cfr. DETIENNE 1957, p. 140, il quale salva soltanto la storicità della *Palinodia* di Stesicoro: «Il n'y a pas de raisons sérieuses de mettre en doute l'existence historique d'un tel poème de Stésichore, [...] même si le *Phèdre* recèle des pastiches, célèbres encore que contestés, comme le discours de Lysias, l'épigramme du tombeau de Midas, et les vers des Homérides ; jusqu'à preuve du contraire, nous refusons d'y voir l'œuvre « du plus génial des falsificateurs »». HELMBOLD – HOLTER 1952, pp. 412-413, n. 21, a cui rimandiamo per la bibliografia in proposito, ipotizzano che il discorso di Lisia sia un rimaneggiamento platonico di un discorso di un imitatore dello stile lisiano che, per la vicinanza concettuale e stilistica al modello, avrebbe colpito la fantasia di Platone. Che il discorso lisiano sia, con ogni probabilità, una *Plato's invention* è opinione anche di GRISWOLD 1996, p. 224, n. 6.

<sup>331</sup> È probabilmente sotteso a questo commento un'ennesima σύγκρισις, questa volta con le *Lettere* di Platone, le quali, secondo Proclo, consentono l'elevazione alla scienza divina: cfr. Procl., *TP*. 1, 5, p. 12, 23-25 S.-W.

<sup>332</sup> τοῦτ'αὐτό. Simile al costrutto procliano αὐτὸ τοῦτο + sogg. (cfr. ABBATE 2017, p. 376, n. 4), lo stesso tipo di espressione trova numerosi esempi neotestamentari: cfr. FESTUGIÈRE 1970, p. 62, n. 3.

<sup>333</sup> ἔπειτα. Diamo valore avversativo, piuttosto che, con B. e S., temporale a ἔπειτα, considerato che la coordinata temporale sarà data subito dopo da Ermia: μετ'ὀλίγον («tra poco»).

<sup>334</sup> ὡς λέξεως εὐπορῶν. Cfr., in effetti, Plat., *Phaedr.* 231a3 = 232e6: ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσονται.

<sup>335</sup> ἐν τῇ ἀνακεφαλαιώσει. Ancora un termine tecnico della retorica, che compare già in Iperide, Dionigi di Alicarnasso, Apollonio Discolo, Ermogene e Siriano.

modo, che gli innamorati fanno comunque del bene e favoriscono gli amati, andando persino al di là delle loro reali intenzioni.

κη' *Inoltre, coloro che sono innamorati prendono in considerazione {, a un tempo, quelle delle loro faccende che a causa dell'amore sono andate male e i benefici che hanno concesso, e, aggiungendo a queste cose anche l'affanno che ne hanno avuto, si convincono di aver resa già in passato degna ricompensa agli amati [231a6-b2]} 231a*

[5] Anche questo argomento è fuori luogo: se proprio lo si doveva inserire<sup>336</sup>, bisognava, infatti, porlo prima del precedente, perché vi fosse la successione adeguata. È necessario, infatti, che essi [*scil.* gli amanti] considerino prima i disagi e, solo dopo, [decidano eventualmente di] non essere più amici [degli amati], a causa del dispiace provato. Proprio in considerazione di queste pecche, Socrate ha detto sia che gli argomenti sono formulati *senza alcun ordine* [264b3] sia senza alcuna disposizione necessaria e che, piuttosto, [10] in nulla differiscono dall'*epigramma* di Mida [264c8].

κθ' *Ancora, se vale la pena {tenere gli innamorati in gran pregio, perché dicono di essere amici in sommo grado di coloro di cui sono innamorati [231b7-c1]} 231b*  
Anche questo argomento non segue alcun ordine: bisognava, infatti, tutt'al più, iniziare da esso, se proprio era necessario principiare dal [punto] principale. È qui, infatti, che si dice che non solo non rimarranno *amici*, ma che fanno anche *del male*.  
[15] Ma, al di là della questione della disposizione degli argomenti, qui Lisia si contraddice anche: afferma, infatti, che gli innamorati [sono disposti] *a fare ciò che piace agli amici* nei fatti, a parole e in qualsiasi modo possibile e che fanno del male a tutti gli altri, qualora ciò volessero gli amati.

λ' *E infatti, gli innamorati stessi ammettono di essere malati più che in senno 231d*  
Questo è, sì, un luogo comune e chiunque avrebbe potuto dirlo, ma, in questo caso, è stato buttato lì a caso [20] da lui [*scil.* Lisia] e non è inserito nel luogo opportuno. Bisognava, infatti, premettere, come appunto farà Platone, che malato è colui che è

---

<sup>336</sup> εὔπερ ἄρα. Per questa locuzione avverbale cfr. Procl., *In Rep.* 7, 22 K., 19; *In Alc I* 333, 14 W.; *In Parm.* 1039, 14; 1107, 34 C.; *In Tim.* 3, 5, 30; 181, 17 D. *et al.*



innamorato e, solo dopo aver posto questa premessa, addurre gli altri argomenti. [Socrate] Dirà, infatti: «*ma per chi è malato è piacevole tutto ciò che non gli oppone resistenza, mentre è ostile tutto ciò che è superiore a lui oppure a lui uguale* [238e4-5]».

λα' Di conseguenza, {*dopo che fossero tornati in senno,*} come {*potrebbero giudicare buone le cose che hanno deciso quando si trovavano in quelle condizioni?* [231d4-6]}231d

[25] E questa argomentazione è identica alla seconda, vale a dire: «considerano i disagi e la scarsa cura che hanno avuto dei loro affari e *si convincono di aver resa già in passato degna ricompensa*». Ed equivale anche al [tema del] “pentimento”.

[40] λβ' E ancora {, *se tu dovessi scegliere il migliore fra coloro che sono innamorati, avresti la possibilità di scegliere fra pochi; se, invece, volessi scegliere fra color che non sono innamorati quello che è più adatto a te, avresti la possibilità di scegliere fra molti* [231d6-8]}231d

Questo argomento, poi, è davvero ridicolo, “scegliere una persona guardando ai più anziché ai pochi”; e, infatti, un medico, bisognerebbe sceglierlo tra chi non è medico, e un falegname e un musico <tra chi> non conosce le Muse e l'arte della falegnameria. [5] Pertanto, l'intero argomento è falso e ridicolo. È per questo che Platone nel suo discorso non proverà proprio a farlo suo: sarebbe come dire, infatti, che chi ha bisogno di un retore debba sceglierne uno prendendolo dal popolino.

λγ' Se, poi, {*tu temi*} la regola {*stabilita che, venendone la gente a conoscenza, tu ne riceva riprovazione* [231e3-4]}231e

Egli sostiene che esista la seguente regola: “concedere i propri favori è comportamento vergognoso”. [10] Ora, in primo luogo, si tratta di un dato storicamente falso e, in secondo luogo, anche contraddittorio. Se, infatti, la legge stabilisse che concedersi è comportamento vergognoso, allora non bisognerebbe farlo in alcun caso, né con chi è innamorato né con chi non lo è: infatti, ciò che è vergognoso non va fatto né detto a nessuno. Che, poi, non vi sia alcun fondamento storico, lo si apprende dalle seguenti osservazioni: proprio presso gli Ateniesi, infatti, era stato permesso [dalla legge] che si amasse liberamente e in città si

trovavano altari e statue sia in onore di Eros [15] sia in onore di Anteros<sup>337</sup>, tant'è che sulle statue erano iscritti epigrammi in lode di Eros e la gara di corsa di lunga distanza dei giochi panatenaici partiva proprio dall'altare di Eros – da lì, infatti, dopo aver acceso le torce, partivano di corsa gli efebi e con la fiaccola del vincitore si accendeva il fuoco dell'ara sacra della dea<sup>338</sup>. E persino in pubblico due innamorati potevano dichiarare il proprio amore. [20] Così, Epicare, quand'era innamorato, disse davanti a tutti che Eudemo era bello; Clitomaco, [che pure era] innamorato, replicò: «Tutto il resto è come Epicare, ma Timomaco è più bello». Ed Eschine, allorché accusava Timarco di prostituzione, affermò: «*non nego di essere stato un amatore, e di esserlo ancora oggi, e [25] parimenti non nego le inimicizie che sorgono in conseguenza di una tale faccenda, [41] amare dei giovinetti belli e casti è la prova di un carattere generoso e di un animo nobile, ma darsi alla lussuria, ingaggiandoli a mercede, è l'azione di un uomo dissoluto e rozzo*»<sup>339</sup>. [5] Solone, poi, nelle leggi ha persino indicato la distanza minima che l'innamorato deve tenere dall'amato e si è preoccupato di [simili] comportamenti nell'interesse delle persone libere, vietando a chi è schiavo di amare e di ungersi<sup>340</sup> – [lo stesso vale] per chi non presta servizio militare, per chi diserta i ranghi, per chi non accudisce i genitori né dà loro sepoltura e per chi consegna [10] proditoriamente al nemico la propria guarnigione. A sua volta, nelle sue poesie [Solone] ricorda l'amore come un [sentimento] bello, quando dice:

*Felice, colui che ha fanciulli amati e cavalli monunguli  
e cani da caccia e un ospite straniero*<sup>341</sup>

<sup>337</sup> Teste Eunap., VS. 5, 2, 2, 1 – 7, 1 G., Eros e Anteros erano i nomi delle due graziose fonti nella città di Gadara che attrassero l'attenzione di Giamblico, in visita lì insieme ai suoi discepoli: il filosofo chiese loro, per l'appunto, di domandare agli abitanti del luogo gli antichi nomi con cui erano chiamate quelle fonti. Segue la descrizione di un "miracolo" di Giamblico, il quale fa apparire dalle due fonti due fanciulli luminosi, che lo abbracciano, riconoscendolo quale loro padre. Questo racconto è fatto da SHAW 1995, pp. 125-126 simbolo paradigmatico della dottrina teurgica; cfr. ancora SAFFREY 1981b, pp. 160-161.

<sup>338</sup> Cfr. PARKE 1977, pp. 45-46: «The fire on the altar of Athena was lit by a torch brought in a race to the Acropolis. The fire was taken from the altar of Eros in the Academy outside the Dipylon Gate [...]. As Pausanias explains, the object was to run as fast as one could, but also to keep the torch alight. Those who arrived first and second, if their torches were out, did not count [...]. Peisistratus had dedicated the altar of Eros. So it is natural to suppose that he was responsible for this remarkable practice [...]. The distance must have been over two miles and ending in the steep ascent of the Acropolis». Sulla gara e su Anteros cfr. Paus., 1, 30, 1-2; Plut., Vit. Sol., 1, 7; RE s.v. Ἔρως, 489-493 (Waser).

<sup>339</sup> Aeschin., In Tim. 136-137 (trad. LEONE 1995 leggermente modificata).

<sup>340</sup> Cfr. Aeschin., In Tim. 138-139.

<sup>341</sup> Solon. fr. 17 G. P. (23 W<sup>2</sup>). Nel rendere φίλοι abbiamo sostituito al "cari" di FANTUZZI 2001 "amati", per rendere più perspicuo il discorso di Ermia.

e ancora:

[15] *Ora mi sono care le opere di Afrodite e di Dioniso  
e delle Muse, che procurano delizie agli uomini*<sup>342</sup>.

Quanto, poi, a cosa pensassero dell'amore i Cretesi o i Laconi o i Beoti o gli altri Elleni, ci vorrebbe troppo tempo per parlarne.

*Ebbene, allora, a maggior ragione, dovresti aver paura di quelli che sono innamorati! Sono molte, [20] infatti, le cose che li affliggono [232c2-3]]* Sono precisamente queste le affermazioni che bisognava fare prima, perché spiegano quale tipo di persona sia l'innamorato allorché è [ancora] innamorato, mentre le precedenti allorché questi ha già smesso di amare.

[42] *λδ' E, per giunta, molti di coloro che sono innamorati {hanno avuto desiderio del corpo} prima {di aver conosciuto l'indole [232e3-4]} 232e*

Questo argomento è falso, perché sono proprio gli innamorati, in modo particolare, a cercare davvero l'amicizia: nessuno che non voglia conoscere l'indole delle persone verso le quali nascerà amicizia la cerca davvero. <...><sup>343</sup>

[5] *λε' {F.: Come ti pare, Socrate, il discorso? non è stato composto in modo davvero meraviglioso, specialmente per i vocaboli? S.:} In modo veramente divino [δαιμονίως] {, o amico, al punto che ne sono rimasto colpito [234c6-d2]} 234d [δαιμονίως]* Sta per "al di là della natura", perché il bello nei discorsi è al di là della natura e della bellezza sensibile, in quanto è più immateriale e più puro rispetto al bello nella natura. Socrate, del resto, lo dice perché è colpito dalla malizia, dall'[intento] subdolo e nascosto del sofista<sup>344</sup>. In verità, δαιμονίως può avere [10] più di un significato. Innanzitutto, poiché dopo l'ordine degli dèi viene, secondo,

---

<sup>342</sup> Solon. fr. 24 G. P. (26 W<sup>2</sup>).

<sup>343</sup> Poiché questo è l'ultimo commento di Ermia al discorso di Lisia, che, pure, prosegue sino a Plat., *Phaedr.* 234c5, gli editori (Couvreur, L. e M.) hanno immaginato che il testo degli *Σχόλια* fosse lacunoso. Per un'analisi del discorso di Lisia cfr. BURGER 1980, pp. 19-30; GRISWOLD 1996, pp. 45-51.

<sup>344</sup> τὸ δόλιον καὶ κεκρυμμένον τοῦ σοφιστοῦ. Cfr. *Schol. vet.* 48 C. Insomma, esiste non solo la κεκρυμμένη θεωρία del filosofo, ma anche il pensiero κεκρυμμένον del sofista, per il disvelamento dei quali è necessaria parimenti la riflessione. Soggiacente a questo gusto del nascosto, sembra qui riposare il paradigma iliadico: il λόγος di Lisia è apparentemente bello (τὸ φαινόμενον κάλλος) come il cavallo di Troia (τὸ δόλιον), che tiene al suo interno nascosti dei διανοήματα funesti per Fedro.

quello dei dèmoni<sup>345</sup>, l'espressione potrebbe significare che l'oratore non ha parlato in maniera divina e scientifica, bensì a un livello inferiore e secondo – potrebbe significare anche che ha parlato a un livello intermedio, perché l'ordine dei dèmoni è intermedio tra quello degli dèi e degli uomini. In secondo luogo, è l'ordine demonico che partecipa per primo del bene e del male<sup>346</sup> – non gli dèi, infatti, né gli angeli. [15] Risulta evidente, in effetti, che il discorso di Lisia ha in sé sia qualcosa di buono sia qualcosa di cattivo: buono, da un lato, per ciò che appare (la combinazione delle parole, infatti<sup>347</sup>), cattivo, dall'altro, per ciò che nasconde (il suo [scil. di Lisia] vile desiderio). Del resto, anche Eros nel *Simposio* è stato chiamato *un gran dèmone*<sup>348</sup>, onde [l'espressione δαίμονίως] indica l'apprensione parziale [*memerismenos*], non unitaria, del bello, [20] colto, cioè, non come una singola entità: “dividere” [*merisasthai*], infatti, significa “distribuire” [*daisasthai*]<sup>349</sup>. Tali, dunque, sono per noi i possibili significati dell'espressione δαίμονίως. L'espressione, invece, *al punto che ne sono rimasto colpito* indica la sfrontatezza del sofista, poiché questi, benché innamorato, finge di non esserlo: onde Socrate è colpito dalla sua sfrontatezza e malizia. Del resto, interpretando il passo allegoricamente, potresti dire che Socrate [25] è sbalordito persino dalle tracce più estreme del bello, in quanto esse recano un'immagine del Bello in sé, e il Bello fa apparire belli gli oggetti che possiede: è questo il caso anche della combinazione delle parole di Lisia. Quanto, poi, a *dal momento che sono convinto che te ne intenda più di me* [234d4-5], ciò mostra che Fedro era piuttosto dedito alla bellezza apparente. *Ti seguivo* [234d5], invece, sta per «mi davo pensiero per te», mentre [30] *partecipavo con te all'entusiasmo bacchico* [234d5] per «ho rivolto la mia attività alla dimensione del particolare» (le Baccanti, infatti, sono le custodi della creazione demiurgica particolare). È come se avesse detto: «anche io, confrontandomi col discorso di Lisia, mi sono scisso e sono disceso da me

<sup>345</sup> δεῦτεροί εἰσι μετὰ τοὺς θεοὺς οἱ δαίμονες. In *Vit. Pit.* 6, 37, 12-14 K., Giamblico riporta la seguente gerarchia: dèi, dèmoni, semidèi, eroi, uomini. Più parziale è quella di *De an.* 26 M.: dèi, angeli, dèmoni, eroi. La τάξις più completa è quella di *Myst.* 2, 7, p. 83, 22 – p. 85, 2 S.-S.-L.: dèi, arcangeli, angeli, dèmoni buoni, dèmoni vendicatori, dèmoni maligni, arconti, anime. Sulla gerarchia/τάξις come novità del Neoplatonismo rispetto al Platonismo classico cfr. ROMANO 2004, pp. 189-190.

<sup>346</sup> Ἐπειτα πρῶτον τὸ δαίμονιον μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ. In nessun dialogo platonico è postulata l'esistenza di dèmoni malvagi; secondo MERLAN 1967, p. 35, essa sarebbe un guadagno della sistematizzazione di Senocrate.

<sup>347</sup> τὴν γὰρ συνθήκην τῶν ῥημάτων. Cfr. Hermog., *Id.* 219, 19.

<sup>348</sup> Cfr. Plat., *Symp.* 202d13.

<sup>349</sup> Con la (para)etimologia δαίμων < δαίσασθαι, Ermia rende, di fatto, l'avverbio δαίμονίως sinonimo dell'avverbio μεμερισμένως.

stesso»<sup>350</sup>. Con *testa* [43] *divina* [234d5] indica la sua [*scil.* di Fedro] componente più elevata, ossia, l'uno dell'anima, in cui ha anche luogo l'entusiasmo<sup>351</sup>. Il verbo *scherzare* [234d7] mostra anche [la qualità del]l'attività di Socrate rispetto al discorso [di Lisia]: anche il cosmo sensibile, infatti, è chiamato “gioco degli dèi”<sup>352</sup>, perché, in confronto alle loro attività principali rivolte alle [5] cause appropriate, il cosmo sensibile è [per loro] un gioco, che possiede, nondimeno, una certa serietà, nella misura in cui esso è il migliore possibile. Ora, Socrate prova esattamente la stessa cosa rispetto all'analisi del discorso di Lisia: egli discende, infatti, dalla contemplazione intellettuale di sé per esaminare il discorso<sup>353</sup> – onde gli sembra di giocare – e, nondimeno, si comporta anche con serietà dacché salva e corregge il giovane<sup>354</sup>.

[10] λς' *Ma dimmi seriamente, per Zeus custode dell'amicizia 234e*

Non tutti i nomi rimandano a Zeus *qua* monade. Non a caso, Zeus viene chiamato anche «*philios*», «*xenios*» e «*ktesios*»: [epiteti] diversi ne hanno distinto le diverse facoltà. *Xenios*, del resto, è detto di un dèmone e anche di un dio: *ciascun dèmone*

<sup>350</sup> συνμερίσθην κἀγὼ περὶ τὸν Λυσίου λόγον καὶ κατέβην ἀπ' ἑμαυτοῦ. Sottesa a questa esegesi è l'interpretazione neoplatonica del mito di Dioniso, ucciso e fatto a pezzi dai Titani. Socrate, seguendo Fedro e, quindi, calando nel sensibile, abbandona l'unità dell'intelligibile per accogliere, a scopo soteriologico, la molteplicità del sensibile stesso.

<sup>351</sup> Τὸ δὲ τῆς θείας κεφαλῆς τὸ ἀκρότατον αὐτοῦ καὶ τὸ ἐν τῆς ψυχῆς δηλοῖ περὶ ὃ καὶ ὁ ἐνθουσιασμός γίνεται. Sull'uno dell'anima nella psicologia di Ermia cfr. *supra* § 1.3.3.2.

<sup>352</sup> παιδιὰ θεῶν ὁ αἰσθητὸς κόσμος εἴρεται. Il tema ha una vasta risonanza nella letteratura platonica. Plotino ci ricorda che l'uomo non contemplativo, sia quando piange sia quando è tutto preso dalle sue faccende serie, non fa altro che giocare senza esserne conscio: τοιαῦτα γὰρ ἔργα ἀνθρώπου τὰ κάτω καὶ τὰ ἔξω μόνῃ ζῆν εἰδότης καὶ ἐν δακρύοις καὶ σπουδαίοις ὅτι παίζων ἐστὶν ἡγνοηκός (*Enn.*, 3, 2 [47], 15, 51-53 H.-S.). Cfr. Iambl., *Myst.* 3, 19, p. 146, 1-3 S.-S.-L., in cui l'uomo è detto παίγιον πρὸς τὸ θεῖον. Cfr., ancora, Procl., *In Rep.* 1, 127, 4-11 K.: ἐπειδὴ δὲ πᾶσα ἢ περὶ τὸ αἰσθητὸν πρόνοια, καθ' ἣν συνεφάπτονται τῷ Ἡφαίστῳ τῆς δημιουργίας, παιδιὰν τῶν θεῶν εἶναι λέγεται (διὸ μοι δοκεῖ καὶ ὁ <Τίμαιος> τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ θεοὺς νέους ἀποκαλεῖν, ὡς ἀεὶ γινομένων καὶ παιδιᾶς ἄξιων προεστῶτας πραγμάτων), αὐτὴν δὲ τὴν τῆς προνοίας ιδιότητα τῶν εἰς τὸν κόσμον ἐνεργούντων θεῶν γέλωτα οἱ μυθοπλάσται προσαγορεύειν εἰώθησαν.

<sup>353</sup> Proclo offre una simile valutazione, spiegando che Socrate, per beneficiare Alcibiade, abbandona la sua vita interiore per discendere a un'attività di tipo relazionale: cfr. Procl., *In Alc. I* 132, 11-16; 133, 6-13 W.

<sup>354</sup> Sulla spoudῆ socratica volta all'innalzamento di un giovane cfr. Olymp., *In Alc. I* 55, 21-23 W.: ἐντεῦθεν ὡς ἐρωτικὸς οὖν σπουδάζει τῆς τοιαύτης αὐταρκειᾶς μεταδοῦναι τοῖς παιδικοῖς καὶ πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ αὐτάρκειαν τελειώσας ἀναγαγεῖν. Considerata l'attitudine ermiana di leggere con la stessa lente Fedro e Simposio, non è da escludere che in questa esegesi sia presente una velata allusione alle parole di Alcibiade in Plat., *Symp.* 216e4-6, in cui il comportamento di Socrate è riassunto nel binomio παιδιὰ/σπουδῆ: «È trascorre [*scil.* Socrate] tutta la sua vita fra la gente fingendo ignoranza e facendosi gioco [παίζων]. Quando, invece, fa il serio [σπουδάσαντος δὲ αὐτοῦ] e si apre, non so se qualcuno abbia visto le immagini che ha dentro». Ermia ribadisce lo stesso concetto, forte dell'interpretazione di *Il.* 1, 599-600, nel libro III: cfr. Herm., *In Phaedr.* 274, 1-8. Herm., *In Phaedr.* 147, 6-9 affermerà, a proposito delle ποιήσεις degli dèi, che esse sono παιδιὰί allorché sono rivolte verso il basso, verso τὰ δεῦτερα, mentre sono σπουδαί allorché spingono in senso inverso, dal basso verso l'alto, favorendo la εἰς τὸ νοητὸν ἄνοδος.

*xenios*, dice [Platone] nelle *Leggi, che fa parte del séguito di [Zeus] [15] xenios*<sup>355</sup>. Lo stesso discorso è valido anche per «dèmon *philius*»; in questo luogo, però, Fedro si è rivolto soltanto a Zeus «*philius*» in quanto sta ormai per rivolgersi verso di lui<sup>356</sup>.

λζ' {*Ma come? Bisogna che il discorso venga lodato da te e da me anche per questo motivo,*} *Ossia {perché l'autore ha detto} le cose che bisognava {dire? [234e5-6]}234e*

Per “ciò che è necessario” egli intende “ciò che è bene” (necessario, infatti, è il Bene), dacché [20] esso lega ciò che possiede: il Bene, cioè l'Uno, rende, infatti, partecipe di unione ogni cosa<sup>357</sup>. Tuttavia, dov'è che Fedro ha affermato che l'oratore ha detto ciò che bisognava dire, considerato che Socrate si comporta come se Fedro l'avesse detto? È perché [Fedro] ha affermato che nessuno *degli Elleni sia in grado di dire [altre cose] in modo migliore e più ampio [234e2-3]* – e chi non può dire né *in modo più ampio* né migliore [25] ha detto ciò che bisognava dire – che Socrate ha reagito in questo modo<sup>358</sup>. Egli [*scil.* Socrate] chiama «ποιητής» [234e6] l'oratore *lato sensu*, dacché anche costui “crea” [ποιεῖ] discorsi. Inoltre, dicendo che [le parole] sono *chiare, forbite* e ben tornite [234e7-8], mostra che il discorso possiede una bellezza apparente e sensibile, non, certo, quella che sempre è, [44] incorporea, pura e intellegibile. “Chiaro” indica ciò che è evidente e facile a cogliersi con la percezione sensibile; “forbito”, ciò che ha ricevuto una struttura

<sup>355</sup> Cfr. Plat., *Leg.* 730a1-2 (trad. ADORNO 1988, leggermente modificata).

<sup>356</sup> τὸν Δία è la lettura di Lucarini, contro la lezione Σωκράτην di A recc. B. e S., preferendo la lezione dei manoscritti, traducono: «Only now has Phaedrus addressed Socrates as 'dear' [to him] because he is from now on going to turn to him». Benché la scelta di traduzione sia ben motivata in nota, ci sembra, nondimeno, ancora preferibile la lettura di Lucarini. In effetti, finora Ermia aveva inteso φίλιος nel senso di “custode dell'amicizia”, *qua* epiteto divino e demonico, non nel senso di “caro, amato”, come, invece, vorrebbero B. e S.: del resto, “caro, amato” sarebbe forse meglio rendere φίλος, anziché φίλιος, soprattutto perché è in questo modo che Ermia ha inteso il sintagma incipitario del dialogo, φίλε Φαῖδρε (cfr. Herm., *In Phaedr.* 14, 9-14). Infine, accettando τὸν Δία, diverrebbe maggiormente perspicuo il senso del restrittivo μόνον: benché, cioè, φίλιος sia epiteto anche di dèmoni, tuttavia, in questo luogo, è *solo* (μόνον) Zeus a essere definito tale.

<sup>357</sup> Τὰ μὲν δέοντα λέγει ἀντι τοῦ τὰγαθά (δέον γὰρ τὸ ἀγαθόν), παρὸ δεσμεῖ ἐκεῖνο ὃ ἂν κατάσχη· ἐνώσεως γὰρ πᾶσι μεταδίδωσι τὸ ἀγαθόν, τουτ[ο]έστι τὸ ἐν. Questo commento è tutto giocato su un *calembour*, impossibile da restituire in italiano. Innanzitutto, Ermia sta commentando la battuta di Socrate, per cui Lisia ha detto tutti gli argomenti che era necessario dire (*Phaedr.* 234e6: τὰ δέοντα εἰρηκότος). Ora, Ermia dà alla frase una torsione metafisica, giocando sull'analogia δεῖν (“essere necessario”) e δεῖν (“legare”), sicché dichiara che “ciò che è necessario” (τὰ δέοντα) è “ciò che è bene” (τὰγαθά), nella misura in cui è il Bene a essere δέον: esso, infatti, lega (δεσμεῖ) quanto possiede. Si tratta di un *calembour* che riposa su Plat., *Crat.*, 418e5-8: «Allo stesso modo il δέον, pronunciato così, significa in primo luogo il contrario di tutti i nomi concernenti il bene, perché il δέον, che pure è idea del bene, sembra essere un δεσμός (legame) e un ostacolo al movimento, come se fosse fratello del βλαβερόν (dannoso)» (le traduzioni del *Cratilo* appartengono a CAMBIANO 1981).

<sup>358</sup> Come suggerisce Lucarini *ad loc.*, leggiamo οὔτως piuttosto che αὐτῷ.

determinata e che è stato ben circoscritto; “ben tornito”, ciò che è resistente e recalcitrante. Da queste considerazioni risulta, dunque, evidente che il discorso possiede [5] quella medesima forma di bellezza che il sensibile e il materiale potrebbero avere, e che Lisia ignora la bellezza oscura, vale a dire, l’intelligibile e ciò che può essere afferrato dal solo intelletto, né conosce ciò che è privo di figura e di colore né ciò che è incorporeo e intangibile<sup>359</sup>.

λη’ {*Se bisogna davvero, dovrò ammettere questo per amor tuo,*} *Perché a me è sfuggito* {, *a causa della mia nullità* [234e8-235a1]} 234e

È davvero sfuggito a Socrate, oppure egli simula, secondo la sua consueta [10] ironia, e dice [mi] è *sfuggito*? Secondo il lessico dei teologi, è *sfuggito* ha questo preciso significato: essere in atto secondo la propria quiddità e non in accordo con le cause superiori. Questo, appunto, indica anche l’unione sessuale degli dèi

*di nascosto ai loro genitori*<sup>360</sup>

[15] vale a dire, l’essere in atto secondo l’essenza e la quiddità loro proprie, senza tendere alle proprie cause e riceverne la potenza. Dunque, Socrate intende dire, in realtà: «componendo Lisia il discorso secondo la sua propria potenza, “è sfuggito” a me che rivolgevo la mia attività a cose superiori». La *nullità* non significa “debolezza”, bensì “eccesso di potenza”: ciò [20] che, infatti, ha la “capacità” di rivolgere la sua attività agli intelligibili possiede altresì l’“incapacità” di badare ai sensibili. Apparente è siffatta capacità che è rivolta a enti materiali, proprio come si dice che apparente è la potenza del tiranno: la [vera] potenza, infatti, appartiene alle cose buone e migliori<sup>361</sup>.

---

<sup>359</sup> Allusione alle proprietà apofatiche dell’essere-che-davvero-è di Plat., *Phaedr.* 247c6-7.

<sup>360</sup> *Il.* 14, 296.

<sup>361</sup> Τὸ τῆς οὐδενείας οὐκ ἀσθένειαν ἀλλὰ δυνάμεως ὑπερβολὴν σημαίνει· τὸ γὰρ δύνάμιν ἔχον περὶ τὰ νοητὰ ἐνεργεῖν ἀδυναμίαν ἔχει τοῦ προσέχειν τοῖς αἰσθητοῖς· φαινόμενη γάρ ἐστὶν αὕτη ἡ δύναμις ἢ περὶ τὰ ἐνυλα οὔσα, ὡς καὶ φαινόμενη λέγεται δύναμις ἢ τοῦ τυράννου· ἢ γὰρ δύναμις ἐστὶ τῶν ἀγαθῶν καὶ ἀρίστων. Si tratta di una tacita citazione da Giamblico, secondo cui la potenza rispetto al sensibile è, in realtà, impotenza, mentre l’impotenza rispetto al sensibile è, in realtà, vera potenza. Cfr. Iambl., *In Tim.* fr. 3 Dillon *apud* Procl., *In Tim.* 1, 19, 16-23 D., il quale dà la spiegazione di Giamblico circa l’assenza del quarto personaggio del *Timeo*: «and it is for this reason, he says, that the fourth one is absent, as being suited to another subject of contemplation, that of the noetic realm, and indeed that this weakness of his [τὴν ἀσθένειαν] is a superabundance of power [δυνάμεως ὑπερβολήν], by reason of which he is superior to the present investigation; for as the power of evil things is actually a powerlessness, so inability to face things of a secondary order is a superfluity of power [ὡς γὰρ ἡ τῶν κακῶν δύναμις ἀδυναμία μᾶλλον ἐστὶν, οὕτως ἢ ἀσθένεια ἢ πρὸς τὰ δευτέρα δυνάμεως ἐστὶν ὑπεροχή]». Cfr. Iambl., *Myst.* 3, 18, p. 144, 15-20 S.-S.-L.: «En effet, la race des hommes est faible [ἀσθενές] et peu de chose, [les hommes]

λθ' *In questo non ti {potrò} più {seguire}* 235b

[25] All'inizio, Fedro ha detto che nessuno *fra gli Elleni* potrebbe dire tali cose: e Socrate, da un lato, non ha acconsentito affatto, dall'altro, in parte ha acconsentito, in parte no. Da un lato, infatti, ha ammesso che Lisia avesse pronunciato parole *chiare e forbite* e ben tornite, ma, dall'altro, [45] ha categoricamente negato, all'inizio, che avesse detto *ciò che bisognava* dire, poi, lo ha ammesso per accontentare Fedro: sicché da una parte ha acconsentito, dall'altra no. Adesso, invece, dopo che Fedro ha detto «*nessun uomo sarebbe mai capace di aggiungerne altre*» [235b3-4], Socrate [5] non concorda più con lui, perché Lisia non ha parlato meglio di chiunque altro: per dirla in breve, infatti, costui non conosce l'amore spirituale e temperante.

μ' *{Uomini e donne} Dei tempi antichi, infatti, e sapienti {che hanno parlato e scritto su queste medesime cose, mi confuteranno, se, per accontentarti, ti darò ragione su questo punto [235b7-9]}* 235b

Prima di dire cos'è l'amore spirituale e temperante, Socrate vuole spiegargli bene [*scil.* a Fedro], limitandosi al campo dell'opinione, che, innanzitutto, *esiste* tale amore temperante e [10] ordinato, e chiama a testimoni Saffo e Anacreonte, i quali, avendo prodotto all'esterno secondo la loro attività i principî razionali, provenienti dal Demiurgo, che da sempre sono contenuti nelle loro anime per essenza, hanno reso ordinata la loro vita<sup>362</sup>. Poiché, allora, i teologi distinguono gli dèi in maschi e

---

ont la vue courte, et le néant leur est congénital ; il n'y a qu'un seul remède à l'égarément qui les habite, à l'agitation et à leur changement constant : recevoir, dans la mesure du possible, quelque participation à la lumière divine». Con in mente, probabilmente, il testo del *Fedro*, del resto, Giamblico parlava di una *conscience de notre propre néant* (ἡ συναίσθησις τῆς περὶ ἑαυτοῦ οὐδενείας): cfr. Iambl., *Myst.* 1, 15, p. 47, 10-11; 4, 4, p. 204, 25 S.-S.-L. Sul concetto di ἀσθένεια in Giamblico, presentato come tratto caratteristico dell'uomo, cfr. TAORMINA 1993, pp. 36-39; FEICHTINGER 2003. Con un'immagine molto efficace, Proclo spiega, ad esempio, che, per deliberare sull'interesse collettivo, gli uomini si riuniscono in assemblee, dal momento che essi sono troppo deboli, presi singolarmente, e, raccogliendosi in consessi, è come se tentassero di costituire un unico intelletto con la somma dei loro, deboli, intelletti particolari: cfr. Procl., *In Alc.* 1 182, 11-15 W.

<sup>362</sup> οἱ ἐκ τῶν ἐξ αἰδίου ἐνυπαρχόντων ἐν ταῖς ψυχαῖς αὐτῶν κατ'οὐσίαν λόγων ἐκ τοῦ δημιουργοῦ προβαλόντες αὐτοὺς κατ'ἐνέργειαν, κατεκόσμησαν τὴν ἑαυτῶν ζωὴν. Herm., *In Phaedr.* 92, 22-25 ricorderà ancora Saffo e Anacreonte come esempio di quanti hanno esercitato contemporaneamente erotica e musica.

Secondo Giamblico, gli dèi hanno dato all'anima umana ἐξ αἰδίου anche le intellezioni pure e irreprensibili con le quali cogliere le entità superiori: cfr. Iambl., *Myst.* 1, 3, p. 9, 2 – p. 10, 8 S.-S.-L. Che l'anima umana posseda in sé i λόγοι di tutte le cose è oramai, al tempo di Ermia, un luogo comune della speculazione platonica, di cui è, pertanto, possibile trovare attestazione in innumerevoli scritti; Ermia stesso richiamerà questo dogma ancora in seguito nel suo *Commento*. In particolare, il gesto che Ermia attribuisce a Saffo e ad Anacreonte (προβάλλειν τοὺς λόγους ἐκ τῶν ἐξ αἰδίου ἐνυπαρχόντων ἐν ταῖς ψυχαῖς αὐτῶν κατ'οὐσίαν) costituisce il secondo momento del processo anamnestic, la cui prima fase consta nell'apprensione dell'universale ὑπερογενές, prima di sfociare nella definitiva reminiscenza di τὰ ἐν τῷ νοητῷ εἶδη: cfr. Herm., *In Phaedr.* 178, 30 – 179, 17, su cui cfr. HELMIG 2012, pp. 68-69. Ci limitiamo a menzionare, in aggiunta, soltanto un passo di Proclo, in cui il filosofo chiarisce



femmine e, tra le anime, alcune appartengono agli uni, altre alle altre – [15] come [Platone] ha detto anche nel *Simposio* nel discorso di Aristofane<sup>363</sup> – perciò, anche Socrate ha considerato Saffo e Anacreonte, l’una appropriata all’elemento femminile, l’altro a quello maschile. *Dei tempi antichi* significa ciò che è eterno e che precede ogni tempo (*c’è un antico racconto*, dice, infatti, nel *Fedone*)<sup>364</sup>, poiché da sempre l’amore temperante si trova nelle anime. [20] E Fedro, poiché è cresciuto adusato alla sensazione e alle realtà particolari, domanda: *chi sono costoro e dove?* [235c1]. Al contrario, Socrate, poiché sa che tale essenza e facoltà dell’anima esiste prima di ogni tempo – intendo, quella che riguarda l’amore mediano, spirituale e temperato – dice: «*ora, così sull’istante, non sono in grado di dirtelo*» [235c2]. Non è, infatti, possibile risalire a un tempo a partire dal quale noi possediamo tali oggetti; [25] per questo, anche Alcibiade non è capace di dire il tempo in cui ha appreso le cose giuste, poiché l’anima da sempre, prima di ogni tempo, le ha ricevute dal Demiurgo<sup>365</sup>.

Poiché, successivamente, afferma «*il divino è assolutamente bello, sapiente e giusto*» [246d8-246e1], e [poiché] l’elevazione di ogni cosa all’Uno, ossia al Bene, avviene [30] attraverso il bello e il sapiente, vale a dire, attraverso l’erotica e la filosofia (in effetti, “sapiente” significa la componente cognitiva degli dèi, nello stesso modo il cui “bello” [significa] la [loro] bellezza), ecco che qui ha detto *da Saffo la bella o da Anacreonte il sapiente* [235c3-4]. Probabilmente, ha definito Saffo «bella» perché essa si è dedicata a comporre encomî e inni soprattutto in onore

---

che l’anima umana è ἐπιπροσθουμένη δὲ ἐκ τῆς γενέσεως περὶ τὴν θεωρίαν ὧν ἔχει («prevented by birth from the contemplation of what it possesses»), onde essa ha bisogno di apprendimento (μάθησις) e di autonoma scoperta (εὔρεσις) per ricordare quanto digià possiede in sé: cfr. Procl., *In Alc. I* 187, 14-18; 189, 4-15 W. (su cui cfr. HELMIG 2012, pp. 274-275); *ET*. 194 D. *et al.* Derivando l’anima dall’Intelletto che contiene in sé tutte le forme in maniera unitaria, essa non poteva che possedere in se stessa, seppur in forma meno unitaria, tutte le forme, vale a dire, i λόγοι; i λόγοι κατ’οὐσίαν, di cui Ermia, infatti, corrispondono esattamente ai cosiddetti λόγοι οὐσιώδεις, di cui si ha ampia attestazione in Giamblico e in Proclo. Sul tecnicismo προβάλλειν τοὺς λόγους cfr. STEEL 1997, p. 296: «When actually thinking, the soul “projects” before itself the ideal reasons, which actually belong to its essence, but are considered now in an explicit articulated act as objects distinct from its being. For describing this act of thought dissociated from the essence of the soul Proclus uses the Iamblican expression προβάλλειν τοὺς λόγους». Ancora sulla προβολή cfr. HELMIG 2012, pp. 289-299. Infine, aristotelico, non platonico, è il tecnicismo ἐνυπάρχοντα, con cui Ermia indica che i λόγοι in questione sono immanenti all’anima: cfr., ad esempio, Aristot., *Metaph.* 986b4-8, in cui lo Stagirita afferma che i Pitagorici ritenevano gli elementi dei numeri causa materiale, come se fossero immanenti (ὡς ἐνυπάρχοντα) alla sostanza.

<sup>363</sup> Cfr. Plat., *Symp.* 190a8-b3.

<sup>364</sup> Plat., *Phaed.* 70c5-6.

<sup>365</sup> διὰ τὸ ἐξ αἰδίου πρὸ χρόνου παντὸς εἰληφέναι αὐτὰ παρὰ τοῦ δημιουργοῦ τὴν ψυχὴν. La formula ἐξ αἰδίου εἰληφέναι παρὰ δημιουργοῦ, con soggetto ἡ ψυχὴ, ricalca Iambl., *Myst.* 1, 3, p. 9, 7 – 10, 1 S.-S.-L.: εἰληφεν ἐξ αἰδίου παρὰ τῶν θεῶν. Quanto, invece, al riferimento a Plat., *Alc. I* 109e-110d cfr. Procl., *In Alc. I* 240, 5 – 241, 2 W.

di Afrodite: Afrodite [46] è la dea custode della bellezza e fa risplendere su ogni cosa il bello<sup>366</sup>. Anacreonte, invece, è saggio in quanto filosofo e sapiente: tutti [gli uomini] sono tutte [le cose], ma [Anacreonte] si distingue in questo particolare rispetto<sup>367</sup>. Tutti questi poeti hanno scritto elogi dell'amore temperante.

[5] μᾶ' *In qualche modo, o uomo divino, {sento di avere} pieno {il petto, e di poter dire, oltre queste, altre cose non peggiori [235c5-6]} 235c*

Non è più nel cervello che si trova la facoltà della comprensione?<sup>368</sup> In verità, quel ch'egli dice sotto forma di enigmi è quanto segue<sup>369</sup>: dal momento che Socrate possedeva in se stesso sia le attività somme, quelle, cioè, connesse all'entusiasmo, sia quelle medie sia quelle ultime, [Platone], quelle ultime, le indica quando fa riferimento al piede (*come si può sentire col piede [230b7]*); quelle medie, ossia quelle spirituali, quando menziona il petto; [10] infine, quelle intellettive e divine, quando parla della testa (*con te, testa divina [234d6]*) e, in un passo successivo, *solleva il capo dell'auriga verso il luogo che sta al di fuori del cielo [248a2-3]*). Quindi, poiché adesso Socrate vuole essere attivo in conformità all'amore spirituale – quello temperante e proprio dell'anima in sé –, ecco che ha detto di avere *pieno il petto* di tali parole, collocando [idealmente] [15] la forma intermedia di amore nella parte centrale del corpo. Egli non crede che Anacreonte e Saffo si siano dedicati all'amore sommo, anagogico ed entusiastico, ma nemmeno [che si siano dedicati] a quello caduto, cioè, l'incontinente, bensì che abbiano dedicato le loro energie a quello intermedio, temperante e ordinato, che rende a sua volta ordinati sia l'anima stessa nella sua interezza sia [20] l'uomo in generale. Per questa stessa ragione, inoltre, Socrate afferma di aver accolto queste parole dall'esterno e di portarle fuori

---

<sup>366</sup> ἐπιλάμπουσα πάσι τὸ καλόν. Cfr. Plot., *Enn.* 4, 7 [10], 36-37 H.-S.: ὁ [scil. il Bene] πᾶσιν ἐπιλάμπει τοῖς νοητοῖς ἀλήθειαν.

<sup>367</sup> Pace Couvreur e L. e M., riteniamo, come Bernard e B. e S., che la *tournaire* πάντες δὲ πάντα εἰσί non sia una corruttela, ma alluda all'infinita potenzialità umana che si attualizza solo in parte, in un solo rispetto ben determinato (κατὰ τόδε).

<sup>368</sup> Come accade spesso nel *Commento*, il *Timeo* compare come dialogo di riferimento, benché il *Fedro* fosse oggetto di studio prima del *Timeo*: in questo caso, Ermia allude al celebre Plat., *Tim.* 69c5-77a3, dove il cervello e la testa sono detti sede della parte razziocinante dell'essere umano, mentre il petto di quella animosa. Per una storia della neurologia greca antica cfr. CRIVELLATO – RIBATTI 2007.

<sup>369</sup> αἰνίττεται. Cfr. BRISSON 2004, p. 58: «Speaking δι'αἰνιγμῶν, meant to speak *more pythagorico*». Σύμβολον e αἰνιγμα – nonché aggettivi, avverbî e verbi derivati – rappresentano il lessico neoplatonico per significare la ἀλληγορία, termine ellenistico e scarsamente impiegato dai Neoplatonici, il quale, a sua volta, è l'erede della ὑπόνοια platonica. Sulla derivazione teurgica del termine σύμβολον cfr. SHEPPARD 1980, pp. 145-146; JOHNSTON 2008, pp. 456-458. Per la rilevanza di tale concetto in Giamblico cfr. DALSGAARD LARSEN 1972, pp. 88-89. Per una ricostruzione storica di terminologia e significanza dell'allegoria antica cfr. BUFFIERE 1956, pp. 45-65.

non a partire dalla sua somma essenza: l'attività sua propria, infatti, è divina e anagogica. *L'ignoranza*<sup>370</sup>, di nuovo<sup>371</sup>, ha lo stesso significato della precedente "nullità", vale a dire, è quella [ignoranza] superiore all'apprendimento, così come *l'indolenza*<sup>372</sup> è superiore a questa [nostra] conoscenza sensibile, mentre [25] *il mi sono dimenticato* [235d2] [significa] l'impossibilità di dire il tempo a partire dal quale abbiamo avuto conoscenza di queste cose. L'espressione *sono stato colmato, al modo di un vaso* [235c8-d1] indica che quanto sta per dire in lode dell'amore temperante appare acquisito dall'esterno e al lui [propriamente] estraneo<sup>373</sup>, rispetto, come è stato detto, alla sua attività [naturale], anagogica ed entusiastica, la quale ha luogo nella parte più profonda della sua anima.

[47]  $\mu\beta'$  *E io ti {prometto, come i nove arconti, di offrire in voto una statua d'oro di grandezza naturale a Delfi, non la solo la mia, ma anche la tua* [235d8-e1] } 235d  
 Il modo di dire "come i nove arconti" ha il seguente significato. Presso gli Ateniesi, il polemarcho, il re, l'eponimo dell'anno corrente e i tesmoteti prestavano solenne giuramento, al momento dell'elezione annuale, di non compiere alcuna azione contraria alla legge; [5] se, però, erano per caso colti in flagranza di reato, inviavano in dono ad Apollo a Delfi una statua d'oro, come pena, sì, dell'arconte [reo], ma, di fatti, come sacrificio di ringraziamento in onore del dio da parte della città<sup>374</sup>. Ration per cui [Fedro], in realtà, dice enigmaticamente: «qualora tu riuscissi a pronunciare per me un altro discorso più bello di quello di Lisia, io legherò alla sfera di Helios ogni forma di bellezza iconica e visibile di [questo] cosmo» (Delfi [10] e la Pizia, infatti, sono simbolo della sfera di Helios)<sup>375</sup>. Questa circostanza,

<sup>370</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 235c6-8: «E so bene, per conto mio, di non aver pensato nessuna di queste cose ben consapevole della mia ignoranza».

<sup>371</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 44, 18-19.

<sup>372</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 235d2-3: «Ma, per indolenza, mi sono dimenticato anche di questo: in che modo e da chi le ho ascoltate».

<sup>373</sup> ἐπίκτητα καὶ ἀλλότρια αὐτοῦ. Sulla γνώσις ἐπίσκατος καὶ ἀλλοτρία cfr. Procl., *In Alc.* 1 277, 10 – 278, 10 W.

<sup>374</sup> Cfr. Aristot., *Ath.* 7, 1; Plut., *VS.* 25, 2; *Schol. vet.* 54 C.

<sup>375</sup> οἱ γὰρ Δελφοὶ καὶ ἡ Πυθὼ σύμβολόν ἐστι τῆς ἡλιακῆς σφαίρας. Σύμβολον è termine nevralgico nella filosofia platonica post-giamblichea. Σύμβολον *di* è tutto ciò che è ontologicamente *legato a* una realtà superiore, derivandone e, *ipso facto*, possedendone dei tratti in comune, per quanto "depotenziati". Proprio in virtù di tale κοινωνία e a onta dell'inferiorità ontologica del causato rispetto alla causa, il simbolo rappresenta una porta d'accesso alla causa superiore; per questa ragione, i σύμβολα sono centrali nei riti teurgici. Diversi oggetti possono essere σύμβολα di un dio particolare, alla cui sfera (σφαίρα), dunque, appartengono e la cui catena (σειρά) costituiscono. In questo caso, la sacerdotessa di Delfi, la località di Delfi sono dette da Ermia σύμβολα di Helios, cui appartiene egualmente il dio Apollo: insomma, entrare in contatto con Delfi significa entrare nella sfera, nel dominio di Helios.

dunque, è prova del fatto che ciò che ha in sé attitudine all'ordine (si tratta, appunto, di ciò che si muove disordinatamente)<sup>376</sup>, tendendo verso colui che dispensa la bellezza – il re Helios, in cui [è compreso] anche Apollo<sup>377</sup> –, da esso riceve ordine. L'intero mondo del divenire, ossia il cosmo sensibile, immagine dell'intelligibile, riceve, infatti, bellezza e [15] luce dal signore Helios<sup>378</sup>. [Dice] *della stessa misura*<sup>379</sup> perché la bellezza iconica e visibile possiede una certa somiglianza con la [bellezza] intelligibile e ne è, per così dire, uguale per analogia: ché non è del tutto scissa da essa<sup>380</sup>.

μὴ Ἐ δι τῶν ἀποδείξεων ἢ ἀποδείξεων ἢ ἀποδείξεων ἢ ἀποδείξεων 236a

Quando dice *tali* [argomenti] e *di tali* [argomenti] [236a2-3], egli si riferisce agli [argomenti] necessari, senza i quali [20] non è possibile [comporre un discorso]. Esistono, infatti, tre diverse categorie [di argomenti]: necessari, preferibili, da evitare. Ora, quelli da evitare, non li vogliamo; al contrario, vogliamo trovare i preferibili e, dopo averlo fatto, servircene in maniera adeguata; quelli necessari, poi, li abbiamo necessariamente [48] e non possiamo non volerli, ragion per cui non rimproveriamo chi li ha, bensì chi se ne serve malamente e li struttura malamente, come, ad esempio, nel caso dell'alimentazione. Pertanto, ciò ch'è utile, vale a dire

<sup>376</sup> τὸ ἐπιτήδειον εἰς κατακόσμησιν (ὅπερ ἐστὶ τὸ πλημμελῶς κινούμενον). Nuovo riferimento all'affinità verso qualcosa di migliore: cfr. Herm., *In Phaedr.* 17, 1-15. Proprio come Fedro è stato precedentemente paragonato alla materia e Socrate alla forma, adesso questo paragone è rinsaldato dal sintagma τὸ πλημμελῶς κινούμενον, che è esattamente la materia: come la natura, percependo l'affinità all'ordine della materia, la plasma senza preoccuparsi della sua origine, così Socrate, percependo l'affinità alla filosofia di Fedro, lo plasma senza preoccuparsi della sua provenienza. Per il sintagma τὸ πλημμελῶς κινούμενον cfr. Plat., *Tim.* 30a4.

<sup>377</sup> Sul rapporto Helios/Apollo cfr. Procl., *TP.* 6, 58, 1; *In Tim.* 1, 159, 28 D. L'essere in (ἐν ᾧ [εἶναι]) è marca di filiazione ontologica, di cui si trova attestazione già, ad esempio, in Sallustio, secondo cui "in" Apollo è Asclepio: cfr. Sallust., *De diis et mund.* 6, 4, 5-7 Rochefort.

<sup>378</sup> A commento di questa esegesi ermiana, B. e S. scrivono: «Clearly, then, the golden statue must stand for the 'beauty of the cosmos'. It is an appropriate symbol in that both are images [...] and (perhaps) in that both are sensible and beautiful». Condividiamo pienamente questa analisi, alla quale, però, ci sembra di poter aggiungere un tassello. Crediamo, infatti, che Ermia, in realtà, intendesse dire qualcosa di più profondo, e cioè: Fedro si sarebbe deciso una buona volta a legare, a limitare *unicamente* alla dimensione sensibile il bello verbale di cui era schiavo. Dire, cioè, che Fedro si deciderà a legare al sensibile tutte le forme iconiche di bellezza vuol dire che il giovane riuscirà a capire che riconoscere l'iconicità implica riconoscere la paradigmaticità, di cui quell'icona è icona. Questa nota ci sembra tutta sottesa a quel «legherò alla sfera di Helios» (ἐξάψω τῆς ἡλιακῆς σφαίρας), vale a dire, «mi deciderò a riconoscere il sensibile *qua* sensibile, cioè, come mera, per quanto bella, immagine dell'intelligibile».

Al Sole, analogo sensibile del Bene secondo i dettami della *Repubblica*, Proclo era solito prostrarsi all'alba, a mezzogiorno e al tramonto, ogni giorno, in un gesto di *philosophical piety*: cfr. HOFFMANN 2006, pp. 600-601.

<sup>379</sup> Per rendere perspicuo il discorso di Ermia, abbiamo preferito tradurre ἰσομέτρητον con «della stessa misura», piuttosto che, seguendo REALE 1998 *ad loc.*, con «di grandezza naturale».

<sup>380</sup> ἀπέσχιστα. Benché il verbo ἀποσχίζω risalga a Omero, in Età Tardoantica con οἱ ἀπεσχισμένοι erano designati gli scismatici: cfr., ad esempio, Basil., *Eun.* 2, 22, 20 *et al.*

ciò ch'è preferibile, noi lo vogliamo e trovare e servircene bene; ed è degno delle nostre lodi chi è capace di farlo [5] in situazioni complicate e difficili, e, al contrario, dei nostri rimproveri chi o non lo trova affatto o, trovatolo, non lo usa bene. «Di necessità, Lisia, anche io, come chiunque altro, devo dire che chi ama di un amore intemperante è *malato*, chi non ama è *in senno*». Né, però, Lisia e Socrate dicono la stessa cosa allo stesso modo né con la stessa disposizione d'animo pronunciano il [10] discorso.

μδ' {*Ma per il resto, se dirai altre cose in maggior quantità e di maggior valore rispetto a queste di Lisia, allora ti si dovrà erigere una statua di metallo lavorato in Olimpia,*} *Presso il dono votivo dei Cipselidi* [236b1-4] 236b

La storia [alle spalle di questo riferimento] è la seguente. Cipselo era padre di Periandro, i cui figli, tiranni di Corinto, furono deposti dagli abitanti della città; ora, i figli di Periandro, figlio di Cipselo, [15] a Olimpia fecero voto a Zeus di dedicargli un'enorme statua d'oro qualora fossero riusciti a restaurare la tirannide, e, dopo aver [ri]conquistato il potere, dedicarono in effetti una gigantesca statua d'oro a Zeus<sup>381</sup>. Che cosa vuol dire, allora, il fatto che, prima, Fedro intende dedicare a Delfi una εἰκών di Socrate [235d9] e, ora, una statua σφυρήλατος [di metallo lavorato], raffigurante Socrate, in onore di Zeus? Questo: la creazione demiurgica è duplice, una è [20] invisibile, l'altra è visibile; quella visibile, la regge Helios, quella invisibile, Zeus. Dunque, prima, Fedro diceva: «qualora tu mi mostrassi un discorso più bello di quello di Lisia, io legherò tutta la bellezza visibile del cosmo sensibile (ed è appunto questo che significa la εἰκών di Socrate, dacché sia la bellezza sensibile è εἰκών della [bellezza] intellegibile, sia il cosmo stesso [lo è di quello intellegibile]) [25] a Helios, *eparchos* del cosmo e di tutta la bellezza sensibile». Adesso, invece, dice: «la tua vera anima (cioè, il vero Socrate: [egli] indica l'intera essenza dell'anima con l'immagine della statua σφυρήλατος, in quanto completamente d'oro) dedicherò e invierò quale dono votivo a Zeus, *eparchos* del cosmo intellegibile e della [30] creazione demiurgica invisibile»<sup>382</sup>.

---

<sup>381</sup> Cfr. *Schol. vet.* 57 C. La storia è riportata anche da Strab., 8, 3, 30, 15-16; 8, 6, 20, 22-25; Paus., 5, 2, 3, 3, Phot., *Lex.* K, 194; *Sud.* 2804; tuttavia, queste fonti attribuiscono la dedica a Cipselo stesso e/o a Periandro.

<sup>382</sup> È interessante rilevare come Ermia, accanto alla citazione σφυρήλατος dal *Fedro*, impieghi, per designare la statua, il termine ἀνδριάς, assente nel *Fedro* e, invece, tratto dal quel Plat., *Rep.* 361d5 citato da Proclo nell'introduzione alla *Teologia platonica*: il Diadoco se ne serve per paragonare a statue gli autentici eredi della

[49] μὲ' {S.: *E tu credi proprio per davvero che io intenda cercare di dire, a confronto con la sapienza di Lisia,*} *Qualcosa di diverso e di più vario* [ποικιλώτερον]? {F.: *In questo, mio caro, mi dai la presa a mio turno* [236b6-c1]} 236b

«Non ho, infatti, intenzione di parlare di un bello vario [ποικίλον], intorno a cui appunto si attardava Lisia, che si manifesta in combinazione e divisione, bensì di uno semplice, uniforme e unitario: tu, del resto, sei abituato a guardare soltanto agli oggetti parziali, composti e divisi».

[Veniamo alle espressioni] *mi dai la presa* (“contatto”, “biasimo”, per così dire, in questa occasione [diremmo] lo “spunto”)<sup>383</sup> e *dei commedianti*<sup>384</sup>. [5] *Mi dai la presa* è una metafora tratta dal gergo dei lottatori. Lo spazio in cui si combatte è, infatti, delimitato con una certa precisione, ad esempio, uno spazio quadrangolare riempito di sabbia. Ora, se fosse accaduto che i lottatori fossero caduti all'esterno del quadrato [10] mentre, ad esempio, durante la lotta si trovavano in una certa posizione – poniamo, afferrando i piedi dell'avversario o stringendolo da dietro –, dopo essere usciti fuori [dal ring], si riprendevano<sup>385</sup>, tornavano sul quadrato e si ponevano nella stessa posizione di lotta che tenevano quando era stati buttati giù – ad esempio, nella presa da dietro o ai piedi – e, così, lottavano da capo: e questo è [15] il significato di *mi dai la presa*<sup>386</sup>.

L'espressione *dei commedianti* si spiega alla luce del fatto che [in una commedia] chi era tenuto a rispondere diceva a chi l'aveva interrogato la stessa cosa che gli era stata chiesta (ad esempio, [uno dice:] «l'ho dato a te», l'altro replica: «l'ho dato a te»)<sup>387</sup>. [Fedro] fa riferimento a quanto era stato detto precedentemente, perché proprio quanto Socrate ha detto di Fedro allorché questi si schermiva dicendo di

---

filosofia platonica, vale a dire, Plotino, Amelio e Porfirio, Giamblico e Teodoro d'Asine (cfr. Procl., *TP*. 1, 1, p. 1, 16-23 S.-W.).

<sup>383</sup> Ermia, insomma, glossa il sostantivo platonico λαβή (“presa”) con ἐπαφή (“contatto”), μέμψις (“biasimo, censura”) e ἀφορμή (“spunto, occasione”). È molto probabile che Ermia si sia servito di qualche lessico per parafrasare il sintagma platonico, dacché *Sud.*, s. v. Λαβαῖς 3, 1-2 utilizza precisamente ἐπαφή, ἀφορμή e μέμψις per spiegare il sostantivo λαβή.

<sup>384</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 236c2-3: «ma evitiamo di essere costretti a fare quel gioco volgare dei commedianti recriminandoci l'uno l'altro».

<sup>385</sup> Meglio ἄνίσταντο di Couvreur del trådito ἐνίσταντο.

<sup>386</sup> Cfr. *Schol. vet.* 59 C. Seguendo gli insegnamenti della *Repubblica*, la ginnastica era ritenuta utile ancora dai Neoplatonici διὰ τὸ ἀναρρωνόναι τὸ τῆς ἐπιθυμίας χαλαρόν: cfr. Olymp., *In Alc.* 1 2, 48 W. Anche i Pitagorici descritti da Giamblico dedicavano parte della mattinata all'esercizio fisico (corsa, pugilato, manubri etc.): cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 21, 97, 2-6 K.

<sup>387</sup> Cfr. *Schol. vet.* 60 C.

[20] non essere capace di tenere il discorso (*se io non conosco Fedro, ho dimenticato anche me stesso!*), ebbene, esattamente questo afferma ora Fedro di Socrate: *se io non conosco Socrate, ho dimenticato anche me stesso* [236c4-6]. Risulta, pertanto, evidente che, quando gli enti che hanno compiuto la processione risalgono ai principî appropriati, si usa l'espressione "andare *alla stessa presa*" in quanto [25] si sono rivolti verso quei principî dai quali si mossero<sup>388</sup>. Il fatto, poi, che Socrate si schermisca e simuli, come afferma Fedro, non ha niente in comune con la precedente simulazione di Fedro; quest'ultimo, infatti, lo faceva sul serio, perché è giovane, [50] abituato a compiacersi soltanto delle cose esteriori e di quelle stupirsi, mentre Socrate lo fa per stimolare i desiderî del giovane e disporlo all'amore e al desiderio del bello che è in lui. Quanto, invece, alla violenza paventata da Fedro e alle parole: «siamo noi due *solì* e in un luogo *isolato*», [5] «più forte» e «più giovane» [236c8-d2], ebbene, si tratta di parole particolarmente adatte a chi è immerso nella materia e legato alla dimensione terrena, non ancora innalzato spiritualmente né purificato, il che era appunto la condizione Fedro. *Improvvisando* [236d5] sta per "compiendo un'attività che non implica temporalità, molteplicità e parzialità"<sup>389</sup>.

μς' {*Ma, beato Fedro, sarò ridicolo nel mettermi a parlare, improvvisando contro un valido scrittore sui medesimi argomenti, profano come sono io!* [236d4-5]}

[10] Definisce Lisia *valido scrittore* a motivo della bellezza dello stile, in quanto la combinazione delle parole ha un che di bello. Del resto, tutto partecipa del Bene, persino la materia: l'esistenza del male puro, infatti, non è postulabile<sup>390</sup>. Il

<sup>388</sup> Per rendere perspicuo il commento di Ermia *εἰς τὰς ὁμοίας λαβὰς λέγεται ἰέναι*, abbiamo preferito alla resa di REALE 1998, precedentemente adottata, "mi dai la presa" la formula "alla stessa presa", richiesta, appunto, dal verbo di movimento ἰέναι.

<sup>389</sup> ἀχρόνως ἐνεργῶν καὶ ἀπληθύντως καὶ ἀμερῶς. Detto altrimenti, l'attività di Socrate è di tipo intellettuale. L'avverbio ἀπληθύντως ricorre soltanto in Porph., *Aph.* 33, 26; 33, 28 prima che in Herm., *In Phaedr.* 50, 8; Procl., *ET.* 62, 4 D.; Psell., *Op.* 36, 89. Considerato che in entrambe le occorrenze porfiriane esso compare assieme all'altro avverbio, ἀμερῶς, come qui in Ermia, è davvero probabile che Porfirio sia la fonte diretta di Ermia.

<sup>390</sup> πάντα γὰρ μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ, ὅπου καὶ ἡ ὕλη· οὐ γὰρ ἐνὶ ἄκρατον κακόν. Stessa decisa affermazione in Procl., *TP.* 1, 18, p. 46, 16-17 S.-W.: «car, même ici-bas, il n'est pas permis au mal d'exister sans être mêlé au bien et d'être entièrement séparé de lui».

Notiamo, poi, che la formula οὐ γὰρ ἐνὶ, d'ascendenza platonica (cfr. Plat., *Parm.* 139c4, citato da Procl., *In Parm.* 1182, 10 C.), ricorre nella letteratura neoplatonica soltanto in quattro passi di Plotino: cfr. Plot., *Enn.* 4, 7 [2], 13, 3-4; 4, 8 [6], 7, 18-19; 5, 5 [32], 6, 22-23; 6, 7 [38], 3, 6-7 H.-S.

giuramento di Fedro in nome del platano<sup>391</sup> assomiglia a quello di Socrate in nome del cane e pare che [già] fin qui Fedro abbia tratto del giovamento, essendosi [15] assomigliato in qualche modo a Socrate<sup>392</sup>. Questo giuramento, poi, e le parole stesse con cui è formulato («*se tu non pronunci il tuo discorso*, mai più ti mostrerò *nessun altro discorso*» [236e1-3]) sono proprî di una persona che vuole essere aiutata e indicano che una completa privazione si impossesserà di Fedro qualora Socrate non proseguisse insieme con lui, proprio come, del resto, Helios chiama Zeus a testimone del suo giuramento<sup>393</sup>.

[20] μζ' *Ohi, Ohi, {furfante!}* 236e

Perché chiama Fedro «furfante» se prima l'ha chiamato «testa divina»<sup>394</sup>? Mentre nel primo caso, facendo riferimento all'uno di Fedro e alla componente intellettuale dell'anima, lo ha chiamato «divino» (di una parte davvero divina partecipa, infatti, ogni anima razionale<sup>395</sup>), adesso, invece, facendo riferimento alla sua violenza e coercizione (dacché [Fedro] dice: [25] «*se non pronunci*, non ti mostrerò mai *nessun altro discorso*») lo ha chiamato «furfante». La violenza, infatti, e la coercizione provengono dalla materia, come se la materia dicesse al Demiurgo: «se non mi dai ordine con le forme, mostrerò la mia bruttezza, oscura e buia, e la deformità che m'appartiene per essenza, ripugnante e odiosa»<sup>396</sup>. È esattamente

<sup>391</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 236d10-e3: «Ti giuro...Ma in nome di chi, di quale degli dèi vuoi che giuri? Per questo Platano? Ebbene, se tu non pronunci il tuo discorso davanti a questo Platano, io non ti mostrerò e non ti farò mai più ascoltare nessun altro discorso di nessuno».

<sup>392</sup> εἰς ὁμοιότητά πως τῷ Σωκράτει ἐλθόν. Cfr. Iambl., *Myst.* 1, 15, p. 48, 14-19 S.-S.-L.: καὶ τὴν πρὸς αὐτὸ ὁμοιότητα ἀπὸ τοῦ συνεχῶς αὐτῷ προσομιλεῖν κτώμεθα.

<sup>393</sup> Cfr. *Od.* 13, 376 ss.: Odisseo e i suoi compagni hanno ammazzato le vacche sacre a Helios e questi, adiratosi, invoca Zeus chiedendo vendetta e minacciando di andarsene nell'Ade, privando la Terra della sua luce.

<sup>394</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 234d6.

<sup>395</sup> θείας γὰρ τῷ ὄντι μοίρας μετέχει πᾶσα λογικὴ ψυχὴ. In maniera molto sottile e allusiva, con questo commento Ermia risponde positivamente alla domanda che Socrate si era posto all'inizio del dialogo, vale a dire, se egli fosse un essere vivente partecipe per natura di una sorte divina e senza fumosa arroganza (*Phaedr.* 230a5-6: θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον). E vale la pena far notare come alla formula dubitativa di Socrate (θεία τις μοῖρα) Ermia replichi con l'entusiastica e assertiva θεία τῷ ὄντι μοῖρα: l'uomo, *qua* anima razionale, partecipa davvero di una sorte divina, ché ha in sé un riflesso dell'Uno.

<sup>396</sup> ἐὰν μὴ με κατακοσμήσης τοῖς εἶδεσιν, ἐπιδείξω τὸ ἔμὸν αἴσχος τὸ ἀλαμπὲς καὶ σκοτεινὸν καὶ τὴν προσοῦσάν μοι ἀσχημοσύνην, ὅπερ ἐστὶ μιὰρὸν καὶ ἀηδέες. È un passo interessante per più ragioni. Innanzitutto, è originale la personificazione della materia, la quale è chiamata a parlare in prima persona. Si tratta, cioè, di un esempio di *προσωποποιία*, uno dei tre generi della ἡθοποιία (insieme a *εἰδωλοποιία* e ἡθοποιία in senso stretto), undicesimo dei *προγυμνάσματα* di Aftonio: cfr. KENNEDY 1983, p. 64. Aftonio spiega che nel caso della *προσωποποιία* si creano tanto il carattere che il personaggio, proprio come fece Menandro con l'ἔλεγχος, il quale è un *πρᾶγμα*, non un πρόσωπον: *προσωποποιία δέ, ὅταν ἅπαντα πλάττηται, καὶ ἦθος καὶ πρόσωπον* (Aphth., *Prog.* 10, 34, 13-15 R.). Questa di Ermia potrebbe rientrare nella categoria *μικτόν*, comprendente il tipo *παθητικόν* e ἡθικόν, ma, soprattutto, essa è caratterizzata, secondo il dettame di Aftonio, da chiarezza, brevità, brillantezza, semplicità e assenza di figure retoriche: cfr. Aphth., *Prog.* 10, 35, 11-13 R.



quanto [30] anche Fedro afferma adesso: «*se non pronunci il tuo discorso e non [51] mi mostri il bello di cui parli, né mi renderai perfetto né rivolgerai a me la tua attività, e per questo motivo io sarò brutto e ripugnante*»<sup>397</sup>.

μη' {Ormai non ho più niente da dire, dopo che tu hai pronunciato questo giuramento.} E come potrei {astenermi da un simile banchetto? [236e7-8]}236e  
Sta per: «E come, infatti, potrei non beneficiare le anime e non portare ad atto [5] la mia facoltà purificatrice?». Anche il riferimento al banchetto sta a indicare la sua efficace provvidenza e il suo profondo desiderio di elevare spiritualmente il giovane adatto a questo fine; il “banchetto”, infatti, indica la pienezza della sua facoltà provvidenziale<sup>398</sup> e della sua attività informata al divino e la sua somiglianza con gli dèi<sup>399</sup>. Il fatto che Socrate pronunci il discorso dopo essersi coperto il capo si

---

In secondo luogo, questo passo dimostra che, secondo i Neoplatonici, la materia *vuole* essere formata, quasi come se persino la materia avesse in odio se stessa. Il passo, in effetti, chiarifica il senso della ἐπιτηδειότης εἰς ἀγαθόν – la materia stessa ha in sé l’attitudine al bene, cioè all’ordine delle forme –, e problematizza il cenno timaico (cfr. Plat., *Tim.*, 47e5-48a5) alla persuasione operata dall’intelligenza: qui, infatti, sembra che sia la materia a persuadere l’intelligenza demiurgica a formarla, e non viceversa. Sul ricettacolo del *Timeo* cfr. DIXSAUT 2018, pp. 242-243.

Inoltre, significativo è il lessico impiegato. La ἀσχημοσύνη (“deformità”) propria della materia – ἄ- privativo e radice σχημ-, che è quella di σχήμα (“forma”) – richiama alla mente la forma ἀσχημάτιστος (cfr. Plat., *Phaedr.* 247c6), in riferimento, però, all’essere-che-davvero-è. Pertanto, anche di quest’ultimo si potrebbe parlare di ἀσχημοσύνη, ma di segno opposto. In più, l’aggettivo μιᾶρός (“ripugnante”) è sapientemente usato da Ermia, in quanto nel testo platonico esso, più che tale significato aggettivale, ha valore di sostantivo – e, infatti, è correttamente tradotto “furfante” –: la polisemia del termine, però, permette all’esegeta di creare questo allegorico parallelismo tra Fedro e la materia.

Infine, questo passo sembra trascurare o, quantomeno, non problematizzare la questione della priorità temporale della materia disordinata rispetto a una condizione ordinata. Tale tema – πρότερα τὰ ἄκοσμα – era stato affrontato, per esempio, da Siriano, il quale ricorreva alla soluzione di comodo διδασκαλίας ἔνεκα in *In Metaph.* 181, 29-32 K. (εἰ δὲ πρότερα τὰ ἄκοσμα τῶν κεκοσμημένων ἀποφαίνουσι διδασκαλίας ἔνεκα, κοινόν ἐστὶ τοῦτο πάντων ἡμῶν ἔθος· καὶ γὰρ σὺ τὴν ὕλην προτέραν εἶναι λέγεις καὶ ἀρχὴν τοῦ σώματος, καίτοι ἄει κεκοσμημένην), su cui cfr. MUELLER-JOURDAN 2006, pp. 170-171: «c’est, précise-t-il, en raison d’une coutume qui nous est commune à tous, qu’en effet, on dit la matière “antérieure” et principe du corps bien qu’elle soit perpétuellement mise-en-order (καὶ ἄει κεκοσμημένην). Il est fort probable qu’il s’agisse là de la réponse “officielle” de l’école d’Athènes aux thèses de Plutarque et d’Atticus qui font alors problème. C’est pour moins la position héritée de Porphyre et adoptée par Proclus» (in nota l’autore rimanda a Procl., *In Tim.* 1, 393, 31; 395, 10 D.); cfr. ancora Syr., *In Metaph.* 133, 22-26 K.: διό μοι δοκοῦσιν οἱ τε θεολόγοι καὶ ὁ Πλάτων τῶν τε ἀγενήτων ἀπὸ χρόνου γενέσεις παραδιδόναι τῶν τε ἄει κεκοσμημένων τὴν ἀρχαίαν ἕξιν ἄτακτον εἶναι καὶ πλημμελῆ καὶ ἀόριστον ἀποφαίνεσθαι, ἵνα τῆς τε εἰδητικῆς αἰτίας καὶ τῆς ποιητικῆς εἰς ἔννοιαν τοῦς ἀνθρώπους ἀναπέμψωσι («It is for this reason, it seems to me, that the theologians and Plato have handed down to us accounts of the temporal generations of ungenerated entities, and have declared the original state of things that are in fact eternally ordered to be disorderly and irregular and indefinite, that they may bring men to a conception of the formal and the efficient causes of things»).

<sup>397</sup> Cfr. Procl., *In Alc.* 1 125, 10 – 126, 1 W., su cui cfr. *supra* § 2.1.6., dove proponiamo anche un possibile legame tra l’esclamazione di Fedro e il rito sacro della αἰσχρορρημοσύνη.

<sup>398</sup> τὸ γὰρ πλήρες αὐτοῦ τῆς δυνάμεως τῆς προνοητικῆς. Cfr. Iambl., *Myst.* 3, 25, p. 159, 5-7 S.-S.-L.: πλήρωσις δυνάμεως. La pienezza, τὸ πλήρες, è una delle qualità del divino. Proclo fa della pienezza della bontà una componente della triade in cui si sostanzia la σοφία divina, insieme alla facoltà generativa di verità divina e alla facoltà perfettiva degli enti posteriori: cfr. Procl., *TP.* 1, 23, p. 58, 5 – p. 59, 3 S.-W.

<sup>399</sup> Sul legame tra l’immagine del banchetto e l’attività divina cfr. Procl., *In Tim.* 1, 18, 7 D.; *In Rep.* 1, 167, 2 K.

spiega in considerazione del fatto che egli sta per compiere un atto più basso e [10] inferiore rispetto alla sua [propria] condizione, dacché l'attività che gli è propria è quella entusiastica ispirata da Eros, come dimostrerà nella palinodia. Poiché, dunque, egli sta per disporsi in conformità alla specificità psichica<sup>400</sup>, elogiando l'amore temperante, le virtù e le scienze, ecco che pronuncia il discorso *dopo essermi coperto il capo* [237a4]. Oppure anche per questa ragione: dal momento che Lisia scriveva guardando [15] alla bellezza apparente di Fedro, allora Socrate si copre il capo in quanto egli disprezza il fenomenico e, al contrario, rivolge il proprio pensiero al reale beneficio del giovane<sup>401</sup>. Oppure ancora per una ragione diversa: poiché sta per parlare contro "l'amore intemperante" che pure, in qualche modo, è chiamato dai più "amore", egli si copre il capo. È, infatti, necessario che chi è sapiente [20] veneri i nomi degli dèi a prescindere dal contesto in cui essi siano impiegati<sup>402</sup>, quand'anche i più ne facciano uso improprio per significare altre cose; motivo per cui [Socrate] dice anche di vergognarsi [237a4-5]. O [quindi] perché, come abbiamo detto, compie un atto inferiore alla sua [propria] condizione. Oppure perché sta per parlare comunque contro Eros: per questo, dopo aver pronunciato il discorso, dice di aver bisogno di una purificazione<sup>403</sup> per aver peccato contro il dio Eros e, al momento di principiare la palinodia e [25] intonare un inno in onore di Eros divino, entusiastico e anagogico, afferma che quanto egli è, adesso, sul punto di dire è, in realtà, un discorso pronunciato da Fedro per bocca di Socrate, non suo proprio<sup>404</sup>.

---

<sup>400</sup> κατὰ τὸ ψυχικὸν ἰδίωμα ἴστασθαι. Con questa formula, che ricorrerà, di nuovo, nel libro II (cfr. Herm., *In Phaedr.* 162, 28: κατὰ τὸ ψυχικὸν ἰδίωμα ἰστάμεναι), Ermia sostiene, in altre parole, che Socrate, con il primo discorso, si porta al livello della sua facoltà propriamente psichica – così discendendo dalla somma attività a lui propria – e riporta Fedro allo ψυχικὸν κάλλος, il quale consta delle virtù e delle scienze: cfr. Herm., *In Phaedr.* 12, 31 – 13, 1.

<sup>401</sup> εἰς αὐτὴν δὲ τὴν ὠφέλειαν τοῦ νέου τείνων τὴν διάνοιαν. Potrebbe trattarsi di una reminiscenza di Plat., *Phaedr.* 63a8: εἰς σὲ τείνειν τὸν λόγον.

<sup>402</sup> ὅπου δᾶν κέωνται. Per il verbo κεῖμαι in riferimento alla posizione dei nomi cfr. Plat., *Soph.* 257c; *Crat.* 395c.

<sup>403</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 243a2-3.

<sup>404</sup> È interessante notare un sottile gioco intertestuale tra il *Fedro* di Platone, il *De mysteriis* di Giamblico e il *Commento al Fedro* di Ermia. Al gesto socratico di coprirsi il volto sotto la calura del mezzogiorno allude, infatti, ci sembra, Iambl., *Myst.* 1, 13, p. 43, 16-24 S.-S.-L. Giamblico scrive che colui il quale si allontana dalla κηδεμονία divina assomiglia a chi si copre il volto (κατακαλυψάμενοι), gettandosi nella tenebra (σκότος ἑαυτοῖς ἐπηγάγομεν) nella piena luce del mezzogiorno (ἐν μεσημβρία φωτός). Come abbiamo visto, la κηδεμονία, la μεσημβρία, lo σκότος e, certo, l'ἐγκαλύπτεσθαι sono temi platonici e, quindi, ermiani. Da questi dettagli è possibile apprezzare, una volta di più, l'influenza pervasiva del *Fedro* nella filosofia e nell'immaginario tardoantichi, soprattutto a partire da Giamblico.

[52] μθ' Venite, o Muse {dalla dolce voce, sia che abbiate questa denominazione per la specie del vostro canto, sia che l'abbiate per la musicale stirpe dei Liguri, aiutatemi nel racconto che questo carissimo uomo mi obbliga a fare in modo che il suo amico, che già prima gli sembrava essere sapiente, sembri esserlo ancora di più [237a7-b1]}237a

Inizia, dunque, con una preghiera, come egli stesso ha detto nel *Timeo*: «nell'accingersi a ogni azione, anche piccola, bisogna invocare il dio benefattore»<sup>405</sup>. Inoltre, poiché il suo scopo è innalzare spiritualmente il giovane, [e poiché] [5] gli dèi sono le cause prime e uniche dell'elevazione spirituale (infatti, gli altri [operatori], ad esempio i dèmoni o Socrate, assolvono a una funzione di servizio e strumentale per conto degli dèi), egli ha invocato gli dèi<sup>406</sup>. Che cos'è la preghiera se non un'assimilazione e una tensione a essi per mezzo della [propria condotta di] vita?<sup>407</sup> Poiché sta per condurre Fedro in accordo con sé e [poiché] desidera rendere la sua anima armonica [10] affinché smetta di meravigliarsi per il mondo esterno e si rivolga, al contrario, a se stesso e contempli la bellezza che è in lui – e [poiché] dell'armonia e dell'amicizia causa sono le Muse<sup>408</sup> –, per questo, egli invoca le Muse. Pertanto, considerato che i discorsi vertevano su Eros e che Muse ed Eros hanno molto in comune – del resto, una di loro si chiama Erato –,

---

<sup>405</sup> Sull'opposto trattamento di questo passo del *Fedro* da parte di Dionigi di Alicarnasso e di Ermia cfr. *supra* § 2.2.2.

Il testo di Plat., *Tim.* 27c2-3, in cui a parlare è il Pitagorico di Locri, non Socrate, recita più precisamente: ἐπι παντὸς ὀρμῆ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν αἰεὶ που καλοῦσιν («nell'accingersi ad ogni azione, o piccola o grande, invocano sempre Dio», trad. REALE 2016). L'invocazione del *Timeo* divenne ben presto un *topos* della letteratura platonica, al punto che a esso alluderanno Filone, Numenio, Plotino, Giamblico, Agostino, Proclo, Ps. Dionigi, Boezio: cfr. SAFFREY – WESTERINK 1968, p. 131, n. 4.

<sup>406</sup> καὶ ὅτι ἐπειδὴ πρόκειται αὐτῷ ἀνάγειν τὸν νέον, τῆς δὲ ἀναγωγῆς πρῶτοι αἴτιοι καὶ μόνοι οἱ θεοὶ (τὰ γὰρ ἄλλα, οἶον καὶ δαίμονες καὶ ὁ Σωκράτης, ὑπουργικὴν καὶ ὀργανικὴν τοῖς θεοῖς ἀποπληροῦσι χρεῖαν), διὰ τοῦτο τοὺς θεοὺς ἐπεκαλέσατο. Sulla significanza storico-filosofica di questo passo cfr. *supra* § 2.1.9.2.3.

<sup>407</sup> Τί δέ ἐστιν ἄλλο ἢ εὐχὴ ἢ ὁμοίωσις καὶ ἀνάτασις ἢ πρὸς αὐτοὺς ἢ διὰ τῆς ζωῆς; Cfr. Iambl., *Myst.* 1, 15, p. 48, 14-15 S.-S.-L., che istaura un legame tra preghiera (λιτή) e assimilazione (ὁμοίωσις), invocato qui da Ermia: καὶ τὴν πρὸς αὐτὸ ὁμοίωσις ἀπὸ τοῦ συνεχῶς αὐτῷ προσομιλεῖν κτώμεθα. Fondamentale sul ruolo della preghiera in Giamblico è Iambl., *Myst.* 5, 26, p. 237, 3 – p. 240, 7 S.-S.-L.; FEICHTINGER 2003, pp. 140-141. Sulla centralità della preghiera all'interno della dottrina teurgica cfr. SHAW 2003, pp. 60-61. Plat., *Tim.* 27c2-3 è, inoltre, il punto di partenza per la digressione procliana περὶ εὐχῆς di *In Tim.* 1, 206, 26 – 214, 12 D. In particolare, Proclo stabilisce una progressione precisa da compiere per mezzo della preghiera: i) ἡ γνῶσις τῶν θείων τάξεων πασῶν; ii) ἡ οἰκειῶσις κατὰ τὴν πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσιν ἡμῶν; iii) ἡ συναφή, καθ' ἣν ἐφαπτόμεθα τῆς θείας οὐσίας; iv) ἡ ἐμπέλασις; v) ἡ ἔνωσις. Proclo spiega che la ὁμοίωσις si realizza per il tramite della purezza, della castità, dell'educazione e della ordinata disposizione dell'anima: è, senz'altro, possibile che tutto ciò sia implicato nel sintetico sintagma ermiano «per mezzo della [propria condotta di] vita” [διὰ τῆς ζωῆς]». Sul ruolo della preghiera nel Platonismo post-plotiniano cfr. DALSGAARD LARSEN 1972, pp. 185-186; TIMOTIN 2016. Notiamo *per incidens* come Ermia non si dilunghi su e non dettagli la funzione della preghiera che, secondo Iambl., *Myst.* 5, 26, p. 238, 19-20 S.-S.-L., pure è *condicio sine qua non* per il successo di qualsivoglia attività teurgica.

<sup>408</sup> Cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 9, 45, 9-17 K., in cui apprendiamo come la prima cosa che Pitagora suggerì di fare ai Mille di Crotona fosse quella di erigere un tempio in onore delle Muse, per preservare la concordia in città.

ecco che egli comincia proprio da loro. Dal momento, poi, che due sono le ragioni [15] per cui le Muse sono dette *λίγεια* [dalla dolce voce], una proveniente dall'attività delle Muse stesse, l'altra da un fatto storico, ebbene, Platone le ha presentate entrambe. Si racconta, infatti, che un certo popolo occidentale, chiamato, appunto, popolo dei "Liguri", fosse a tal punto amante delle Muse che, persino in guerra, non combatteva con l'esercito al completo, bensì una parte di esso [20] combatteva, l'altra intonava canti mentre quell'altra combatteva<sup>409</sup>. L'espressione *per la specie del vostro canto λίγεια*, che fa riferimento all'attività, non intende dire che quello dei Liguri è un genere specifico dell'arte musicale, come quello dorico o frigio, bensì che in ogni genere di composizione musicale appaiono τὸ λυγρόν [melodia] e dolcezza, al punto da incantare e ammaliare l'anima<sup>410</sup>. Dopo la frase *aiutatemi nel racconto* bisogna porre [25] un punto fermo: infatti, alcuni, avendo posto come segno di punteggiatura una virgola, si sono trovati di fronte a una costruzione insolita e sono rimasti invischiati in un'aporia. Ponendo, poi, un segno di pausa debole dopo *che questo carissimo uomo mi obbliga a fare*, bisogna restituire la frase *in modo che il suo amico sembri essere ancora più sapiente*. Come se [Socrate] avesse detto: «sono, infatti, costretto a pronunciare il discorso affinché, posti a confronto i due discorsi, [30] Lisia gli appaia saggio». Altrimenti, sembrerebbe pregare [le Muse di aiutarlo] affinché Lisia *sembri essere ancora più sapiente*<sup>411</sup>. Del resto, è possibile dare anche quest'altra interpretazione: «poiché [53] a Fedro Lisia sembra essere saggio, aiutatemi affinché [Lisia] davvero *sembri*<sup>412</sup> saggio, sembrando tale senza esserlo, affinché, cioè, la sua apparente sapienza appaia, appunto, non vera, ma legata all'opinione e alla parvenza di

<sup>409</sup> Cfr. *Schol. vet.* 62 C.

<sup>410</sup> Pare che Pitagora considerasse il dorico il miglior dialetto e la migliore armonia musicale: cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 34, 241, 15-17 K. Teste Olimpiodoro, ai Frigî va attribuita l'invenzione del flauto: cfr. Olymp., *In Alc.* I 66. 17 – 67, 2 W.

<sup>411</sup> Il discorso di Ermia è più semplice di quanto sembri a primo acchito. Egli vuole che si legga il testo nel modo seguente: «Venite, o Muse [...] aiutatemi nel racconto. Questo carissimo uomo mi obbliga a pronunciarlo, affinché il suo amico, che già prima gli sembrava essere sapiente, sembri esserlo ancora di più». Ermia, cioè, non vuole la seguente assurdità: «Venite, o Muse [...] aiutatemi nel racconto [...] affinché il suo amico, che già prima gli sembrava essere sapiente, sembri esserlo ancora di più». Secondo Ermia, in altre parole, Socrate non chiede alle Muse di aiutarlo a far apparire Lisia ancora più sapiente: piuttosto, è Fedro che gli richiede di farlo. Ancora una volta, vale il paradigma esegetico per cui, agli occhi di Ermia, Socrate si sta abbassando a sostenere una tesi per il bene di Fedro: dunque, egli chiede alle Muse di assisterlo, ma non, certo, per far apparire Lisia ancora più sapiente, bensì per essere al suo fianco mentre lui è costretto ad abbassarsi a pronunciare un discorso sull'amore temperante per purificare e, infine, salvare Fedro.

<sup>412</sup> Il corsivo è nostro.

sapienza<sup>413</sup>»<sup>414</sup>. Proprio come, infatti, gli oggetti di cui si occupa la fisica non si afferrano con scienza ma con opinione, e chi crede [5] di averne scienza si inganna, mentre chi è conscio proprio di ciò, cioè che sono afferrabili con l'opinione, è nel vero, allo stesso modo anche Fedro, qualora riuscisse a capire che apparente è la sapienza di Lisia, non certo scienza né sapienza, ebbene, ne trarrebbe beneficio. Ha chiamato «μύθος» il suo discorso dal momento che esso, rispetto al discorso vero ed entusiastico su Eros, sembra essere un *racconto* aggiunto<sup>415</sup>, [10] benché tratti dell'amore temperante, e dal momento che egli sta per parlare di un amore [comunque] suscitato dal fenomenico e dal materiale. Ora, nota quanto profonda sia la differenza tra questo discorso di Socrate e quello di Lisia. Quest'ultimo, infatti, era privo di un'introduzione e muoveva da un cominciamento oscuro, perverso e che genera come figlio l'intemperanza: [vale a dire] *dello stato delle cose che mi [15] riguardano hai udito*<sup>416</sup>; al contrario, il discorso [di Socrate prende le mosse] da un [principio] luminoso e dalla preghiera rivolta agli dèi. Ancora, l'uno [*scil.* Lisia] si comporta in modo perverso, tortuoso e artificioso per l'intero discorso, l'altro [*scil.* Socrate] in accordo a intera verità, dimostrazione scientifica e scienza. Quanto a αἰμύλος [237b4], [la parola] è intesa nel senso di “ingannatore”, “perverso” e “subdolo”:

[20] *con morbide dolci parole*  
*lo blandisce, perché dimentichi Itaca*<sup>417</sup>

e

*sussurrandoti carezzevoli parole*<sup>418</sup>.

<sup>413</sup> ἵνα δοκοῦσα ἢ σοφία αὐτοῦ φανῆ καὶ μὴ ἀληθής, ἀλλ' ἐν δόξει καὶ δοξοσοφίᾳ. Per δοξοσοφία cfr. Plat., *Phil.* 49a1-2; 49d11-15; *Soph.* 231b3-8.

<sup>414</sup> Con Bernard e B. e S., chiudiamo qui il discorso diretto e non, come vorrebbero L. e M., alla fine del paragrafo.

<sup>415</sup> ἐπίμυθος. Couvreur scrive ἐπίμυθιος, ma L. e M. non segnalano nulla in apparato al riguardo. In ogni caso, il termine è, in entrambi i casi, di difficile resa: B. e S. lo traducono con *fabulous*.

<sup>416</sup> Cfr. B. e S. *ad loc.*: «Plato has *epistasai* ('you know') at 230E6 rather than *akêkoas* ('you have heard'), although *akêkoas* does occur later in the sentence».

<sup>417</sup> *Od.* 1, 56-57.

<sup>418</sup> Hes., *Op.* 374 (trad. MAGUGLIANI 1979).

Gli stessi personaggi del discorso di Lisia sono presenti anche qui: anche [25] Socrate, infatti, è intenzionato a sostenere la tesi per cui bisogna compiacere chi non è innamorato piuttosto che chi lo è. Nondimeno, lo spirito del discorso è diverso. Lisia, infatti, dacché ama di un amore intemperante, sosteneva che non bisogna compiacere gli altri innamorati, quali che siano, bensì chi non è innamorato, sarebbe a dire, lui stesso, l'amante intemperante; Socrate, invece, che è animato da un amore sublimante e soteriologico nei confronti di Fedro, [30] dirà che non bisogna compiacere gli amanti *intemperanti*<sup>419</sup> che vogliono abbandonarsi agli eccessi<sup>420</sup>, bensì l'amante temperante che non è mosso da amore intemperante. Abbiamo, dunque, in questo discorso un'accusa contro l'amore intemperante, da un lato, [54] una lode e un elogio dell'amore temperante e ordinato<sup>421</sup> – che, a sua volta, rende ordinata l'anima intera e moderata, nobile e ordinata tutta la vita dell'uomo –, dall'altro<sup>422</sup>.

v' *C'era una volta, dunque* {, *un ragazzo, anzi un giovinetto assai bello* [237b2]}  
237b

[5] Egli intende Fedro, che sta per essere innalzato spiritualmente.

<sup>419</sup> Il corsivo è nostro.

<sup>420</sup> καὶ ὕβρει βουλομένοις προσομιλεῖν. Benché non sia segnalato da L. e M., si tratta di un'allusione a Plat., *Phaedr.* 250e5 (καὶ ὕβρει προσομιλῶν), unico "appiglio" testuale utilizzabile da Ermia per giustificare la sua interpretazione del primo discorso di Socrate e, più in particolare, del tipo di amanti ai quali non bisogna concedersi.

<sup>421</sup> ἔπαινος δὲ καὶ ἐγκώμιον τοῦ σώφρονος καὶ κοσμίου ἔρωτος. Per la coppia ἔπαινος δὲ καὶ ἐγκώμιον cfr. Aristot., *EN.* 1101b33: ὁ μὲν ἔπαινος τῆς ἀρετῆς ... τὰ δ' ἐγκώμια τῶν ἔργων. L'ἐγκώμιον era l'ottavo dei quattordici προγυμνάσματα di Aftonio (cfr. Aphth., *Prog.* 10, 21, 5 – 10, 22, 11 R.): esso ha per oggetto non dèi, ma mortali (in questo distinguendosi dallo ὕμνος), è composto con arte e non è breve (in questo distinguendosi dall'ἔπαινος). Esso si divideva in: προοίμιον; γένος (ἔθνος, πατρίς, προγόνοι, πατέρες); ἀναστροφή, (ἐπιτηδεύματα, τέχνη, νόμοι); πράξεις (εἰς ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ τύχην); σύγκρισις; ἐπίλογος (si raccomanda l'εὐχή). Confrontando l'analisi di Ermia con le direttive di Aftonio, è possibile notare quanto segue: i) Ermia non pone distinzione apparente tra ἔπαινος e ἐγκώμιον, il che, nondimeno, non deve stupire, dacché, come spiega un suo coetaneo, Nicolao di Mira, l'encomio è un genere di difficile categorizzazione in quanto assai vario (cfr. Nic., *Prog.* 47, 5-6 Felten: Ἔστι μὲν οὐκέτι ἀπλοῦς ὁ περὶ τοῦ ἐγκωμίου λόγος, ἀλλὰ πολυσχιδῆς τε καὶ εἰς πολλὰ διαιρούμενος); ii) seguendo Aftonio, Ermia ha precedentemente criticato Lisia, in quanto il suo discorso era ἀπροοιμίαστος; iii) seguendo Aftonio, ma combinandolo con la teoria neoplatonica, Ermia dirà che la diairesi fornisce l'albero genealogico di un πρᾶγμα (γενεαλογεῖν), proprio come noi, prima di chiedere il nome a una persona, ci informiamo su πατέρες, πάπποι (= προγόνοι), πατρίς; iv) seguendo Aftonio, Ermia analizza ἀναστροφή e πράξεις di Eros; v) seguendo Aftonio, Ermia paragonerà con favore l'Eros temperante a quello intemperante; vi) seguendo Aftonio, Ermia sottolineerà l'appropriatezza dell'epilogo, il quale è, appunto, una preghiera. Su importanza e struttura dell'ἐγκώμιον in Età Ellenistica cfr. MARROU 1964, pp. 297-299.

<sup>422</sup> L'esaltazione della κοσμιότης raggiunge qui il parossismo: κοσμίῳ ἔρωτος (54, 1), κατακοσμοῦντος (54, 2), κοσμίαν ποιοῦντος (54, 3). Per εὐτακτον βίον cfr. Hipp., *Med.* 1; Plut., *Amat.* 749d.

να' Su ogni cosa, ragazzo mio, uno solo è il principio {per quelli che devono prendere decisioni in modo buono: bisogna conoscere la cosa su cui si devono prendere le decisioni, altrimenti è ineluttabile che si sbaglia in tutto. Ma i più non si accorgono di non sapere che cosa sia l'essenza di ciascuna cosa; e, come se lo sapessero, non si mettono d'accordo all'inizio della ricerca, e, proseguendo, ne subiscono le naturali conseguenze, perché non si accordano né con sé stessi né fra di loro [237b7-c5]} 237b<sup>423</sup>

Prima di dire quale sia la qualità dell'amore intemperante – e, cioè, odioso, brutto e nocivo tanto per l'anima che per il corpo e i beni esterni – [ne] definisce, in primo luogo, l'essenza: infatti, prima della qualità conviene ricercare l'essenza<sup>424</sup>. Bisogna, dunque, [10] per prima cosa, dare una definizione dell'oggetto intorno al quale si ha intenzione di discutere, poi, a partire dalla definizione data, [bisogna] formulare le dimostrazioni, così come, del resto, prima [ancora] di dare una definizione, è necessario prendere in considerazione il metodo diairetico grazie al quale sarà possibile seguire le tracce che condurranno alla definizione<sup>425</sup>. Ad esempio, se si vuole scegliere fra un uomo e un cavallo, bisogna, per prima cosa, definire che cos'è un uomo e che cos'è un cavallo, dopodiché si può procedere al confronto e prendere una decisione; [15] i più, invece, prima di dare una definizione dell'essenza degli oggetti, cioè, [prima] di conoscere il “che cos'è” di ciascuno di essi, procedono subito a esprimere un'opinione sugli oggetti e ad anteporre questo a quest'altro: onde litigano fra di loro. Il motivo per cui agli uomini accade ciò è il seguente. L'anima ha per sua essenza una conoscenza *a priori* dei principî razionali delle Forme e ne possiede delle nozioni [20] da sempre per dono del Demiurgo<sup>426</sup>;

---

<sup>423</sup> Il principio socratico, εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ἦ ἡ βουλή, ἢ παντὸς ἀμαρτάνειν ἀνάγκη, verrà di seguito reso, coerentemente, da Ermia un principio metodologico forte. Herm., *In Phaedr.* 5, 10 definiva tale teorema καθολικώτατος καὶ ἀληθέστατος λόγος e, infatti, di tale passo platonico abbiamo il commento sia di Albino (II d. C.) sia dell'Anonimo dei *Prolegomeni* (VI d. C.): il primo (cfr. Alb., *Intr.* 1, 147, 5-16) se ne serve per introdurre la definizione di dialogo, il secondo (cfr. Anon., *Proll.*, 21, 1-5 W.) per giustificare l'importanza del reperimento del corretto σκοπός del dialogo.

<sup>424</sup> πρὸ γὰρ τοῦ ποιῶν τί ἐστὶ τὸ τί ἐστὶ ζητητέον. Oscuro ci sembra il riferimento di B. e S. ad Aristot., *APo.* 89b-90a. Meglio Aristot., *APo.* 83b1-18 e, soprattutto, Aristot., *Cat.* 8b25ss.

<sup>425</sup> ὥσπερ δὴ καὶ πρὸ τοῦ ὀρίσμου τὴν διαιρετικὴν μέθοδον δεῖ θεωρεῖν ἐξ ἧς ἀνιχνεύεται ὁ ὀρίσμος. Per questo significato di ἀνιχνεύω cfr. *Il.* 22, 192; il verbo è, in effetti, calzante per una “filosofia delle tracce”, com'era quella neoplatonica. Definizione e diairesi sono strumenti fondamentali d'analisi non solo in ambito filosofico, ma anche in ambito retorico, come nel caso dei Προγομνάσματα di Aftonio: cfr. KENNEDY 1983, p. 66. Lo stesso vale anche per dimostrazione e diairesi, come nel caso del Περὶ στάσεων di Ermogene, dove esse sono dette la parte principale della retorica: cfr. Hermog., *St.* 1, 5-6.

<sup>426</sup> Τὸ δὲ αἴτιον τοῦ πάσχειν τοῦτο τοὺς ἀνθρώπους τὸ κατ'οὐσίαν προειληφέναι τὴν ψυχὴν τῶν εἰδῶν τοὺς λόγους, καὶ ἔχειν ἐννοίας αὐτῶν ἐξ αἰδίου παρὰ τοῦ δημιουργοῦ. Cruciale è il riconoscimento della distinzione tra le nozioni di λόγοι e di ἐννοιαί. Mentre i primi sono i principî razionali delle forme, le seconde sono delle concezioni

ora, poiché possiedono, sì, in sé per essenza i principî di tutte le cose, ma questi ultimi non sono né a portata di mano né avanzati [nella coscienza dell'anima]<sup>427</sup>, ecco che allora, *come se conoscessero* le essenze e le definizioni degli enti e qual è il significato di ciascuna cosa, si lanciano a esprimere opinioni qualsiasi su di essi e, successivamente, cadono in contraddizioni in quanto non hanno gettato correttamente in prima istanza le fondamenta dei discorsi, [25] vale a dire, le definizioni<sup>428</sup>.

«Poiché, dunque», afferma, «anche a noi *sta dinanzi la questione se* bisogna compiacere *chi è innamorato* piuttosto che chi non lo è ed *entrare in amicizia* [237c6-8], allora bisogna dare una definizione dell'amore», intendendo, evidentemente, in questo caso, quello intemperante, che è fatto anche oggetto di biasimo affinché il giovane fosse elevato all'amore dell'anima temperante e ordinato. [30] Ora, poiché si tratta di una questione definitoria, poni attenzione al modo in cui egli percorra interamente la strada della diairesi. La diairetica, infatti, fornisce di un oggetto il suo albero genealogico, per così dire; nello stesso modo in cui, infatti, allorché vogliamo figurarci qualche oggetto particolare, non iniziamo

---

o nozioni oscure dei λόγοι e, *ipso facto*, ben distinte da essi *qua* confuse e non articolate. Come Ermia, infatti, lascerà intendere immediatamente di seguito, la έννοια non è altro che un λόγος μὴ προβεβλημένος, vale a dire, un principio razionale non portato a coscienza, non proiettato dall'oscurità alla luce dell'anima (cfr. B. e S. *ad loc.*: «not [...] advanced [into consciousness]»). Anche se Ermia tace al riguardo, il passaggio da inconsapevolezza (έννοιαι/λόγοι μὴ προβεβλημένοι) a consapevolezza (λόγοι) corrisponde alla dottrina dell'articolazione (διάρθρωσις), su cui cfr. *supra* § 2.6.: sulla distinzione tra έννοια e λόγος in Proclo cfr. HELMIG 2012, p. 287 – che, pure, sembra ignorare questo interessante passo ermiano e, soprattutto, Herm., *In Phaedr.* 68, 25-26 (cfr. n. *ad loc.*). Le considerazioni di Ermia sono riflesse in Procl., *In Alc. I* 191, 12 – 192, 15 W., su cui cfr. HELMIG 2012, pp. 301-302.

<sup>427</sup> Proprio per questa ragione, secondo Simpl., *In Ench.* 19, 38-46 Dübner, Epitteto era solito ripetere il semplice Μέμνησο: l'anima ha in sé i principî razionali degli enti, ma, a causa del sensibile, corre il costante rischio di dimenticarsene.

<sup>428</sup> ἄτε οὖν κατ'οὐσίαν μὲν ἔχοντες πάντων τοὺς λόγους, μὴ προχείρους δὲ μὴδὲ προβεβλημένους, ὅμως, ὡς εἰδότες τὰς οὐσίας καὶ τοὺς ὀρισμούς τῶν ὄντων καὶ τί ἕκαστον σημαίνει, οὕτως ὀρμῶσιν ἐπὶ τὸ ἀποφαίνεσθαι τι περὶ αὐτῶν, κάπειτα ἐναντιολογίας περιπίπτουσιν ὡς τὰ θεμέλια τῶν λόγων, τουτέστι τοὺς ὀρισμούς, μὴ προδιαθέντες καλῶς. Quella dei λόγοι μὴ πρόχειροι δὲ μὴδὲ προβεβλημένοι è la dottrina, già medioplatonica, della *latent knowledge*, nata, secondo HELMIG 2012, pp. 272-273, in risposta alle critiche di Aristot., *APo.* 1, 1 alla dottrina della *innate knowledge* di Platone. Cfr. HELMIG 2012, p. 273: «It is important to stress that the theory of latent knowledge is not radically different from a theory that asserts that we have forgotten our innate knowledge. Rather, it is an important *qualification* of Plato's theory of recollection that makes it, I submit, more resistant to criticisms of the type Aristotle puts forth in *An. Post.* I 1. We are unconscious of our innate knowledge, not because we have forgotten it completely and hence lost it, but because it has been obstructed or veiled». Proclo, dalla sua, parla di una conoscenza ἀδιάρθρωτος (*unarticulated*), necessitante, per l'appunto, di una διάρθρωσις: sulla dottrina dell'articolazione (διάρθρωσις) cfr. HELMIG 2012, pp. 278-289, il quale sottolinea, tra l'altro, come fondamentale sia stato, per il passaggio della dottrina dallo Stoicismo al Platonismo – cfr., del resto, la nota precedente –, il ruolo giocato dall'anonimo *Commento al Teeteto*, datato al I secolo a. C. Quanto, invece, all'ermiano πρόχειρος cfr. già Plot., *Enn.* 3, 8 [30], 6, 21-29 H.-S., dove ricorre, ancora in ambito gnoseologico, il verbo προχειρίζεσθαι, a sua volta derivato da Plat., *Theaet.* 198d; 200c. Infine, a proposito della “dottrina dell'errore”, per così dire, cfr. ancora Syr., *In Metaph.* 32, 38-40 K., in cui il Platonico afferma che la dottrina (λόγος) peripatetica delle *differentiae* debba essere articolata (διάρθρωθῆεν) «since these people have brought it into great confusion».



con il dare [55] il suo, di nome, bensì partiamo da quello dei genitori, dei nonni e della patria, così, in qualche modo, anche la diairesi ci presenta l'albero genealogico dell'oggetto in questione<sup>429</sup>. Alla luce di ciò, intendi il “desiderio” come il genere al quale appartiene l'amore, [seguendo] alla lettera il dettato di Aristotele, per cui è necessario che i generi presentati dalle definizioni siano chiari<sup>430</sup>: [5] che chi è innamorato provi un desiderio, è evidente a tutti. Ora, per mostrare che il desiderio vada inteso come un genere, egli afferma che non è possibile effettuare la conversione<sup>431</sup>, perché chi prova un desiderio non è detto che provi un desiderio amoroso – molte persone, infatti, desiderano cibo e bevande, né di essi si dice che amino né li si chiama “innamorati”. Si parla di “amore”, invece, in riferimento al piacere che si prova per la bellezza connessa a un corpo, sicché genere a cui afferisce l'amore è il [10] “desiderio”.

Chiarito ciò, dal momento che il desiderio è triplice, bisogna adesso ricercare quale tipo di desiderio egli intenda. Uno, infatti, è una sostanza, una componente unitaria dell'anima (la parte desiderante dell'anima, infatti, viene chiamata ἐπιθυμία). Un altro è una potenza, una condizione potenziata della componente desiderante, che pure viene chiamata ἐπιθυμία – ad esempio: «ho [15] un forte desiderio di bere o di discorsi o di pregare». Un altro ancora, infine, è un'attività della parte desiderante che si produce con lentezza e che ha breve durata, come quando desidero fare una passeggiata o starmene disteso. Ora, nel nostro caso specifico, egli per “desiderio”, in quanto genere a cui afferisce l'amore, non intende né la componente dell'anima – dacché ciò implicherebbe che tutti gli uomini provino amore – né l'attività – perché non dico, certo, di amare quando mangio o provo piacere per qualcosa per breve tempo e con moderazione [20]. Evidentemente, allora, è la potenza rinvigorita della parte desiderante e la condizione duratura e difficile da smuovere del desiderio che egli, adesso, intende quando parla di “desiderio”, in quanto genere dell'amore: si parla di amore, infatti, quando ci si trova in siffatta condizione<sup>432</sup>. Quindi, dopo

<sup>429</sup> ὥσπερ γὰρ, ὅταν τι τῶν μερικῶν παραστήσαι θέλωμεν, οὐκ ἀρκούμεθα τῷ εἰπεῖν αὐτοῦ τὸ ὄνομα, ἀλλ' ἀπὸ τῶν πατέρων καὶ πάππων καὶ πατρίδος ἀρχόμεθα, οὕτω δὴ καὶ ἡ διαίρησις οἷον γενεαλογεῖ τὸ πρᾶγμα. La similitudine è già in Porph., *Isag.* 4, 1, 5, 23 – 6, 23 B.

<sup>430</sup> Cfr. Aristot., *APo.* 97b31-32: ὥσπερ δὲ ἐν ταῖς ἀποδείξεσι δεῖ τὸ γεσυλλελογίσθαι ὑπάρχειν, οὕτω καὶ ἐν τοῖς ὅροις τὸ σαφές.

<sup>431</sup> οὐκ ἀντιστρέφει. Cfr. Aristot., *Cat.* 14b11; *APr.* 50b25; 67b30 *et al.*

<sup>432</sup> Riassumiamo schematicamente la concezione in materia di Ermia nella maniera seguente: ἐπιθυμία/ἐπιθυμητικόν = i) οὐσία καὶ μόριον ἐν τῆς ψυχῆς; ii) δύναμις καὶ ἕξις ἐρρωμένη; iii) ἐνέργεια. Ἐρως afferisce al genere ἐπιθυμία *qua* δύναμις καὶ ἕξις ἐρρωμένη.

aver considerato il genere, non gli resta che porre le differenze per intrecciare con genere e differenze la ghirlanda della definizione<sup>433</sup>. In conclusione, è evidente che tutte [25] le teorie logiche di Aristotele sono state anticipate da Platone, dove si scoprono nel corso stesso delle trattazioni, e non certo sistemate in meri trattati<sup>434</sup>. Ora, avendo preso in considerazione l'anima, [Socrate] la distingue in due, razionalità e irrazionalità, e designa ciascuna con un termine piuttosto generico perché anche [30] il discorso, adesso, riguarda l'amore *lato sensu* inteso: l'una, la chiama "anima irrazionale" a motivo del desiderio, l'altra, invece, la presenta come "anima razionale" a motivo dell'opinione (quella che opina, infatti, è la più bassa delle componenti dell'anima razionale, mentre nella parte desiderante sono compresi i principî e le cause della crescita naturale)<sup>435</sup>. Ha, inoltre, indicato che il

<sup>433</sup> Λαβὼν οὖν τὸ γένος, λοιπὸν προστίθησι τὰς διαφορὰς, ἵνα ἐκ γένους καὶ διαφορῶν πλέξῃ τὸν ὀρισμὸν. Come leggeremo subito di seguito, agli occhi di Ermia la logica aristotelica è stata anticipata da Platone. Rimane, nondimeno, sorprendente la facilità con cui l'Alessandrino rinvenga nel testo di Platone l'applicazione diretta dei teoremi aristotelici; nel caso presente della definizione, è Aristot., *Top.* 4-5 a essere integrato nel – e anticipato, dunque, dal – dialogo platonico. Soprattutto, è importante ricordare che secondo Syr., *In Metaph.* 3, 30-33 K. diairetica, analitica, oristica e apodittica sono le scienze offerte *alla classe di anime che devono essere salvate* (τῷ γένει δωρηθεῖσαι τῶν σωθήσεσθαι μελλουσῶν ψυχῶν). Alla luce della nostra interpretazione generale del *Commento al Fedro*, specchio della psicologia delle tre classi di anime del *De anima* giambliceo (cfr. *supra* § 2.1.3.), risulta evidente il motivo per cui Ermia aveva a cuore di sottolineare l'insegnamento dialettico, oristico e logico impartito da Socrate a Fedro: quest'ultimo, infatti, *qua* anima da salvare, riceve in dono da un'anima salvifica (Socrate) le scienze atte alla sua salvezza.

<sup>434</sup> Οὕτως τὰ λογικὰ πάντα θεωρήματα Ἀριστοτέλους προεἰληπταὶ παρὰ Πλάτωνι δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων εὐρισκόμενα, καὶ οὐκ ἐν μόναις μεθόδοις κείμενα. Si tratta di una credenza da lungo tempo condivisa dai Platonici, di cui troviamo chiara attestazione già nel II secolo d. C. con Alc., *Didasc.* 5, 1, 1 – 7, 1, 2 L.: cfr. LONGO 2009. Nel IV secolo d. C., anzi, vi era chi, come il retore e filosofo Temistio, si chiedeva esplicitamente se gli *Analitici* fossero o meno farina del sacco di Aristotele (ἄρα γε Ἀριστοτέλους ἐστὶ γέννημα τὰ Ἀναλυτικὰ ἢ οὐ). La risposta è riportata da Philop., *In APr.* 13, 2, 6, 15-18 Wallies: καὶ φησιν ὅτι γέννημα μὲν αὐτοῦ οὐκ ἔστι φαίνεται γὰρ ὁ θεῖος Πλάτων συλλογιστικῶς καὶ ἀποδεικτικῶς φερόμενος ἐν τε τῷ *Φαίδωνι* καὶ ἐν πᾶσι σχεδὸν αὐτοῦ τοῖς διαλόγοις· συντάξαι δὲ αὐτὸν καὶ τεχνῶσαι κανόνι τισὶ τὸ προκειμένον σύγγραμμα οὐδὲν ἄτοπον. Dello stesso avviso di Ermia, ovviamente, era anche Proclo, il quale paragonava con sfavore gli aristotelici φιλαὶ μέθοδοι agli insegnamenti del grande Platone: cfr. Procl., *In Crat.* 2, 1-13 P., dove, ancora una volta, nel mirino del Platonico finisce precisamente la *ἀναλυτικὴ* peripatetica. Agli antipodi di questi platonici cfr. COOKE – TREDENNICK 1938, p. 182: «[...] although we can see something of the practical application of Plato's theories in such dialogues as the *Theaetetus*, *Parmenides*, *Sophist* and *Politicus*, there is little ground for supposing that they were ever fully developed on the formal side» (il corsivo è nostro). In ogni caso, benché Ermia sottolinei in questo modo la superiorità di Platone su Aristotele, egli, allo stesso tempo, finisce per integrare e armonizzare gli insegnamenti dei due filosofi: non a caso, questo luogo del *Commento* è incluso nella lista di HADOT 2015, pp. 118-120 come esempio di *harmonization* neoplatonica di Platone con Aristotele (esso è ricordato anche da D'HOINE 2016, pp. 378-379). Ricordiamo, infine, che nel libro II (cfr. Herm., *In Phaedr.* 95, 21-28), Ermia definirà i λογικὰ θεωρήματα «immagini degli entusiasmi» (τῶν ἐνθουσιασμῶν εἰκόνας): in particolare, alla musica analoga è l'oristica, mentre alla telestica analoghe sono la diairetica e l'analitica. Sul ruolo fondamentale di Porfirio all'interno del processo di accoglimento della logica aristotelica nel sistema platonico cfr. ROMANO 1983, pp. 40-47; CARDULLO 1995, pp. 54-56.

<sup>435</sup> τὸ γὰρ δοξαστικὸν τὸ πεζότατόν ἐστι τῆς λογικῆς, ἐν δὲ τῷ ἐπιθυμητικῷ αἱ ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι τῆς φύσεως περιέχονται. In questa congiunzione, φύσις possiede il significato di "crescita naturale di un organismo", piuttosto che di Natura, intesa quale principio ontologico, le cui ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι non si trovano, certo, nell'umano ἐπιθυμητικόν. Per questa accezione di φύσις cfr. Porph., *Gau.* 4, 2, 3: φύσεως ἢ μέρος ἦν τοῦ ἐπιθυμητικοῦ τῆς ψυχῆς μορίου («nature qui est, on le sait, une portion de la partie appétitive de l'âme», trad. AA. VV. 2012). Plot.,

desiderio è in noi innato, poiché subito, sin dalla nascita, [35] il desiderio è legato all'essere vivente, in quanto contiguo al corpo, allo scopo che [56] il piccolo possa nutrirsi e crescere<sup>436</sup>. Quanto all'opinione – cioè, all'anima razionale – egli ha affermato che sia acquisita, vale a dire, che penetri dall'esterno (anche Aristotele, infatti, affermava che questo, appunto, fosse l'intelletto esterno)<sup>437</sup> e che opinioni rette e scienze sopraggiungano in noi allorché siamo divenuti uomini<sup>438</sup>. Per «noi» intende, in senso ampio, [5] l'essere vivente e quest'uomo sensibile [considerato] nella sua interezza, ivi compresa la sua vita. Egli dice che tendiamo *al bene maggiore*<sup>439</sup> e *al bene più grande* [237d9], vale a dire, al Bene: tutte le cose, infatti, tendono al Bene. Quindi, queste due componenti dell'anima, la razionalità e l'irrazionalità, possono sia andare d'accordo sia lottare tra loro<sup>440</sup>. Se è la razionalità

---

*Enn.* 3, 4 [15], 2, 9-10 H.-S. insegnava che molto abbiamo in comune con le piante (πολλὰ ὡς φυτά), nella misura in cui il nostro corpo cresce e si riproduce (σῶμα αὐξόμενον καὶ γεννῶν).

<sup>436</sup> Ermia introduce una breve discussione su un tema molto dibattuto nell'Antichità, vale a dire, il modo in cui penetri in noi la ragione, a cui fa riferimento il cap. 31 del *De anima* di Giamblico. Il desiderio innato, di cui qui Ermia, corrisponde alla σωματικὴ ἐπιθυμία, la quale, secondo il Pitagorismo giambliceo, si distingue in naturale (φυσική) e acquisita (ἐπίκτητος), di cui la prima è sana, la seconda perversa: cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 31, 205, 1 – 206, 3 K. Ermia si riferisce con ogni probabilità alla φυσικὴ ἐπιθυμία, la quale va inclusa tra le δυνάμεις τῆς φύσεως congenite, secondo il *De anima* giambliceo, all'essere umano. Secondo Giamblico, infatti, l'essere umano non dispone fin dall'inizio delle molteplici potenze dell'anima, ma le assume progressivamente secondo l'idoneità del corpo: così, esso ottiene prima le facoltà naturali, di cui qui Ermia, e sensitive, poi la vita appetitiva e, infine, l'anima razionale e intellettiva. Tuttavia, Giamblico distingue l'anima razionale da quella intellettiva, mentre, come stiamo per vedere, Ermia equipara la λογικὴ ψυχὴ all'intelletto esterno aristotelico; nondimeno, trattandosi, come premette Ermia stesso, di un discorso generale, non bisogna stressare eccessivamente questa divergenza. Come nota MARTONE 2014, p. 262, l'acquisizione progressiva di tali facoltà non dipende soltanto dal tempo, bensì anche, e soprattutto, dall'impegno filosofico e spirituale di ciascuno. L'alternativa “facoltà congenite”/“facoltà acquisite” era stata, del resto, già posta da Aristot., *APo.* 99b25-25: πότερον οὐκ ἐνοῦσαι αἱ ἕξεις ἐγγίνονται ἢ ἐνοῦσαι λελήθασιν.

<sup>437</sup> ταύτην γὰρ καὶ Ἀριστοτέλης ἔφατο εἶναι τὸν θύραθεν νοῦν. Cfr. Aristot., *Gen. anim.* 736b28; 744b21-c2; Alex. Aphr., *De an.* 81, 13-15 Bruns: γίνεται δὲ ὁ ἄνθρωπος οὐκ εὐθὺς ἔχων τήνδε τὴν ἔξιν, ἀλλ' ἔχων μὲν δύναμιν καὶ ἐπιτηδεϊότητα τοῦ δέξασθαι αὐτήν, ὕστερον μὲντοι λαμβάνων αὐτήν. Cfr. Iambl., *De an.* 31 M.: Ἦδη τοίνυν περὶ τοῦ νοῦ πολλοὶ μὲν Περιπατητικοὶ τὸν ἐκ σπέρματος καὶ [τὸν] ἀπὸ τῆς φύσεως ἄλλον νοῦν ὑποθέμενοι, [...], καὶ χωριστὸν καὶ θύραθεν ἐπικαλούμενον ἔτερον παραγίνεσθαι λέγουσιν ὀψιαίτατα, ἐπειδὴν τελειωθῆναι μὲν ὁ κατὰ δύναμιν νοῦς, ἐπιτηδεῖως δὲ μετέχει τῆς κατ' ἐνέργειαν νοήσεως («Ora, riguardo all'intelletto, molti Peripatetici, dopo aver ammesso un primo intelletto che deriva dallo sperma e dalla natura [generativa], [...], ne pongono un secondo, che è detto separato ed esterno, e che sopraggiunge solo alla fine, quando l'intelletto in potenza ha raggiunto la perfezione e partecipa opportunamente all'intellezione in atto»).

<sup>438</sup> τελειωθεῖσιν ἡμῖν δόξα ὀρθαὶ καὶ ἐπιστήμαι προσγίνονται. Cfr. Aristot., *Gen. anim.* 744b21-26; per il verbo τελειόω cfr., soprattutto, Aristot., *Gen. anim.* 776a31. Come nel precedente caso di φύσις (“crescita naturale” e non “Natura”), anche nel caso di τελειόω non bisogna intendere, come d'abitudine, un processo di perfezione platonicamente inteso, ma, piuttosto, un processo di sviluppo organico, di maturazione fisica e intellettuale, che conduce l'essere vivente dallo stadio di neonato a quello di uomo maturo. Oltre ai summenzionati riferimenti aristotelici, Ermia aveva, comunque, a sua disposizione Plat., *Symp.* 192a6-7: καὶ γὰρ τελειωθέντες μόνον ἀποβαίνουσιν εἰς τὰ πολιτικὰ ἄνδρες οἱ τοιοῦτοι («giunti a maturità, solo questi uomini entrano nella vita politica»). Va da sé, del resto, che, per un Neoplatonico, detentore di ἐπιστήμαι, l'ἐπιστήμων, può essere solo chi ha raggiunto la τελείωσις spirituale.

<sup>439</sup> Non segnata in corsivo da L. e M., si tratta di una citazione da Plat., *Phaedr.* 237e1.

<sup>440</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 237d9-e1 per i due verbi ὁμονοέω e στασιάζω. A proposito dell'impiego, da parte di Platone, del verbo στασιάζω per significare la lotta interna all'anima, rimandiamo a Plat., *Rep.* 469b6-471c2, luogo, cioè,

a comandare, [10] a quel tipo di vita si darà *nome di temperanza* [237e3]; al contrario, se è l'irrazionalità a comandare, mentre la razionalità la segue e ne viene fatta schiava, per così dire, ebbene, a questo tipo di vita toccherà il nome di "intemperanza". In caso di contrasto e battaglia tra le due, si parla di "padronanza di sé" quand'è la razionalità che, a seguito del conflitto, assume il potere; viceversa, di "incontinenza" quand'è l'irrazionalità a prendere il potere a battaglia conclusa. Quindi, dal momento che quattro sono [15] le forme di vita presenti in noi, quando domina la razionalità, a siffatto *predominio* [237e3] e siffatto regno ha posto il nome di «temperanza», in quanto ritiene che la temperanza includa il dominio di sé<sup>441</sup>; ha posto, infatti, a questo regno tale nome guardando all'elemento più forte e armonico. Di contro, quando l'irrazionalità spadroneggia come un tiranno e *trascina* la razionalità a piaceri diversi [238a1-2], a questo regno [20] e a questo tipo di vita ha posto il nome comune di «tracotanza». Poi, dopo aver mostrato che questo nome è alquanto generico e che raccoglie in un'unica categoria un gran numero di desiderî [diversi], dà di amore una definizione che lo pone come un tipo di desiderio concernente oggetti particolari. «Quando, per esempio, il desiderio per il cibo», afferma, «predomina sulla ragione e prevale su tutti gli altri desideri fratelli [238a6-7] – [25] il bere, ad esempio, o il piacere carnale o la gloria o le ricchezze – e si viene a distinguere proprio in riferimento ai cibi, *ingordigia* [238b1] viene chiamata questa [forma di] tracotanza e desiderio, e l'uomo che n'è pervaso [viene chiamato] "ingordo"; allo stesso modo, *il desiderio tirannico* [238b2] di bere prende il nome di "ubriachezza" e [di] "ubriacone" [il soggetto che n'è pervaso]; quello riguardante i piaceri della carne, "intemperanza" e "intemperante"; parimenti, [30] il desiderio tracotante che si impone per le ricchezze prende il nome di "avidità" e "avido" il soggetto che lo possiede. E similmente per tutti gli altri casi». Indeterminati, infatti, e indefiniti sono la tracotanza, il desiderio, l'intera [57] parte irrazionale e la vita immersa in affezioni: ed è esattamente questo che egli intende con *ha molti nomi e molte membra* [238a3], questa è l'idra, questo il «mostro policefalo», come ha detto nella *Repubblica*<sup>442</sup>, il desiderio indeterminato, cioè, che la ragione, quando domina e regna su di esso, recide via. Ora, quanto,

---

della celebre distinzione tra πόλεμος, guerra da condurre contro i barbari, e στάσις, sedizione, interna alla Grecità, destinata a estinguersi civilmente. Il parallelismo psico-politico della *Repubblica* è ancora ben vivo nel *Fedro*.

<sup>441</sup> Il legame tra εγκράτεια e σωφροσύνη è ampiamente discusso nel libro VII dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele: cfr. Aristot., *EN*. 1145a15ss.

<sup>442</sup> Cfr. Plat., *Rep.* 588c7-10.

invece, alla bellezza dei corpi, [5] quando questo desiderio, questa tracotanza fa da tiranno e non si limita a desiderare con misura la bellezza corporea, bensì con violenza, vittima dell'eccesso, e con ardore, allora, a siffatto desiderio è posto il nome di «amore». Alla luce di queste considerazioni, non gli resta che costruire la definizione di “amore”: «ebbene, *il desiderio irrazionale, dominando sull'opinione che per natura tende a ciò che è retto*, [10] ed essendo tratto verso il piacere della bellezza corporea, dominando con tale impulso i desideri a sé congeneri e raggiunta la vittoria vigorosamente rafforzato per la bellezza dei corpi, prendendo il nome da questa sua forza e tensione, è chiamato Eros» [238b7-c4]. Pertanto, [15] per dirla in breve, amore è un desiderio forte e impetuoso per la bellezza corporea<sup>443</sup>.

νβ' *Ma, {caro} Fedro {, non ti pare, come sembra a me, che stia provando una passione divina? [238c5-6]}238c*

Ha dato la definizione dell'essenza di amore in quanto passione, avendone qualificato condizione e affezione in termini di “desiderio”, [desiderio] non di ogni cosa in generale, bensì dei corpi [soltanto], e nemmeno del corpo *tout court*, [20] bensì della bellezza legata al corpo, e avendo aggiunto anche il [suo] carattere, vale a dire, che si tratta di un desiderio *vigoroso* ed eccessivo. Tale è, dunque, l'amore intemperante e passionale. In seguito, poi<sup>444</sup>, formulerà una definizione anche dell'amore razionale che si trova nell'anima razionale, dandogli il nome di Πτέρως in considerazione della sua capacità di mettere le ali all'anima e di innalzarla. Da ultimo, darà anche l'etimologia del dio stesso, Eros, derivandolo dalla sua capacità di [25] «εἶρειν» [connettere] e «δεσμειν» [legare] le realtà seconde alle prime e mostrando la condizione mediana che esso occupa in quanto legame e punto di connessione di tutte le cose: tale, infatti, è il significato di «εἶρειν». In questo modo, egli dà una definizione di amore sempre adeguata ai contesti specifici.

Dunque, dopo aver definito l'amore *qua* passione e avergli dato il nome di «tracotanza» piuttosto che [30] di «amore» (egli [*scil.* Socrate] non lo chiamerebbe, certo, «amore», sì, invece, i più – lui stesso, del resto, lo ha detto: «tale desiderio è chiamato Eros» [238c4] equivale a dire «è chiamato dai più»), ebbene, adesso, non gli rimane che passare alle dimostrazioni: l'apodittica segue, infatti, l'oristica. [58]

<sup>443</sup> Ὡστε συνελόντι εἰπεῖν εἶναι τὸν ἔρωτα ἐρρωμένην καὶ σύντονον ἐπιθυμίαν κάλλους σωματικοῦ. Amore σύντονος è già in Plat., *Symp.* 203d5.

<sup>444</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 252b8-9.

Nel frattempo, però, egli scambia qualche battuta con Fedro, dopo aver interrotto il corso del discorso, e dice: «*Ma non ti pare, Fedro, che stia provando una passione divina?*»<sup>445</sup>. Poiché, infatti, nel dare la definizione dell'amore, si è espresso tortuosamente, in modo complicato e d'un sol fiato con ricorso all'iperbato [5] (anche gli inni ditirambici in onore di Dioniso avevano queste caratteristiche), per questo egli dice di *provare una passione divina*, né [dice] solo *divina* (sarà solo nella palinodia, infatti, che la sua attività sarà entusiastica) né [dice] solo *passione* come nel caso di Lisia, bensì [dice] insieme *passione divina*, e, poiché sta per discutere dell'amore temperante e ordinato dell'anima, ecco che [10] non smette di ricordare l'amore tracotante in quanto passione, biasimandolo.

Potresti individuare tre cause per cui Socrate ha interrotto il corso del discorso<sup>446</sup>. Una è di carattere logico: poiché, dopo aver dato la definizione dell'amore, non gli rimane che passare alle dimostrazioni, vale a dire, all'esposizione delle [15] caratteristiche in sé e per sé che appartengono a questo tipo particolare di amore (è grazie alle definizioni, infatti, che si mostrano le caratteristiche in sé), ebbene, per questo ha posto una cesura al discorso<sup>447</sup>. La seconda è di carattere morale: ha voluto che Fedro si rendesse conto della sua disposizione e della sua attitudine rispetto a siffatti discorsi (e [Fedro] replica: «*Certamente ti ha preso una certa eloquenza*» [238c7-8]). La terza causa che potresti indicare, invece, è di carattere più spiccatamente scientifico e [20] teologico<sup>448</sup>: nel corso della vita particolare a noi adatta, adatte gli dèi ci donano sia illuminazioni che ispirazioni, e noi ci

---

<sup>445</sup> Per rendere più perspicuo il discorso di Ermia, abbiamo preferito tradurre πάθος con «passione», anziché col più neutro «stato», per il quale opta REALE 1998 *ad loc.*, la cui traduzione è: «Ma, caro Fedro, non ti pare, come sembra a me, che mi in uno stato divino?».

<sup>446</sup> Cfr. B. e S., n. *ad loc.*: «Explaining this brief interruption in Socrates' speech is important given the previous criticisms about a lack of continuity in the speech of Lysias».

<sup>447</sup> μίαν μὲν λογικὴν ὅτι, ἐπειδὴ μετὰ τὸν ὀρισμὸν τοῦ ἔρωτος μέλλει λοιπὸν ἐπὶ τὰς ἀποδείξεις ἰέναι, τουτέστιν ἐπὶ τὰ καθ' αὐτὰ ὑπάρχοντα τῷ τοιοῦτῳ ἔρωτι (ἐκ γὰρ τῶν ὀρισμῶν τὰ καθ' αὐτὰ ὑπάρχοντα ἀποδείκνυνται), διὰ τοῦτο ἔτεμε τὸν λόγον. La successione “definizione”/“caratteristiche, attribuiti propri” è aristotelica e deriva, in particolare, da Aristot., *Top.* 101b38-102a30. Detto ciò, il lessico non è esattamente quello dello Stagirita, il quale impiega τὸ ἴδιον e lo distingue in ἀπλῶς ἴδιον (*proprie tout court*), ποτὲ ἴδιον (*proprie momentanée*) e πρὸς τι ἴδιον (*proprie relatif*). Il verbo, poi, impiegato per indicare l'appartenenza del “proprio” a un soggetto è, in *Top.* 101b38-102a30, precisamente ὑπάρχειν. La formula ermiana τὰ καθ' αὐτὰ ὑπάρχοντα deriva, invece, da Aristot., *APo.* 76b4-5 e, comunque, è facilmente desumibile da svariati luoghi aristotelici.

<sup>448</sup> τρίτην δὲ ἀποδοίης ἂν ἐπιστημονικωτάτην καὶ θεολογικωτάτην. La forma avverbiale dell'aggettivo, θεολογικώτερον, compare, ad esempio, in Syr., *In Metaph.* 183, 15-16 K. Herm., *In Phaedr.* 153, 27 riconosce che Platone ha parlato θεολογικῶς. Seguendo un'intuizione di CARDULLO 1995, p. 29, notiamo come la successione delle tre cause dell'interruzione del discorso (logica, morale, scientifico-teologica) allude alla prima parte del *curriculum studiorum* neoplatonico, vale a dire, alla successione dei trattati aristotelici di logica, etica e teologia.

facciamo proprio chi un dio chi un altro in base al nostro modo di vita particolare<sup>449</sup>. Questo, infatti, è il significato delle unioni di Odisseo ora con Calipso, ora con Circe e con altre dee ancora: in altre parole, in base alla sua condotta di vita particolare, [25] partecipava ora di più divine potenze, ora di altre, riceveva illuminazioni e si faceva proprio ora un dio, ora un altro<sup>450</sup>. Quindi, dal momento che anche il modo di vita attuale di Socrate è catartico e anagogico (vuole, infatti, salvare il giovane e allontanarlo dal bello che si manifesta nel mondo del divenire e nelle realtà esterne) e dal momento che custodi del mondo del divenire sono le Ninfe e Dioniso<sup>451</sup>, ecco che dice di essere posseduto dalle [30] Ninfe, cioè, di essere νυμφόληπτος<sup>452</sup>, e che non sono *lontane dai ditirambi* le sue parole [238d2-3], come se tendesse la propria vita agli dèi custodi del mondo del divenire e da lì prendesse ispirazione e da essi ricevesse l'aiuto e il soccorso. Dunque, Socrate afferma che *stia provando una passione divina* o perché si prende cura del giovane o perché si trova in una condizione propizia [59] ad accogliere le illuminazioni divine<sup>453</sup>. L'espressione, poi, *ascoltami in silenzio* [238c9] indica che è necessario inibire le attività più deboli e inferiori per ricevere le illuminazioni più perfette e divine e che le attività vitali inferiori e umane debbano restare in uno stato di quiescenza, in modo da inibire percezioni sensibili [5] e rappresentazioni mentali mentre le più perfette

<sup>449</sup> ὅτι ταῖς προσφόροις ἡμῶν καὶ τοιαῖσδε ζωαῖς πρόσφοροι καὶ ἐλλάμπεις καὶ ἐπίπνοιαι ἡμῖν ἐκ τῶν θεῶν ἐνδίδονται, καὶ ἄλλοτε ἄλλω θεῷ οἰκειούμεθα κατὰ τὴν τοιάνδε ἡμῶν ζώην. In quel οἰκειούμεθα si legge bene l'adattamento del concetto stoico di οἰκειώσις a quello platonico di ὁμοίωσις: “farsi proprio un dio”, “appartenere a un dio”, “rendersi simile a un dio”. Nella stessa direzione cfr. Herm., *In Phaedr.* 151, 15 (οἰκειωθῆ τῷ θεῷ φωτί).

<sup>450</sup> Τοῦτο γὰρ σημαίνει καὶ τὸ τὸν Ὀδυσσεῖα νῦν μὲν τῇ Καλυψοῖ, ἄλλοτε δὲ τῇ Κίρκῃ συνεῖναι καὶ ἄλλοτε ἄλλῃ θεῷ· ὅτι γὰρ κατὰ τὴν τοιάνδε ἑαυτοῦ ζώην μετεῖχεν ἄλλοτε ἄλλων θειοτέρων δυνάμεων καὶ ἐνελάμπετο καὶ ὀκειοῦτο ἄλλοτε ἄλλω θεῷ. Cfr. Plot., *Enn.* 3, 4 [15], 6, 8-10 H.-S.: “Ἡ οὐ πάντως, εἴπερ οὕτως ἡ ψυχὴ διαθέσεως ἔχει, ὡς ἐν τούτοις τοῖς τοιοῖσδε τοιάδε οὔσα τοῦτον ἔχειν βίον καὶ ταύτην προαίρεσιν.

<sup>451</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 34, 20-21.

<sup>452</sup> L'aggettivo è riportato da Olimpiodoro per testimoniare il carattere entusiastico del *Fedro*, il quale, insieme a *Timeo*, *Repubblica* e *Teeteto*, fa parte dei Πλατωνικοὶ ἐνθουσιασμοί: cfr. Olymp., *In Alc.* 1 1, 5 – 2, 12 W.

<sup>453</sup> εὐπαθῶς ἔχει πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θεῶν ἐλλάμπειν. Ermia è il primo autore a usare questa forma avverbiale, che ripeterà anche in seguito: cfr. Herm., *In Phaedr.* 103, 9 (εὐπαθῶς ἔχουσαν πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ θεοῦ). Dopo di lui, essa ricompare in autori tardi, come Giovanni Filopono, Pseudo-Dionigi Areopagita, Michele Psello, Manuele File. Per un'analisi dettagliata di questo passo cfr. *supra* § 2.1.9.2.2. Quanto alle illuminazioni divine, il loro fine è quello di rimandare l'illuminato al divino: cfr. Procl., *TP.* 1, 22, p. 56, 7-8 S.-W. Il concetto di illuminazione permetteva ai Platonici di immanentizzare i loro dèi altrimenti trascendenti: in effetti, gli dèi non entrano mai in contatto *diretto* con l'essere umano e, nondimeno, contatto è possibile perché essi irradiano costantemente il cosmo delle loro illuminazioni, le quali possono essere accolte dalle anime pure, divenute, cioè, degno ricettacolo (ὑποδοχή). L'illuminazione o soffio divino gioca il ruolo della causa formale ai fini dell'entusiasmo umano, allorché gli dèi quello della causa efficiente: cfr. Herm., *In Phaedr.* 90, 11-14. Sull'illuminazione divina come chiave del processo salvifico nella psicologia giamblichea cfr. FINAMORE 1993; FINAMORE 2013, pp. 350-351.

[illuminazioni] agiscono su di esse<sup>454</sup>. Ha detto di se stesso «νυμφόληπτος» perché le Ninfe sono signore del mondo del divenire, o perché la loro condizione ontologica si situa al livello di certe eroine, oppure di dèmoni, oppure, ancora, anche a un livello più divino<sup>455</sup>. Sono dette, poi, signore del mondo del divenire <...><sup>456</sup> per questo, si dice di loro che trascorrono il tempo nei pressi dell'acque, a motivo [10] dell'elemento umido proprio del divenire<sup>457</sup>. Ora, considerato che l'amore che si produce nel divenire, la cui perversione Socrate ha intenzione di deprecare, tiene insieme il mondo sensibile, è coerente che qui egli dica di essere aiutato dalle Ninfe, le quali del divenire sono, appunto, le signore. Ha detto, poi, di parlare alla maniera dei «ditirambi»<sup>458</sup> perché la sezione dedicata alla definizione è stata condotta con uno stile tortuoso, prolisso e con ricorso a iperbati: anche i ditirambi, non a caso, [15] venivano pronunciati in uno stile tortuoso e con ricorso a parole composte e complicate<sup>459</sup>. I ditirambi sono, infatti, inni composti in onore di Dioniso, non quello nato da Kore, bensì da Semele e dalla coscia di Zeus<sup>460</sup>: questi, infatti, è il

<sup>454</sup> Attorno a questo motivo della σιγή quale attimo di ispirata sospensione che permette all'attività divina di continuare a riversarsi sull'uomo ci pare di sentire risuonare forte l'eco ermetica di *CH.* 8, 1-3 N.-F., dove, proprio come nel *Fedro*, un maestro parla affettuosamente a un giovane allievo: «Maintenant, ne parle plus, mon enfant, et garde un religieux silence : en récompense, la miséricorde ne cessera plus de descendre de Dieu sur nous».

<sup>455</sup> Sulla nimfolepsi nella civiltà antica cfr. CONNOR 1988.

<sup>456</sup> Soltanto Bernard difende la bontà del testo, mentre Couvreur, L. e M., B. e S. ipotizzano, e noi con loro, la presenza di una lacuna.

<sup>457</sup> διὸ καὶ περὶ ὕδατα λέγονται διατρίβειν διὰ τὸ ὑγρὸν τῆς γενέσεως. Antica è la credenza in uno stretto legame tra l'elemento umido e il divenire, come testimonia già, in riferimento al principio di Talete, Aristot., *Metaph.* 983b18-984a5. L'identificazione dell'elemento umido con il divenire (cfr. Herm., *In Phaedr.* 84, 11: ἐν ὑγρῷ, τούτέστι τῇ γενέσει) e la connessione tra le Ninfe e questi ultimi compaiono ormai canonizzati già in Porph., *Nymph.* 10, 8 – 11, 1, il quale invoca la testimonianza di Numenio: «In the stricter sense it is the powers presiding over waters that we call naiad nymphs, but they [the Pythagoreans] also give this name generally to all the souls in general descending into genesis. For they thought that the souls sojourn in the water, which is divinely animated, as Numenius says; in support of this he cites the words of the prophet, “the spirit of God was borne upon the waters” [*Genesis* 1: 2]; the Egyptians as well, he says in this connection, represent their divinities as standing not on solid ground but on a boat; this applies to the Sun and, in short, to all the deities. We must understand that these represent souls hovering over moisture, i.e. those souls descending to genesis. And he quotes Heraclitus as saying, “It is a delight, not death, for souls to become moist,” meaning that the descent into genesis is a pleasure for them [DK 22 B 77]; and, in another place, “we live their death, they live our death [DK 22 B 62].” And he believes that this is the reason why Homer calls those in genesis “wet” [*Odyssey* VI 62], because they have their souls “moist.” Blood and moist seed are dear to human souls just as the souls of plants are nourished by water» (trad. BRISSON 2004, p. 72). Su questo punto cfr. *supra* § 2.5. Herm., *In Phaedr.* 136, 29-31 raccomanda di non rendere “umido” (ἐνικμος), attraverso una vile condotta di vita, il veicolo bidimensionale (ἐπίπεδον) e immortale dell'anima: cfr. FINAMORE 2019, p. 112.

<sup>458</sup> Cfr. HUNTER 2012, p. 153, il quale riporta come Dionigi di Alicarnasso affermasse che Gorgia, maestro dello stile elevato, parlasse spesso “in an almost dithyrambic manner”, con citazione, appunto, di Plat., *Phaedr.* 238d2-3.

<sup>459</sup> διὰ συνθέτων καὶ πεπλεγμένων ὀνομάτων. Cfr. Aristot., *Poet.* 1452a11-12 (distinzione tra μῦθοι ἀπλοῖ e μῦθοι πεπλεγμένοι); Ps. Aristot., *Rh. Al.* 1434b33-34 (tre τρόποι ὀνομάτων: ἀπλοῦς, σύνθετος, μεταφέρων) et al.

<sup>460</sup> Come noto, il mito di Dioniso è uno dei più ricchi e intricati della mitologia greca. In sintesi, esistevano un Dioniso figlio di Semele e Zeus e un Dioniso figlio di Persefone/Kore e Zeus. La versione del mito prediletta da Ermia vuole che Semele, incinta, si fece convincere dalla subdola Era, gelosa, a chiedere a Zeus di mostrarsi a lei



dio responsabile della palingenesi<sup>461</sup>, onde alcuni affermano che sia chiamato Ditirambo perché fu partorito due volte, la prima da Semele e, poi, dalla [20] coscia di Zeus<sup>462</sup>. Nondimeno, in modo più appropriato [è chiamato Ditirambo] perché egli crea per la seconda volta [δεύτερον] le forme immanenti e fa sì che tutto il mondo del divenire varchi le porte [θύραζε] dell'essere: “per la seconda volta”, poi, vuol dire “in molte occasioni” e “infinite volte”<sup>463</sup>. Ecco perché per la composizione dei ditirambi vengono scelte parole composte e vengono pronunciate con stile tortuoso, perché l'attività del dio concerne il divenire, dimensione dell'elemento tortuoso e composto: [25] anche per questo si racconta che sia stato cresciuto dalle Ninfe, o anche che venne alla luce creando uno squarcio con le corna e con il fulmine<sup>464</sup>. *Eloquenza* [238c7] sta per: «una certa divina illuminazione ha preso te che parli così contro il solito» [238c7-8]. Socrate, infatti, era solito impostare le conversazioni su brevi scambi di battute. Quanto, infine, a *perché, forse,*

---

in tutto il suo splendore: folgoratane, morì. Il feto, tuttavia, riuscì in qualche modo a sopravvivere e Zeus lo “impiantò” nella sua coscia: a tempo debito, Dioniso nacque, per la seconda volta.

<sup>461</sup> οὗτος γάρ ἐστιν ὁ τῆς παλιγγενεσίας αἴτιος θεός. Cfr. Damasc., *In Phaed.* 8, 1-2 W.: Ὅτι ποιητικὸν αἴτιον τὸ αὐτὸ ὅπερ καὶ τῆς ὅλης παλιγγενεσίας· οὗτος δὲ ἦν ὁ Σεμελήϊος Διόνυσος.

<sup>462</sup> Cfr. *Et. Mag.* 274, 48-50, dove, tuttavia, oltre alla spiegazione qui fornita da Ermia, si legge anche che, secondo alcuni, il nome era dovuto al fatto che il dio era stato cresciuto dalle Ninfe in una grotta dalla duplice entrata (ἐν διθύρῳ ἄντρο).

<sup>463</sup> Su questa esegesi cfr. *supra* § 2.5.

<sup>464</sup> Lo squarcio potrebbe essere sia quello dall'utero di Semele sia quello, successivo, dalla coscia di Zeus: al primo farebbe allusione la menzione del fulmine, al secondo quella delle corna. Sappiamo, in effetti, che alcuni, tra cui lo storico Stesimbrotto, chiamavano Dioniso Διόνυζος ὅτι σὺν κέρασι γεννώμενος ἔνυξε τὸν Διὸς μηρόν (Herod., *Orth.* 3, 2, 492, 23-24 = Stesimbr., fr. 16; Ps. Zon., *Lex.* 508, 22-24; *Et. Mag.* 277, 35-37; *Schol. In Il.* 14, 325a, 1-2; *Schol. In Lycophr.* 209, 3-5).

È interessante confrontare il resoconto ermiano su Dioniso e il ditirambo con la sezione 2, 55-65 W. del *Commento all'Alcibiade I* di Olimpiodoro. Quest'ultimo, che introduce una simile discussione nel suo βίος platonico per ricordare come Platone avesse studiato anche la poesia ditirambica, afferma che tali composizioni sono in onore di Dioniso, ἔφορος τῆς γενέσεως, e che Dioniso è Ditirambo perché uscì fuori da due porte (θύραι), Semele e Zeus. Platone, continua Olimpiodoro, si servì, non a caso, dello stile ditirambico in modo particolare nel *Fedro*, il primo dialogo, vale a dire, da lui composto (πρῶτον διάλογον). La differenza più palese tra l'esegesi di Ermia e quella di Olimpiodoro è che in quest'ultimo è assente la spiegazione che Ermia, invece, considera la più appropriata (προσφύεστερον), circa il nome Ditirambo: per Ermia, infatti, Dioniso porta questo nome in quanto produce per la seconda volta le forme immanenti e fa sì che il mondo del divenire venga alla luce. Questa differenza, del resto, fa sì che anche circa l'etimologia in comune fra i due commentatori vi sia una discrepanza. Olimpiodoro, infatti, della parola Διθύραμβος “sfrutta” sia il prefisso Δι- sia l'infisso -θυρ-, affermando che il dio è uscito fuori da due (δύο) porte (θύραι). Ermia, invece, “si gioca” il prefisso Δι- per la prima etimologia, affermando che il dio è stato partorito due volte (δεύτερον), e, in parte, per la seconda, affermando che il dio produce per la seconda volta (δεύτερον) le forme immanenti; questa mossa gli consente di sfruttare l'infisso -θυρ- per arricchire la seconda, migliore etimologia, secondo cui il dio viene chiamato in questo modo perché fa sì che il mondo del divenire venga alla luce, esca fuori (θύραζε). Infine, in Ermia non v'è alcun riferimento alla tradizione per cui il *Fedro* sarebbe il primo dialogo composto da Platone: l'omissione sarà funzionale alla volontà del commentatore di non “sminuire” il dialogo oggetto del suo *Commento*? Sul tema cfr. HELMBOLD – HOLTHERR 1952, p. 387: «It is the content as well as the verve of the style [...] that has misled a number of students in both ancient and modern times into placing it very early among the Socratic dialogues». Sull'interpretazione procliana della figura di Dioniso cfr. OPSOMER 2003, pp. 17-27.

*l'ispirazione potrebbe [30] andarsene via [238d6] egli vuol dire: «se non fai silenzio, ma, al contrario, fai rumore, mi distoglierai dalla possessione delle Ninfe».*

[60] *νγ' E allora, carissimo {, che cosa sia ciò su cui bisogna prendere decisioni è stato detto e definito. E ora, invece, guardando a questo, dobbiamo dire il resto: quale vantaggio o quale danno, con verisimiglianza, verrà da uno che è innamorato e da uno che non è innamorato a chi conceda i propri favori [238d8-e2]}238d*

A partire da questo punto egli intende passare alle dimostrazioni delle caratteristiche in sé che appartengono a siffatto amante, e [intende] dimostrare a partire dalla definizione che dannoso, cattivo e persino odioso è costui: sono, appunto, queste le qualità essenziali [5] che gli appartengono e che [Socrate] intende dimostrare appartenergli. Dunque, vediamole. Dal momento che, infatti, la vita condotta secondo il principio intellettuale, seria, come Platone ha mostrato in molti luoghi, possiede questi tre elementi, il bene, il bello, il piacevole (ed è, infatti, buona in sé una simile vita e bella e piacevole. Del resto, anche nel *Filebo* ha preso in considerazione degli elementi caratteristici di questi tre aspetti: del bene, *la [10] potenza, la perfezione e l'autosufficienza*; del «bello», *la perfezione e la simmetria*; del piacevole, *la lietezza, il rallegrarsi e gioire di questa vita<sup>465</sup>*), egli vuole dimostrare che un simile amante presenta le qualità opposte a tutte queste e [vuole] dimostrare che egli è sia cattivo sia dannoso (il che rappresenta, infatti, l'opposto del bene), e [vuole dimostrare] che è brutto (l'opposto [15] del bello), e, infine, che è odioso (l'opposto del piacevole)<sup>466</sup>. Prima, dimostra che è brutto, poi, che è nocivo, e, infine, che è odioso. E ha principiato dal “brutto” perché il discorso stesso verte sul “bello”, [seppur] apparente; dunque, ha preso le mosse dal brutto in quanto suo opposto, mostrando che brutto è un simile [20] amante, poi dannoso, poi odioso. Posto, infatti, che tre sono gli oggetti della tensione di ogni anima – il bene, il bello e il piacevole, come abbiamo detto –, egli mostra che sterile<sup>467</sup> è l'amante vile e

---

<sup>465</sup> Cfr. Plat., *Phil.* 66a-c. La triade del *Filebo* ebbe grande fortuna fra i Platonici; sul suo impiego da parte di Olimpiodoro cfr. GIARDINA 2014, pp. 506-507. Proclo richiama il *Filebo* in quanto in questo dialogo si specifica che la natura del Bene si compone del desiderabile, della potenza e dell'autosufficienza: cfr. Procl., *TP.* 1, 22, p. 56, 14-19 S.-W. Il *Filebo* era usualmente letto dopo il *Fedro* e il *Simposio* e concludeva, *qua* dialogo sul Bene, il primo ciclo di letture platoniche; a esso faceva seguito la lettura della *summa* di fisica, il *Timeo*, e di teologia, il *Parmenide*.

<sup>466</sup> Schematizzando, ἡ κατὰ νοῦν καὶ σπουδαία ζωὴ si distingue in (i) τὸ ἀγαθόν, a sua volta distinto in (a) τὸ ἰκανόν; (b) τὸ τέλειον; (c) τὸ αὐταρκές; in (ii) τὸ καλόν, a sua volta distinto in (a) τὸ τέλειον; (b) τὸ σύμμετρον; in (iii) τὸ ἡδύ, a sua volta distinto in (a) τὸ εὐφρόσυνον; (b) τὸ εὐφραίνεσθαι καὶ χαίρειν.

<sup>467</sup> ἀλυσιτελής. Cfr. Plat., *Phaedr.* 239c1: οὐδαμῆ λυσιτελής.

brutto e odioso. Distingue, di seguito<sup>468</sup>, l'utile – cioè, il bene –, in tre [categorie] – il bene, infatti, riguarda o l'anima o il corpo o le realtà esterne – e rispetto a ciascuna di esse egli mostra che [25] volgare è tale amante. Se, infatti, l'amato non possiede il bene [declinato in una di tali categorie], allora [tale amante] prova piacere e gioisce, il che è proprio di uno che è felice per le disgrazie altrui: l'amante, infatti, vuole essere superiore all'amato. Inoltre, se delle persone sono in attesa del [suo amato], egli impedisce [che l'incontro] avvenga, il che è proprio di una persona villana: e se poi ciò accade, egli mette i bastoni tra le ruote<sup>469</sup>, il che è proprio di una persona gelosa. In conclusione, di molti mali egli dimostra che siffatto amante è causa [30] all'amato.

*vδ' Chi è dominato dal desiderio {e schiavo dei piaceri, è necessario che renda l'amato in sommo grado a lui piacevole [238e2-3]}238e*

Da qui in poi, attraverso i passi che andiamo ad analizzare, egli dimostra che brutto è tale amante. Il ragionamento che egli compie è il seguente. Un simile amante è malato; chi è malato [61] è brutto; dunque, un simile amante è brutto. Ora, che questo amante sia malato, risulta evidente dalla definizione, dacché dentro di lui il desiderio fa guerra alla ragione, in quanto è *vigorosamente* eccitato *dalla bellezza dei corpi* [238c2]. Ogni conflitto, infatti, è una malattia, come è stato detto anche nel *Sofista*<sup>470</sup>: [5] quando l'elemento peggiore non soltanto porta guerra, ma ha anche la meglio su quello migliore, ne sono sconvolte l'intera città, l'intera famiglia, l'intera vita dell'uomo. Che, del resto, la malattia sia brutta, anche questo viene da sé: vi è in essa, infatti, una certa qual dissimmetria (ragion per cui è "malattia"), e ogni forma di dissimmetria non fa che produrre bruttezza<sup>471</sup>. Nel *Sofista*, in realtà, ha tenuto distinte "malattia" e "bruttezza": per "malattia", [10] egli intende il conflitto tra irrazionalità e razionalità, mentre, per "bruttezza", l'ignoranza delle cose belle e buone da parte dell'anima razionale stessa<sup>472</sup>. Adesso,

---

<sup>468</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 238d8-e2.

<sup>469</sup> †διακωλύει†. Editori e traduttori sospettano una corruzione, dacché il verbo è il medesimo del periodo precedente; di conseguenza, la traduzione fornita è alquanto libera.

<sup>470</sup> Cfr. Plat., *Soph.* 228b8-9.

<sup>471</sup> πᾶσα δὲ ἀσυμμετρία αἰσχρῶς ποιητική. Cfr. Plat., *Soph.* 228d4: Ψυχὴν ἄρα ἀνόητον αἰσχροῦν καὶ ἄμετρον θετέον.

<sup>472</sup> νόσον μὲν τὴν στάσιν λέγων τῆς ἀλογίας πρὸς τὸν λόγον, αἰσχος δὲ τὴν αὐτῆς τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄγνοιαν τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν. Per νόσος cfr. il succitato Plat., *Soph.* 228b8-9. Per αἰσχος cfr. Plat., *Soph.* 228e4-5: τὸ δὲ τῆς πολλῆς καὶ παντοδαπῆς ἀγνοίας πάθος αἰσχος θετέον.

invece, egli dice la “malattia” insieme “bruttezza”, sia a motivo della sua imperfezione e asimmetria sia perché si tratta di una condizione contro natura. Tale, dunque, è l’amante intemperante: è malato, si trova in una condizione contro natura e vuole che l’amato non lo contrasti in nulla. [15] L’uomo serio, al contrario, e che agisce secondo natura preferirebbe persino, in vista del bello, che qualcuno lo contrasti.

*ve'* { *Ma per chi è malato è piacevole tutto ciò che non gli oppone resistenza, mentre è* } *Ostile* { *tutto ciò che è* } *superiore* { *a lui* } *oppure* { *a lui* } *uguale* [238e4-5] 238e

A partire da questo punto egli dimostra che per l’amato un simile amante è dannoso, inutile e malvagio. L’amante, infatti, *né* vuole che l’amato sia superiore a lui *né* uguale [239a1] [20] *né* che la sua anima sia più vicina alla scienza vera *né* che il suo corpo sia più prestante *né* che sia più ricco, bensì [vuole che sia] *inferiore* in tutto [239a2]: onde è dannoso per lui. Qualora, infatti, l’amato [gli] sia superiore, egli disprezza il [suo] amante. Ed elenca tutte le cose che egli sapeva gradite a Fedro – l’uomo coraggioso e [25] l’esperto di retorica, il sapiente e possessore di vera scienza – perché «in tutti questi campi l’amante non vuole che tu progredisca». Egli afferma *senza aver fatto esperienza di fatiche virili e di secchi sudori* [239c7-8], intendendo i sudori secchi dovuti a esercizi fisici: quando, infatti, il corpo è asciutto, il movimento fisico, richiamando il nostro calore naturale, ci libera da quanto è superfluo. Nel caso, invece, di sudori umidi<sup>473</sup>, [30] si tratta di quelli causati dai bagni caldi<sup>474</sup> e dalle bevute, come possiamo osservare negli uomini che vivono mollemente una vita immersa nel lusso<sup>475</sup>: questi sudori, infatti, non sono secchi, ma umidi. Chiama, invece, genericamente “possessi” tutti i beni esteriori, li divide in tre [categorie] – genitori, amici e ricchezze [239e3-6] – e dimostra che rispetto a

<sup>473</sup> ὕγροι ἰδρωῖτες. È riproposta l’immagine dell’elemento umido come negativo in quanto simbolo del sensibile; cfr. Heraclit. fr. b117, dove ὕγρός, riferito all’anima, assume il significato di “ebbro, madido di vino”.

<sup>474</sup> ἀπὸ λουτρῶν. Cfr. *Il.* 14, 6; 22, 444, in cui si legge θερμὰ λουετρά (“acqua calda per il bagno, bagni caldi”): è, pertanto, probabile che in questo luogo vi sia una allusione per contrasto al precedente ἔμφυτος θερμότης. Una eccessiva θερμότης, del resto, è la spiegazione offerta per la triste sorte del retore Ermogene in anonimi prolegomeni, composti probabilmente proprio nel V secolo d. C., a un commento al Περὶ στάσεως: cfr. PATILLON 2009, pp. XIV-XV. Sulla θερμότης, intesa, invece, quale δύναμις ἀναγωγός dell’anima, cfr. Herm., *In Phaedr.* 190, 16-19.

<sup>475</sup> τοὺς τρυφῶντας ἀνθρώπων. La τρυφή (“mollezza”, “lussuria”) era quanto di peggio per la morale neoplatonica. Ricordiamo, in proposito, l’episodio di Ilario di Antiochia, il quale, giunto ad Atene per ascoltare Proclo, fu da questi allontanato a motivo della sua τρυφή: cfr. Damasc., *Vit. Isid.* fr. 91 *apud Sud.*, s. v. Ἰλάριος 291, 20-25. Sull’intransigenza ascetica di Proclo cfr. ATHANASSAIDI 2007, pp. 284-285. Anche in questo aspetto dell’etica neoplatonica, un posto di rilievo va al Pitagorismo giamblichico, secondo cui τρυφή, ὕβρις e ὄλεθρος costituiscono i mali peggiori contro la giustizia: cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 30, 171, 1-7 K.

tutto ciò tale [62] amante è dannoso per l'amato, perché non vuole che questi abbia né genitori, né amici, né ricchezze.

*vs' Vi sono poi anche altri mali {, ma un dèmone ha mescolato alla maggior parte di essi un momento di piacere [240a8-b1]}240a*

Da qui sviluppa l'ultimo punto per cui un simile amante è all'amato *odioso* [5] e spiacevole, e afferma che alcune cattive compagnie – ad esempio, l'adulatore e l'etèra (costoro, infatti, sono malvagi perché ogni loro parola è sempre diretta a [stimolare] una passione) – per un proprio tornaconto ingannano, fanno falsi giuramenti, tradiscono spesso per un pugno di denaro chi se ne crede amico, ma, benché siano malvagi per natura, pure, risultano piacevoli a coloro che hanno rapporti con loro, [10] i quali ne traggono diletto e si compiacciono della loro compagnia. All'amato l'amante risulta *odioso* e quando sono da soli e quando sono in compagnia: infatti, il giovane, quando vede un *viso* rinsecchito di persona anziana [240d6], prova disgusto, poiché questi è, per necessità, sempre con lui e non gli permette di passare il tempo con i suoi coetanei né di andare dove desidera. Ha, quindi, detto che è il dèmone ad aver mescolato alla natura dell'adulatore e [15] di simili sciagurati un che di piacevole perché è a partire dalla classe dei dèmoni che, per la prima volta, si ha la distinzione tra bene e male: infatti, tutto ciò che si trova al di sopra del livello ontologico dei dèmoni possiede quale unica forma il Bene. In effetti, esistono alcune stirpi di dèmoni che rendono ordinate e amministrano<sup>476</sup> alcune porzioni dell'universo, altre, invece, alcune forme particolari di vita. Ora, impegnandosi a trattenere [20] le anime nella sua sfera di influenza, ad esempio nell'ingiustizia o nell'intemperanza, il dèmone, custode di questa particolare forma di vita, mescola in queste anime a mo' di esca<sup>477</sup> *un momento di piacere* [240b1]. Esistono, comunque, altri dèmoni, trascendenti rispetto a questi, i quali inviano

---

<sup>476</sup> ἐπιτροπεύοντα. Cfr. Plat., *Phaedr.* 239d8-e2, dove si parla di “compagnia e protezione” (ὁμίλια τε καὶ ἐπιτροπεία). La ἐπιτροπεία era precisamente la “tutela”, la *gérance*, e gli ἐπιτροπευόμενοι erano coloro che erano incaricati di attendere a un patrimonio o a dei beni: cfr. Aristot., *Oec.* 1345a5-11. In questo luogo aristotelico, inoltre, gli ἐπιτροπευόμενοι sono detti altresì οἱ ἐφροστώτες, termine col quale Ermia chiamerà precisamente i dèmoni personali, concepiti evidentemente come dei tutori, degli amministratori.

<sup>477</sup> δέλεαρ. Cfr. Plat., *Tim.* 69d1-2 (ἡδονή come μέγιστον κακοῦ δέλεαρ) e, soprattutto, Plat., *Soph.* 222e5-223a2: Τοῦ δέ γε μισθαρνητικοῦ τὸ μὲν προσομιλοῦν διὰ χάριτος καὶ παντάπασι δι' ἡδονῆς τὸ δέλεαρ πεποιημένον καὶ τὸν μισθὸν πραττόμενον τροφήν ἑαυτῶ μόνον κολακικὴν, ὡς ἐγῶμαι, πάντες φαίμεν ἂν <ἦ> ἡδυντικὴν τινα τέχνην εἶναι.

castighi<sup>478</sup> alle anime affinché esse si volgano a una vita più perfetta e superiore; e, quindi, i primi, bisogna allontanarli da sé, [25] i secondi, invece, propiziarseli. Esistono, del resto, anche altri dèmoni, più potenti, i quali inviano unicamente i beni<sup>479</sup>. Ha, poi, detto che *il piacere* dell'adulatore è οὐκ ἄμουσον [*non privo di gusto*] perché questi desidera συναρμόζεσθαι [accordarsi] in qualsiasi modo a qualcuno [240b2-3]<sup>480</sup>. Ora, dal momento che ha detto *ogni età, infatti, come dice anche il vecchio proverbio, si rallegra con la sua età* [240c1-2]<sup>481</sup>, qualcuno potrebbe ragionevolmente obiettare: «Perché? [30] Un discepolo non trascorrerebbe con piacere del tempo<sup>482</sup> insieme al maestro<sup>483</sup>, oppure un figlio insieme [63] al padre?»<sup>484</sup>. Ora, è doveroso dire che la dissomiglianza è di due tipi. Il primo tipo di dissomiglianza progredisce insieme alla somiglianza, proprio come anche la diversità con l'identità, e, da una parte, fa rivolgere ciò che è inferiore a ciò che rispetto a esso è più nobile e perfetto, mentre, dall'altra, non trascina il migliore verso il peggiore; il secondo tipo di dissomiglianza, invece, è frutto della materia e della mancanza, [5] né fa rivolgere ciò che è inferiore <...><sup>485</sup> ma, inoltre, rende peggiore ciò che è più nobile e perfetto. Di questo secondo tipo di dissomiglianza partecipano le forme immanenti nella materia: esse, infatti, si

<sup>478</sup> κολάσεις. Il termine κόλασις è, in effetti, il più adatto, se si tiene a mente Aristot., *Rh.* 1369b12: «c'è differenza fra la vendetta e il castigo: il castigo [ἡ μὲν γὰρ κόλασις] avviene a vantaggio di colui che lo subisce [τοῦ πάσχοντος ἐνεκά ἐστιν], la vendetta [ἡ δὲ τιμωρία] di colui che la compie [τοῦ ποιούντος]».

<sup>479</sup> Un'interessante distinzione tra classi di dèmoni si trova anche in Damasc., *Vit. Isid.* fr. 138 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 348b20-29, allorché Damascio spiega che, secondo il suo maestro, Isidoro, il βαίτυλος (bacile), pietra sacra arabo-semitica, era mosso da un dèmone, non, però, da un dèmone βλαβερός ο πρόσωλος, ma nemmeno da un dèmone che ha conquistato l'immaterialità e che è divenuto completamente puro. Sulla distinzione tra dèmoni buoni e dèmoni malvagi cfr. AUJOULAT 1986, pp. 199-206.

<sup>480</sup> Ermia gioca con l'aggettivo ἄμουσος, inteso nel senso di "non privo delle Muse", e presenta l'adulatore come una persona che cerca di adattarsi, armonizzarsi all'adulato, quasi come se fosse uno strumento musicale accordabile diversamente a seconda della melodia ricercata.

<sup>481</sup> Il proverbio riportato nel *Fedro* dovette conoscere una certa fortuna in Età Tardoantica. Secondo Damascio, l'unico uomo capace di smentire l'antica παροιμία fu il platonico Olimpio, contemporaneo di Ipazia e celebre iniziatore al *Serapeum*: cfr. Damsc., *Vit. Isid.* fr. 42 *apud* Phot., *Bibl.* 242, 338b17-20.

<sup>482</sup> συνημερεύσαι. Cfr. Plat., *Phaedr.* 240b6.

<sup>483</sup> Sulla caratterizzazione di Socrate quale διδάσκαλος, a onta delle dichiarazioni socratiche dell'*Apologia*, cfr. SCOTT 2000, pp. 13-27.

<sup>484</sup> Tra "figlio" e "padre" i manoscritti riportano la parola καθήκων, inintelligibile: Ast proponeva καθηκόντως ("come si conviene, in modo adatto"), Ficino se ne sbarazzava direttamente, lasciando '*aut filius cum patre?*'. D'altronde, per i Platonici il rapporto maestro-discepolo era, auspicabilmente, equivalente a quello padre-figlio. Proclo, ad esempio, afferma che Alcibiade dovrebbe rivolgersi a Socrate come a un padre e un guardiano: cfr. Procl., *In Alc.* I 306, 11-12 W. (δέοντος ὡς πρὸς πατέρα καὶ κηδεμόνα ποιούμενον τοὺς λόγους διανοεῖσθαι). Sullo stretto legame tra maestro e discepolo in Età Tardoantica, davvero vicino a quello fra padre e figlio, cfr. GOULET 2014, pp. 283-289.

<sup>485</sup> Couvreur colma la lacuna con οὔτε καθέλκει τὸ κρεῖττον εἰς χεῖρον. Cfr. B. e S. *ad loc.*: «<towards what is higher and more perfect than it nor [is it the case that it] does not drag what is superior down to an inferior [level]>».

separano da se stesse e si disperdono intorno alla materia<sup>486</sup>. Duplice, del resto, è anche la necessità, di cui una è divina e sempre buona, come quella che si trova negli dèi, mentre l'altra è legata alla materia e non è buona, come quella che si esplica nelle [10] vicende terrene. Infine, ha chiamato l'adulatore e *l'etera* «creature» e «bestie» in quanto costoro vivono seguendo unicamente la loro anima irrazionale [240b1-3].

*νύξ' E se, mentre è innamorato, è dannoso e spiacevole {, quando abbia invece cessato di essere innamorato diventa infido per quanto riguarda il futuro [240e8-9]}240e*

Ha distinto il tempo in un [periodo]<sup>487</sup> in cui [l'amante intemperante] è posseduto dall'amore e uno in cui ha smesso [di amare], e ha mostrato quanti e quali mali l'amato ha ricevuto [15] dall'amante quando questi lo amava: ad amore finito, poi, l'amante è infido, ingiusto e dannoso per l'amato. L'espressione *invertite le parti, cambiata direzione, si dà alla fuga* [241b4-5]<sup>488</sup> sta per: “quando ha guadagnato l'amore temperante, liberatosi di quello intemperante”. *Si dà alla fuga* perché anche nel [gioco degli ostraci] chi vince scappa [20] per guadagnare [un maggiore] distacco. Si tratta di ciò che è diventato il gioco detto “della conchiglia”, che Platone Comico<sup>489</sup> ha presentato con le seguenti parole nella sua *Symmachia*:

*assomigliano, infatti, a quei bambini che, dopo aver ogni volta tracciato una linea a terra per certe strade, [ed] essersi divisi in due gruppi, [25] si posizionano gli uni da una parte e gli altri dall'altra parte della linea; [64] Poi uno di loro, appartenente a uno dei due gruppi, messosi al centro, lancia una conchiglia in mezzo a loro; se [questa] cade mostrando il lato bianco, gli uni devono correre via veloci, gli altri devono inseguirli<sup>490</sup>.*

---

<sup>486</sup> Su τὰ εἶδη ἐν τῇ ὄλῃ γινόμενα ο, più semplicemente, τὰ ἔνυλα εἶδη cfr. HELMIG 2012, pp. 209-219.

<sup>487</sup> Διεῖλε τὸν χρόνον εἰς τε. Ermia individua un ennesimo esempio di diairesi nel *Fedro*, sicché ci pare che si possa parlare di un vero e proprio “parossismo diairetico” da parte dell'Alessandrino.

<sup>488</sup> Il *Lessico* platonico di Timeo fa della formula ὀστράκου μεταπεσόντος una autentica Πλατωνική παροιμία: cfr. Tim., *Lex.* 997b34-998a2.

<sup>489</sup> Platone Comico è stato un commediografo vissuto tra il V e il IV secolo a. C. e, dunque, contemporaneo di Platone, Aristofane, Eupoli etc.; la sua prima vittoria alle Grandi Dionisie si data intorno al 410 a. C.

<sup>490</sup> Plat. Com. fr. 168 K-A. (= fr. 168 P.): la traduzione è nostra.

Chi lancia la conchiglia grida «notte!» o «giorno!» (la parte [5] interna della conchiglia è coperta di nera pece, mentre la parte esterna no). Ora, [la squadra del colore della] parte inferiore della conchiglia scappava, gli altri inseguivano<sup>491</sup>. Dice, poi, ἐπιθεάζων [*imprecando*] in questo senso [241b6]: imprecando contro di lui per non aver mantenuto le promesse e rispettato i giuramenti, invocando gli dèi [contro di lui], per così dire – ἐπιθειάζειν [“giurare” in nome degli dèi], infatti, è tutt’altra cosa.

[10] νῆ {*Poiché non ha capito tutto fin dal principio,*} *Cioè che non avrebbe dovuto* {*mai concedere i suoi favori a chi è innamorato e di necessità senza senno* [241b5-7]} 241b

Qui è espresso un precetto<sup>492</sup> per cui non bisogna fidarsi dei patti e dei giuramenti fatti dal primo che passa: costui, infatti, è mutevole a motivo della sua vita malvagia<sup>493</sup>. Al contrario, bisogna fidarsi di chi *ha senno* [241c1] e virtù: le parole di simili uomini, infatti, non provengono da un’affezione, bensì dalla parte stessa [15] della loro anima più alta e pura. Ora, adducendo proprio qui la conclusione del discorso per cui non bisogna *compiacere chi è innamorato, ma chi non è innamorato*, egli dimostra di essere pervenuto alla medesima tesi di Lisia e non a una qualsiasi altra, come qualcuno avrebbe potuto pensare. Quindi, ha biasimato con asprezza e coerenza l’amante volgare e tracotante, dicendo che *non* [20] *avrebbe dovuto mai concedere i suoi favori a chi è innamorato e di necessità senza senno* – lo ha definito [*scil.* l’amante intemperante], infatti, necessariamente “privo

<sup>491</sup> Ὁ δὲ ἀναρρίπτων τὸ ὄστρακον ἐπιλέγει «νύξ» ἢ «ἡμέρα», διὰ <τὸ> τὸ μὲν ἐντὸς αὐτοῦ μέρος πεπισσῶσθαι τὸ δὲ ἐκτὸς ἀπίσσωτον εἶναι. Ὡν οὖν ἦν τὸ κάτω τοῦ ὄστράκου, οὗτοι ἔφευγον, οἱ δὲ ἐδίωκον. Seguiamo la punteggiatura di B. e S., piuttosto che quella di L. e M. («notte o giorno!»). Se abbiamo ben inteso le regole, si doveva trattare di un gioco del genere. Un ragazzo lanciava una conchiglia, di cui un lato era nero, l’altro bianco. Caduta a terra la conchiglia, questo stesso ragazzo – una sorta di arbitro – gridava “notte” se la conchiglia era caduta sul lato nero, “giorno”, se la conchiglia era caduta sul lato bianco. A quel punto, a seconda dell’esito del lancio della conchiglia, il gruppo dei “neri” inseguiva quello dei “bianchi”, o viceversa. Se l’“arbitro” gridava “notte”, a scappare erano i “bianchi”, coloro, cioè, che avevano scelto il colore della “parte inferiore della conchiglia” (τὸ κάτω τοῦ ὄστράκου).

<sup>492</sup> Ἐνταῦθα παράγγελμά ἐστι λέγεται. Dispensatore di παραγγέλματα fu, su tutti, Pitagora: cfr. Iambl., *Vit. Pit.*, *Index* 21, 3; 32, 1; 17, 75, 8-11; 31, 187, 3; 31, 195, 1-2 K. *et al.* Nondimeno, παράγγελμα era anche *le commandement* di Mosé (*Deut.*, 30, 20) in Phil., *De post. Cain.* 12, 2-5 Wendland: Μωσῆς δὲ τοῖς γνωρίμοις αὐτοῦ παράγγελμα κάλλιστον ὑποθήσεται, “ἀγαπᾶν τὸν θεὸν καὶ εἰσακούειν καὶ ἔχεσθαι αὐτοῦ”· ταύτην γὰρ εἶναι ζωὴν τὴν πρὸς ἀλήθειαν εὐήμερόν τε καὶ μακροαίωνα.

<sup>493</sup> κακοζώϊαν. Si tratta di un termine tipicamente neoplatonico. In ordine di tempo, Ermia e Proclo sono i primi a farne uso: cfr. Herm., *In Phaedr.* 64, 13; 226, 29-30 (τὰς εὐζωΐας καὶ κακοζωΐας τῶν ἀνθρώπων), Procl., *In Alc.* 1 58, 15 W.; *In Rep.* 1, 120, 4-5 K.; Ammon., *In Int.* 133, 5 Busse; Simpl., *In Ench.* 5, 2-3 D. (ἀρχὴ τοῦτο πάσης εὐζωΐας καὶ κακοζωΐας τοῖς ἀνθρώποις ἐστίν).



di senno”. Quanto, poi, all’altro corno della tesi [di Lisia], e cioè, *ma piuttosto a chi non è innamorato*, egli non ha detto semplicemente che [bisogna] *concedere i propri favori a chi non è innamorato*, bensì ha aggiunto [e] *ha senno*: bisogna, infatti, *concedere i propri favori* a chi non è innamorato e che, però, ha senno.

[25]  $\nu\theta'$  *Altrimenti {si sarebbe} necessariamente {affidato a un uomo infido, difficile da contentare, geloso, spiacevole, dannoso [241c1-3]}241c*

Dopo aver raggiunto la conclusione del discorso, con stile breve e conciso ricapitola quanto è stato detto.

[65]  $\xi'$  *{Dannosissimo per l’educazione dell’anima,} Della quale {non c’è e non ci sarà mai nulla, in verità, di maggior valore} né per gli uomini {né per gli dèi [241c4-6]}241c*

Come fa a dire che nemmeno *per gli dèi* esiste qualcosa *di maggior valore* dell’educazione? È, certo, vero *per gli uomini*, dacché [l’educazione] aiuta e rende perfetta la loro vera essenza, cioè, l’anima; ma *per gli dèi*? Forse perché esistono [5] divinità con anime eternamente in possesso dell’educazione divina: esiste, infatti, un dio patrono anche di questa educazione, proprio come ce n’è uno della salute, della quale gli dèi per primi, gli uomini per secondi o da ultimi partecipano. Oppure la si potrebbe dire di valore per gli dèi se considerata in rapporto agli uomini, dal momento che essa mette in contatto gli uomini *con gli dèi*<sup>494</sup>. Il detto *come i lupi amano gli agnelli* [241d1] deriva [10] dai poemi omerici:

*non esistono patti affidabili tra i leoni e gli uomini,  
né possono lupi ed agnelli avere cuore concorde*<sup>495</sup>.

Infine, l’espressione *allo stesso modo del desiderio del cibo, ossia al fine di saziarsi* [241c8] sta per: “come noi desideriamo il cibo per riempire lo stomaco, ma, una volta riempitolo, [15] non ne vogliamo più e, anzi, ce ne teniamo lontani, ebbene, anche siffatti amanti intemperanti si trovano nella medesima condizione nei confronti dei ragazzi”.

---

<sup>494</sup> Sulla centralità del valore della παιδεία per i Neoplatonici cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 8, 44, 5-13 K.

<sup>495</sup> *Il.* 22, 262-263.

ξά' *Questo è quello {che volevo dire, Fedro. Né mi sentirai parlare ancora. Ormai considera finito il mio discorso [241d2-3]}241d*

Poiché Socrate, quando [ancora] presagiva [soltanto] la prossima possessione delle Ninfe durante il discorso, ha detto *ma, caro Fedro, non ti pare, [20] come sembra a me, che stia provando una passione divina? [238c5-6]* e, ancora, *non ti meravigliare quindi se, procedendo nel discorso, io sarò spesso invasato dalle Ninfe [238d1-2]*, per questo, essendosi adesso accorto di trovarsi [infine] in uno stato ispirato, dice: *questo è quello che volevo dire, Fedro* – cioè: «proprio come prima dicevo che sarei stato invasato, ebbene, proprio questo mi è successo adesso». Allora, [25] a metà del discorso, egli sentiva di iniziare a provare l'entusiasmo perché [parlava alla maniera dei] ditirambi: [66] adesso, invece, [si rende conto] di trovarsi ormai in uno stato ispirato dal fatto che pronuncia versi epici. In effetti, ha cantato [in questo modo] in chiusura di discorso, pronunciando il verso:

*come i lupi amano gli agnelli, così gli innamorati hanno caro un ragazzo.*

Il ditirambo, infatti, è un canto tortuoso, oscuro e contorto<sup>496</sup>, mentre il [5] verso epico è dolce, regolare, chiaro e ben proporzionato. Perciò, in un caso, era dallo stile ditirambico che iniziava ad accorgersi che sarebbe stato preso dall'entusiasmo *procedendo nel discorso [238d1-2]* (ecco perché quella condizione l'ha chiamata *passione divina*, né solo *divina* né solo *passione*, bensì insieme, *passione divina*): nell'altro caso, invece, [si accorge] di essere in pieno stato ispirato dal momento che *pronuncio versi epici [10] e non più ditirambi [241e1-2]*. I versi epici, con il loro stile misurato e regolare, si confanno all'entusiasmo divino, proprio come lo stile oscuro e difficile ai ditirambi<sup>497</sup>. Socrate, quindi, vuole fermarsi, in quanto giudica la circostanza che gli sia venuto di esprimersi in metro un simbolo del fatto

---

<sup>496</sup> σκολιός καὶ σκοτεινός καὶ συμπελεγμένος. L'impiego dei tre aggettivi non è affatto causale: iniziati per σ-, due col gruppo σκo-, essi generano un'aspra consonanza, mimetica della tortuosità e oscurità del canto che essi sono chiamati a qualificare.

<sup>497</sup> Οἰκεῖα δὲ τὰ ἔπη καὶ ἡ τούτων ἔμμετρος καὶ εὐλύτος ἀπαγγελία τῷ θεῷ ἐνθουσιασμῷ. Per opposizione al ditirambo, non c'è dubbio che Ermia intenda con τὰ ἔπη i versi epici. Tuttavia, il tenore dell'enunciazione non può non rammentarci del fatto che τὰ ἔπη in Età Tardoantica sono, per antonomasia, gli *Oracoli Caldaici*, τὰ λόγια, scritti appunto in verso epico: cfr. Damasc., *Princ.* 1, 154, 14-15 R.; ATHANASSIADI 2006, p. 38. Consci di ciò, è chiaro che l'ammissione socratica ἔπη φθέγγομαι ha un valore molto forte, sacrale, per un Platonico come Ermia: Socrate, ai suoi occhi, parla perché ispirato davvero dalle divinità, onde il contenuto dei suoi discorsi è sempre veritativo.

che il suo discorso abbia raggiunto il limite – non a caso, anche nei [15] santuari oracolari i sacerdoti ispirati pronunciano le parole in metro.

Ma perché Socrate cerca di stornare da sé la condizione entusiastica e la possessione delle Ninfe? Forse, come abbiamo già detto, dal momento che le Ninfe sono protettrici del divenire suscitando l'irrazionalità, alcune governando la natura<sup>498</sup>, altre il corpo – sono chiamate Naiadi, Amadriadi e [20] Orestidi – [e dal momento che] Socrate aveva a cuore, invece, l'ascesa dell'anima, dacché egli volgeva sempre<sup>499</sup> la sua agli intellegibili e alle forme immateriali e agli enti uniti agli dèi, è evidente il perché volesse stornare da sé la possessione delle Ninfe: non tutto, infatti, si confà a tutto né tutto è proprio a tutto. È come se Socrate avesse detto: «non voglio provare l'entusiasmo rispetto [25] alla bellezza immanente e nemmeno rispetto alla proprietà mediana dell'anima – vale a dire, le scienze e le virtù e l'amore temperante – sì, invece, rispetto all'attività intellettuale e divina dell'anima». Anche se, infatti, sono belle le forme di entusiasmo che riguardano i concetti mediani dell'anima e bella è la contemplazione persino delle bellezze sensibili e composte, nondimeno, esse sono di gran lunga più vane e inferiori [30] rispetto alla somma attività contemplativa di Socrate. Proprio come nel *Timeo* si dice a proposito del demiurgo «dopo aver dette queste cose agli dèi giovani, si ritira *nel suo posto di osservazione*»<sup>500</sup>, ebbene, anche adesso [67] Socrate, dopo essersi intrattenuto sui concetti mediani dell'anima, aver biasimato l'amore intemperante e aver affidato a Fedro il compito di proseguire da solo i discorsi sull'amore temperante, vuole ritirarsi *nel suo posto di osservazione* e nelle attività intellettive. Tuttavia, il demone [5] a lui preposto lo trattiene ancora nella dimensione del divenire perché egli potesse completare il discorso e procedere a proporre gli argomenti sull'amore divino e anagogico: esso vedeva, infatti, l'attitudine naturale di Fedro, atta a ricevere concetti più divini sull'amore, quelli contenuti nella palinodia. Come mai Socrate, dopo aver biasimato l'amore intemperante e aver detto che non bisogna [10] concedersi a siffatto amante, non parla di chi non ama di un amore intemperante ma che, invece, è temperante, bensì dice: *quanti sono i mali per cui*

---

<sup>498</sup> Come nel caso di Herm., *In Phaedr.* 55, 28-33, anche qui per φύσις non va intesa la Natura *stricto sensu*, bensì una componente dell'anima irrazionale che della natura contiene i λόγοι.

<sup>499</sup> ἀεὶ περιάγων. Cfr. Plat., *Rep.* 514b2; 518d4 *et al.*

<sup>500</sup> Cfr. Plat., *Tim.* 41a7-d3 – il demiurgo affida agli dèi figli di dèi il compito di creare gli uomini –, combinato con Plat., *Pol.* 272d6-e6 – il pilota dell'universo si ritira sulla sua vedetta –: su questa singolare citazione cfr. *supra* § 2.1.6.

abbiamo biasimato l'uno, altrettanti sono i beni contrari che si trovano nell'altro?

[241e5-6] Io dico che anche questo modo di procedere è conforme al metodo di insegnamento generale di Platone: infatti, dal momento che egli sostiene che gli apprendimenti sono [15] reminiscenze<sup>501</sup>, che l'occhio dell'anima<sup>502</sup> è annebbiato dal mondo del divenire come da delle cipse, allora egli si limita a sgombrare la via degli ostacoli, di modo che il giovane pervenga da sé alla verità<sup>503</sup>. Secondo questa impostazione, anche nel *Teeteto* egli ha detto che scienza non è né percezione, né opinione sbagliata, né opinione corretta, in modo che Teeteto pervenisse da sé [20] alla [sua] causa grazie al ragionamento<sup>504</sup>. E adesso, quindi, dopo aver detto quanti mali possiede l'amante intemperante, lascia a Fedro il compito di arrivare a comprendere da solo i beni contrari che possiede l'amante temperante. Per questa ragione, infatti, egli dice di non essere maestro di nessuno, in quanto egli, per parte sua, si limita solo a eliminare gli ostacoli e le cipse, come fa un medico, mentre per il resto [25] è l'anima, in virtù della sua facoltà semovente, a produrre da se stessa la verità, che essa possiede dentro di sé per essenza quale dono del Demiurgo<sup>505</sup>.

<sup>501</sup> Cfr. Plat., *Phaed.* 72e5; *Men.* 81d4-5; Procl., *In Alc.* 1 280, 19-20 W.

<sup>502</sup> Cfr. Plat., *Rep.* 533c8-e2.

<sup>503</sup> Si tratta, in altre parole, di guarire la τύφλωσις dell'anima, a mezzo di μαθήματα, θεωρία e τὰ ἐπιστημονικὰ πάντα: cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 6, 31, 13-20 K., su cui cfr. *supra* § 2.1.5.

<sup>504</sup> Ermia non sta facendo riferimento ad alcun luogo preciso del *Teeteto* platonico, bensì a diversi passi dello stesso: cfr., in particolare, Plat., *Theaet.* 151d-210b. Cfr., soprattutto, però, il sagace commento di B. e S. *ad loc.*: «The difficulty, of course, is that the implication would be that Theaetetus is about to come up with the correct answer to Socrates' question, whereas his answer is rejected and the dialogue ends in aporia»; cfr. SEDLEY 2004, p. 11. «Scherzosa» (σκῶμμα) e tutt'altro che «seria» (οὐ σπουδασμα) è l'identificazione della scienza con la percezione, κατὰ τὸν Θεαίτητον ἢ κατὰ τὸν Πρωταγόραν, a giudizio di Syr., *In Metaph.* 37, 5-10 K., in questo concordando con Aristot., *Metaph.* 999b1-4.

<sup>505</sup> Οὐδενὸς γὰρ διὰ τοῦτό φησιν εἶναι διδάσκαλος ὅτι δὴ αὐτὸς μὲν μόνον ὥσπερ ἰατρός τὰ ἐμπόδια καὶ τὰς λήμας τῶν ὀφθαλμῶν ἐξαιρεῖ, λοιπὸν δὲ ἀφ' ἑαυτῆς ἢ ψυχῆ κατὰ τὴν αὐτοκίνητον ἑαυτῆς δύναμιν προβάλλει τὰ ληθές, ὃ κατ' οὐσίαν εἶχε παρὰ τοῦ δημιουργοῦ. Cfr. Procl., *In Alc.* 1 15, 10-13 W. La considerazione di Ermia ricomparirà, con leggere variazioni, in Olimpiodoro: cfr. Olymp., *In Alc.* 1 12, 5-16 W. Olimpiodoro porrà come premessa τοιοῦτος γὰρ ὁ Σωκράτης (*In Phaedr.*: τοῦ Πλάτωνος διδασκαλία) e menzionerà sia il ruolo del medico sia l'eliminazione delle cipse sia la rimozione degli ostacoli (ὁ ἰατρός τὰς λήμας ἀφαιρεῖ ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν μόνον καὶ τὰ ἐμπόδια; *In Phaedr.*: αὐτὸς μὲν μόνον ὥσπερ ἰατρός τὰ ἐμπόδια καὶ τὰς λήμας τῶν ὀφθαλμῶν ἐξαιρεῖ); in più, poco prima, Olimpiodoro avrebbe affermato che la conoscenza colta da sé è superiore a quella ricevuta da un altro, nello stesso modo in cui il semovente è superiore all'eterodiretto (κρεῖττον δὲ τὸ αὐτὸν ζητήσαντα γινῶναι ἢ παρ' ἑτέρου μαθόντα, ὅσον καὶ τὸ αὐτοκίνητον τοῦ ἑτεροκινήτου; *In Phaedr.*: λοιπὸν δὲ ἀφ' ἑαυτῆς ἢ ψυχῆ κατὰ τὴν αὐτοκίνητον ἑαυτῆς δύναμιν προβάλλει τὰ ληθές). Entrambi i filosofi, infine, citano il *Teeteto* (*In Alc.* 1: φησὶ δὲ καὶ αὐτὸς ἐν Θεαιτήτῳ ὅτι...; *In Phaedr.*: οὕτω καὶ ἐν Θεαιτήτῳ εἶπεν ὅτι...). Benché non sia da escludere *a priori* una dipendenza diretta di Olimpiodoro da Ermia, riteniamo, comunque, più probabile, considerata la sicura dipendenza di Olimpiodoro da Proclo, che queste osservazioni fossero di Siriano e che, per conseguenza, fossero passate da Siriano a Ermia e a Proclo, e da Proclo a Olimpiodoro: cfr. Procl., *In Alc.* 1 280, 19 – 281, 14 W. Il costume socratico qui descritto invero la dichiarazione ermiana circa la conoscenza maieutica di Socrate (cfr. Herm., *In Phaedr.* 22, 25-26), la quale è descritta magnificamente da Proclo nella maniera seguente: διὰ δὲ τῆς μαιευτικῆς σοφὸς ἕκαστος ἡμῶν ἀναφαίνεται περὶ ὧν ἐστὶν ἀμαθής, τοὺς ἐν αὐτῷ προβάλλων περὶ τῶν ὄντων λόγους (Procl., *In Alc.* 1 29, 1-3 W.). Giamblico affermava già che il rivolgimento verso il Bene non immette nell'occhio dell'anima la capacità di vedere (οὐ τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ <τὸ> ὄραν), bensì indirizza tale capacità verso

Ancora per questa ragione, egli era solito condurre i giovani al completo ricordo delle realtà intelleggibili per mezzo dell'induzione e [dell'analisi] delle singole realtà sensibili<sup>506</sup>, dacché l'anima, a seguito della caduta dal giro che compiva insieme agli dèi<sup>507</sup> e rattappata nel mondo del divenire<sup>508</sup>, amputata [30], per così dire<sup>509</sup>, e individualizzatasi a causa delle realtà parziali e a sé proprie<sup>510</sup>, ebbene, ama ricordare<sup>511</sup>: è per questa ragione che Socrate dice *né mi sentirai parlare ancora. Ormai considera finito il mio discorso*, in quanto egli voleva che Fedro avanzasse da se stesso all'esterno i concetti mediani dell'anima e [producesse] i discorsi [68]

---

il suo autentico fine: cfr. Iambl., *Protr.* 82, 22-26 P. Sulla dialettica “apprendimento da altri” / “apprendimento da sé” cfr. Procl., *TP.* 1, 1, p. 2, 13-15 S.-W.

<sup>506</sup> Διὰ τοῦτο δὲ καὶ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς καὶ τῶν καθ'ἕκαστα εἰώθει ἐπάγειν τοὺς νέους ἐπὶ τὴν τοῦ καθόλου ἀνάμνησιν. FESTUGIÈRE 1963 opponeva τὰ πράγματα a τὰ ἕκαστα come “contenuto” a “forma”, “senso generale” ad “analisi del dettaglio”, per poi concludere che τὰ πράγματα corrispondono anche alle realtà prime, *au monde des aîtiā*, onde «n'a pas le sens ici de fond par opposition à la forme (λέξις), mais comporte une autre signification». In effetti, τὰ καθ'ἕκαστα corrispondano precisamente, per opposizione a τὰ πράγματα, alle realtà sensibili, vale a dire, secondo Syr. *In Metaph.* 36, 32-34 K., al σύνολον aristotelico. Sul termine πράγμα nella filosofia antica cfr. HADOT 1980.

Notiamo, inoltre, il gioco ermiano διὰ τῆς ἐπαγωγῆς/ἐπάγειν τοὺς νέους, saliente, nella misura in cui nobilita l'operazione dialettica (ἐπαγωγή) facendone uno strumento di elevazione spirituale (ἐπάγειν).

<sup>507</sup> ἀπὸ τῆς συμπεριπόλησεως τῶν θεῶν ἀποπεσοῦσα. Cfr. Procl., *In Alc.* 1 137, 7; 138, 1 W.; Damasc., *In Parm.* 222, 10 R. Che l'immagine sia per antonomasia propria del Fedro, lo dimostra Procl., *In Parm.* 680, 5-16 C.: Ἡ μὲν <δέησις> τῶν Κλαζομενίων ἐμφανίζει τὴν λιπαρὰν τῶν ψυχῶν ἀντοχὴν τῶν οἰκειῶν ἡγεμόνων· οὐ γὰρ ἄλλως αὐταῖς παραγίνεται τὸ θεοῖς συναφθῆναι καὶ ἡ μετὰ θεῶν συμπεριπόλησις ἢ διὰ τούτων τῶν δαιμόνων· ἐξέχονται γὰρ οὗτοι τῶν ἐγκοσμίων θεῶν, ὡς φησὶν ὁ ἐν Φαίδρω Σωκράτης, αὐταὶ δὲ τῶν δαιμόνων, ἡγεῖται δὲ τῆς δεήσεως πρῶτον μὲν ἡ γνῶσις αὐτῶν (πῶς γὰρ ἂν δέοιτο τούτων, οὓς μὴ εἶδεῖν οἴτινές εἰσι, καὶ οἶων αὐταῖς ἀγαθῶν ἡγεμόνες), ἔπειτα ἔργα τῆς μετουσίᾳς αὐτῶν. Cfr., del resto, anche Clem., *Str.* 6, 10, 80, 3, 1 – 4, 1 S.-F.-T., dove si afferma che Abramo pervenne alla conoscenza di τὰ θεῖα indagando la συμπεριπόλησις degli astri, vale a dire, dandosi all'astronomia.

<sup>508</sup> ἀποστενωθεῖσα ἐν τῇ γενέσει. Cfr. Procl., *In Rep.* 2, 273, 27 K.; Damasc., *Princ.* 1, 126, 15 R.; Ps. Simpl., *In De an.* 11, 204, 18; 262, 8 e, soprattutto, 11, 252, 4 H., in cui egli usa di seguito i sostantivi corrispondenti alle forme partecipiali qui impiegate da Ermia: κατὰ ἀποστένωσιν καὶ ἀπόπτωσιν τῶν διαστάσεων. Cfr., ugualmente, Greg. Nyss., *Paup.* 2, 9, 125, 12 van Heck.

<sup>509</sup> οἶον ἀποτεμαχισθεῖσα. Cfr. Syr., *In Metaph.* 40, 36 K.: ἀποτεμαχίζει γὰρ ἡ ὕλη καὶ ἀπομερίζει τὴν τῶν ἀύλων καὶ νοερῶν εἰδῶν ιδιότητα; 163, 12-13: ὡσπερ γὰρ τὸ μὲν ἄτομον ὑλικόν (ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ μόνῃ μερίζονται καὶ ὡσπερ ἀποτεμαχίζονται οἱ λόγοι), τὸ δὲ καθόλου ψυχικόν, οὕτω τὸ ἀμέριστον πάντη νοερόν; Procl., *In Rep.* 1, 89, 22 K.; *In Parm.* 1074, 7 C.

<sup>510</sup> ἄτομος γενομένη διὰ τῶν μερικῶν καὶ οἰκειῶν ἐαυτῇ. Ermia intende dire che l'anima ha, per così dire, trascurato la sua razionalità per privilegiare il suo rapporto con τὰ ἄτομα, vale a dire, oggetti e, soprattutto, azioni particolari, individuali (τὰ ἕκαστα), rendendosi essa stessa particolare e individuale (ἄτομος). Come dirà Olimpiodoro sulla traccia di Proclo, τὸ ἄτομον è chiamato in questo modo perché la sua attività è rivolta a τὰ ἄτομα (*In Alc.* 1 210, 5 W.: ἐκ τοῦ περι τὰ ἄτομα ἐνεργεῖν). Sul concetto di τὸ ἄτομον in Proclo e Olimpiodoro cfr. GRIFFIN 2015, pp. 40-43, il quale sottolinea come, non a caso, l'*Alcibiade I* prenda le mosse da τὸ ἄτομον per arrivare, per mezzo della purificazione dell'anima, all'entusiasmo divino: «To begin Platonic philosophy with the *Alcibiades* and 'civic self knowledge' implies that Platonic philosophy must begin with the individual, at the level of his actions and particular choices, and only on that basis proceed to purifying the soul (*katharsis*, the soul reverting on itself), contemplation (*theōria*, the soul reverting on intellect), and divine inspiration (*enthousiasmos* [...])».

<sup>511</sup> τότε φιλεῖ ἀναμνησθεσθαι. Da notare come la conclusione venga postposta per dar rilievo al processo degradante subito dall'anima umana – onde, non riteniamo necessario modificare la punteggiatura del passo, come, invece, fanno B. e S. («is [*scil.* l'anima] then went to recollect with the aid of the things that are particular and akin to it»): la nostra traduzione è, invece, solidale con quella di HELMIG 2012, p. 308.

sull'amore temperante<sup>512</sup>, e in quanto egli presagì che Fedro possedeva in sé i discorsi adeguati su questo amore temperante, non ancora, invece, su quello divino e anagogico. Pertanto, egli, in quanto uomo, si ferma, ma il dèmone che tutto conosce – e le condizioni e le attitudini delle anime [5] e i momenti opportuni – lo trattiene, affinché si facesse autore di discorsi su amore e più entusiastici e più perfetti e più sublimi: sapeva, infatti, che il giovane ne avrebbe tratto giovamento.

ξβ' { *Non ti sei accorto che, ormai, pronuncio versi epici e non più ditirambi, } E proprio mentre sto facendo rimproveri? [241e1-2] 241e*

Se, infatti, *proprio mentre sto facendo rimproveri* all'amore intemperante, *non più* [10] *ditirambi*, ma *versi epici* egli inizia a cantare, che cosa avrebbe fatto e in che modo avrebbe potuto entusiasinarsi elogiando e celebrando l'amore divino, ossia anche anagogico, la qual cosa porrà in atto nella palinodia? Dice, poi, *alle quali* [scil. alle Ninfe], *provvidenzialmente, mi hai gettato in balia* [241e4] in quanto le persone serie legano tutte le proprie attività alla provvidenza<sup>513</sup>. Poiché, allora, il fine di Socrate era quello di far allontanare Fedro sia dal sensibile sia [15] dal bello che si manifesta nel sensibile, e di far sì che, al contrario, Fedro si volgesse verso se stesso, [verso] la bellezza psichica, vale a dire, quella delle scienze e delle virtù, e considerato il fatto che custodi del mondo del divenire sono le Ninfe, ecco che [Socrate] ritiene la provvidenza delle Ninfe responsabile della salvezza di Fedro, in quanto egli [scil. Socrate] è ispirato da esse che lo assistono, in vista dell'ascesa di Fedro [20] dal mondo del divenire. [Dice], poi, *in un discorso uno* [241e5]<sup>514</sup> e *perché mai c'è bisogno di un lungo discorso?* [241e6-7] perché, quanto più noi ci innalziamo verso le realtà superiori, tanto più ci facciamo uno e ci riduciamo alla semplicità e all'indivisibilità<sup>515</sup>: e, infatti, la composizione, la varietà, la grandezza

<sup>512</sup> ἀφ' ἑαυτοῦ προβάλλειν τοὺς μέσους λόγους τῆς ψυχῆς καὶ τοὺς περὶ τοῦ σώφρονος ἔρωτος λόγους. Molto elegante è la giustapposizione ermiana tra λόγοι intesi come principî razionali, concetti interni all'anima umana (i) e λόγοι intesi come discorsi, argomentazioni profferiti (ii): ci sembra, anzi, di poter dire che esista una profonda contiguità nella filosofia neoplatonica tra, da un lato, λόγοι (i) e λόγοι ἐνδιάθετοι e, dall'altro, λόγοι (ii) e λόγοι προφορικοί, dall'altro. La sottigliezza di Ermia, il quale gioca con la duplice significanza del verbo προβάλλειν ("avanzare" le nozioni/"produrre" i discorsi) ci ha costretto a inserire tra parentesi quadre il verbo "produrre".

<sup>513</sup> REALE 1998 *ad loc.* traduce il sintagma platonico ἐκ προνοίας con «a ragion veduta»: per rendere perspicuo il discorso di Ermia, tuttavia, abbiamo preferito impiegare l'avverbio «provvidenzialmente».

<sup>514</sup> REALE 1998 *ad loc.* traduce il sintagma platonico ἐνὶ λόγῳ con «in poche parole»: per rendere perspicuo il discorso di Ermia, tuttavia, abbiamo preferito impiegare la formula «in un discorso uno».

<sup>515</sup> Τὸ δὲ ἐνὶ λόγῳ καὶ τὸ τί δεῖ μακροῦ λόγου, ὅτι, ὅσα ἄνιμεν ἐπὶ τὰ ὑπέρτερα, τοσοῦτω ἑαυτοὺς ἐνίζομεν καὶ εἰς ἀπλότητα καὶ ἀμέρειαν περιάγομεν. Per quanto ἐνίζειν sia un verbo diffuso nella letteratura neoplatonica e cristiana, solo qui in Ermia esso ricorre alla prima persona plurale e, dunque, così fortemente personalizzato.

fisica [si trovano] nelle cose esterne e nelle realtà sensibili, mentre le proiezioni verso l'esterno dell'anima avvengono secondo semplicità, grazie al tocco, per così dire, e al contatto [25] dell'intelletto<sup>516</sup>. Per questo egli gli affida [scil. a Fedro] il compito di avanzare in un *discorso uno* e indiviso le nozioni sull'amore autentico e temperante<sup>517</sup>.

ξγ' *E, così, al mio racconto* [μῦθος] {toccherà la sorte che gli spetta [242e8]} 241e Era abitudine, a conclusione di un mito, come in una sorta di morale<sup>518</sup>, dire talvolta «e così questo mito si è salvato e salverà noi, se [30] gli crediamo», come [Platone] ha detto nella parte finale della *Repubblica*<sup>519</sup>, talvolta, invece, e così il mito è perito<sup>520</sup>, significando che, [69] se teniamo dietro al significato apparente del mito, esattamente come ciò che appare perisce e nulla è, allo stesso modo anche noi periremo, mentre, se seguiamo il significato nascosto che il mito rivela per enigmi, saremo salvi<sup>521</sup>, risalendo al pensiero autentico di chi il mito l'ha plasmato, senza fermarci alla [5] finzione del racconto<sup>522</sup>. Pertanto, dicendo *così [al mio racconto]*

---

<sup>516</sup> ἐν γὰρ τοῖς ἔξω καὶ τοῖς αἰσθητοῖς ἡ σύνθεσις καὶ τὸ ποικίλον καὶ τὸ μακρὸν, αἱ δὲ τῆς ψυχῆς προβολαὶ κατὰ ἀπλότητα γίνονται, καὶ οἷον θίξει καὶ ἐπαφή τοῦ νοῦ. Difficile è la resa di *προβολή*, un termine che, in genere, si rende con “proiezione”, ovvero, con MORESCHINI 2009, p. 573, «le manifestazioni verso l'esterno [προβολαί] dell'anima». Si tratta, a ogni modo, di un termine molto antico, il quale era, ad esempio, impiegato dagli gnostici valentiniani per significare la processione dall'essere primordiale: cfr. MORESCHINI 2005, p. 48. Fondamentale sull'argomento è il già evocato HELMIG 2012, pp. 289-299, secondo cui “proiezione” sarebbe la resa corretta del termine solo in contesto geometrico, mentre in ambito gnoseologico meglio sarebbe renderlo con “to put forth”/“to advance”.

<sup>517</sup> Διὸ ἐνὶ λόγῳ καὶ ἀμερεῖ αὐτῷ καταλιμπάνει προβαλεῖν τὰς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ καὶ σώφρονος ἔρωτος ἐννοίας. Ecco la platonizzazione della stoica dottrina della διάρθρωσις, autorizzata dal testo stesso di Platone: ἐνὶ λόγῳ, sintagma utilizzato sovente da Platone (cfr. ad esempio Plat., *Rep.* 437d9) e corrispondente al nostro “per dirla in breve”, viene semantizzato per trarne un riferimento all'unità e unicità di un principio razionale, cioè, di una definizione, circa un dato oggetto. Come abbiamo visto, la ἐννοία è una nozione, un concetto oscuro e confuso di un λόγος innato: in altri termini, le ἐννοιαὶ rappresentano la conoscenza latente della conoscenza innata (λόγοι). Προβάλλειν τὰς ἐννοίας ἐνὶ καὶ ἀμερεῖ λόγῳ corrisponde esattamente all'articolazione (διάρθρωσις), vale a dire, al passaggio dalla conoscenza latente a quella consapevole. La διάρθρωσις corrisponde al καθαρός della palinodia, come espliciterà Herm., *In Phaedr.* 78, 22-24: καθαρός δὲ ταύτης τῆς ἀμαρτίας τὸ προβαλέσθαι τὰς ἀληθεῖς καὶ ἐνθουσιαστικὰς περὶ τοῦ ἔρωτος ἐννοίας, ἃς περιέχει ἡ παλινοδία. Sull'operazione compiuta da Ermia cfr. *supra* § 2.6.

<sup>518</sup> Secondo Aftonio, ἐπιμύθος è la morale posta alla fine della favola, mentre προμύθιον è la morale posta all'inizio di essa: τὴν δὲ παραίνεσιν, δι' ἣν ὁ μῦθος τέτακται, προτάτων μὲν ὀνομάσεις προμύθιον, ἐπιμύθιον δὲ τελευταῖον ἐπενεγκόν (Aphth., *Prog.* 10, 1, 15 – 10, 2, 1 R.). Allo studente era, poi, assegnato il compito di comporre un μῦθος a imitazione di Esopo. Sulla morale dei miti platonici cfr. MOTTA 2018, p. 171.

<sup>519</sup> Cfr. Plat., *Rep.* 621b8-c1.

<sup>520</sup> Cfr. Plat., *Theaet.* 164d8-9; *Phil.*, 14a3-4.

<sup>521</sup> ἐὰν δὲ τῇ κεκρυμμένη θεωρίᾳ ἐπόμεθα ἦν αἰνίττεται ὁ μῦθος, σωθησόμεθα. A proposito delle θεομῦθια, Proclo parla di un κεκρυμμένος σκοπός che si cela al di sotto di τὸ τραγικόν, vale a dire, dell'aspetto tragico e moralmente deplorabile dei miti περὶ θεῶν: cfr. Procl., *TP.* 1, 17, p. 45, 10-14 S.-W.

<sup>522</sup> Pressoché identiche sono le considerazioni in merito di Olymp., *In Gorg.* 46, 2, 22-28 W. Per un'analisi del passo cfr. GRIFFIN 2005, p. 5; GRITTI 2012, p. 82; *supra* § 2.4.

toccherà la sorte che gli spetta, egli ha posto entrambe le possibilità, che si salvi e che perisca, significando che, se daremo ascolto al discorso di Lisia, moriremo per davvero, se, invece, a quello di Socrate, saremo salvi. Quanto, poi, alla frase *e io, attraversando questo fiume*, [10] *me ne vado* [242a1], essa significa: «superando e trascendendo il sensibile, monterò al mio *punto di osservazione* intellettuale, prima che, a causa di un indugio eccessivo intorno alle realtà esterne, io sia costretto a discendere dal mio intelletto a ragionamenti proposizionali e al sensibile». *Non prima che questo caldo sia passato*<sup>523</sup> sta per: «non prima che io mi liberi di quanto è terreno, materiale e di ogni *cispa* [15] dell'anima, e che diventi puro e libero da ciò che è materiale»: in effetti, osserviamo che anche i luoghi più fittamente boscosi sono i più soggetti alle fiamme<sup>524</sup>. Il *mezzogiorno*, poi, è detto *ora immota* [242a4-5] perché a mezzogiorno il sole sembra fermarsi: infatti, all'alba il suo passaggio mostra una traiettoria ben evidente, al contrario di quello verso mezzogiorno (non a caso, inoltre, [20] per la stessa ragione per cui i corpi celesti sembrano più grandi all'orizzonte, essi sembrano anche muoversi più rapidamente). Oppure anche [è detto *ora immota*] perché le ombre degli gnomoni, a mezzogiorno, si muovono con spostamenti più brevi in parità di tempo; oppure perché la perpendicolare è la [linea] più fissa. Due sono, dunque, le ragioni addotte da Fedro per rimanere, una è quella della calura, mentre l'altra è legata all'obbligo [25] dell'anima in se stessa di analizzare fino in fondo i concetti implicati da quanto si dice.

ξδ' *Sei proprio divino per i discorsi, Fedro* {, *e addirittura meraviglioso* [242a7]}242a

«Divino» davvero chiama adesso Fedro, in quanto è ormai pronto ad ascoltare i discorsi ispirati su Eros<sup>525</sup>. Socrate, infatti, in quanto uomo, ritenendo che [30] fosse

---

Il μῦθος era il primo dei quattordici esercizi previsti da Aftonio, il quale ne dava la seguente definizione: Ἔστι δὲ μῦθος λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν (Aphth., *Prog.* 10, 1, 6 R.).

<sup>523</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 242a3: «Proprio no, Socrate; non prima che questo caldo sia passato».

<sup>524</sup> Si tratta di un *calembour* basato sull'aggettivo ἔνυλος, il quale può significare sia "materiale, invischiato nella materia" sia "boscoso", dacché il significato originario di ὕλη era precisamente quello di "legname, bosco".

<sup>525</sup> «Θεῖον» τῷ ὄντι νῦν ἀποκαλεῖ τὸν Φαῖδρον ὡς ἐπιτήδειον ἀκοῦσαι τῶν ἐνθουσιαστικῶν τοῦ ἔρωτος λόγων. Lo stesso processo che porta il giovane da una precedente impreparazione a una successiva preparazione all'ascolto si legge in Procl., *In Alc.* 1 39, 3-5 W.: τότε γὰρ δὴ καὶ ἐπιτήδειός ἐστι πρὸς τὴν τοῦ ἐνθέου φίλου μετουσίαν καὶ τὴν κοινὴν πρὸς αὐτὸν καὶ ὁμονοητικὴν ἐνέργειαν, ἐκείνων δὲ παρόντων ἀνεπιτηδειότητος ἀναπέπλησται. Da un punto di vista teorico, siamo a un momento fondamentale per un Platónico: essere pronto all'ascolto di un discorso divino. Il discorso sull'ἐνθεος ἔρωτος, vale a dire, la Palinodia, è fruibile da parte di Fedro perché soltanto adesso, dopo essere stato purificato nel corso di un cammino iniziatico, egli è pronto a riceverne i contenuti. A riprova dell'importanza centrale della disposizione e preparazione all'ascolto, Procl., *In Rep.* 1, 274, 9-11 K. scrive: «Se gli uditori [*scil.* di Socrate] fossero stati adatti a discorsi di tale livello, egli ci avrebbe colmato di molti discorsi ed



sufficiente [il primo discorso] e che l'anima di Fedro fosse capace di contemplare in modo adeguato la bellezza spirituale presente in se stesso, fece per andarsene: ma il custode dell'attività e della facoltà contemplativa di Socrate, che tutto sa di Socrate e di Fedro<sup>526</sup>, ne frena l'impulso e gli impedisce di andar via, affinché [70] Socrate arrivasse fino all'atto entusiastico riguardo a Eros e portasse a termine il discorso, e Fedro partecipasse di tali discorsi, essendo ormai pronto, e fosse condotto a una vita superiore e più sublime<sup>527</sup>. Del dèmone di Socrate, che non è né una parte della anima né la filosofia stessa, [5] come alcuni pensarono<sup>528</sup>, è stato detto in più occasioni<sup>529</sup>, ma, con chiarezza, ne parla qui Socrate stesso. «*Mi si è manifestato il segno divino e ho sentito una voce che veniva da quello* [242b8-c1], [voce] che sempre», dice, «[mi] distoglie [dal fare qualcosa]»: ma la filosofia in molte circostanze concede [di fare qualcosa] e la parte dell'anima desidera fare questo qualcosa. Pertanto, che nessuna di esse sia il dèmone [10] di Socrate, viene qui detto in modo chiaro: che cosa, invece, esso sia, bisogna dirlo adesso. Dunque<sup>530</sup>, l'intera stirpe demonica è detta essere, e da lui stesso nel *Simposio*, mediana fra gli dèi e gli uomini, *ha il potere di portare a noi le cose che vengono*

---

autenticamente teologici intorno al Bene». Se ancora oggi, invece, possiamo essere colmati dal discorso θεῖος su Eros, è proprio grazie all'ἐπιτηδειότης di Fedro, θεῖος τῷ ὄντι.

<sup>526</sup> ὁ δὲ ἔφορος τῆς ἐνεργείας καὶ θεωρίας τῆς τοῦ Σωκράτους, πάντα τὰ περὶ αὐτὸν καὶ τὸν Φαῖδρον εἰδώς. Nel *Commento all'Alcibiade I*, Proclo fa di Socrate il dèmone ἔφορος di Alcibiade: cfr. Procl., *In Alc. I* 40, 15 – 41, 8 W.

<sup>527</sup> Sugli echi apuleiani dell'episodio dell'attraversamento del fiume da parte di Socrate cfr. WINKLE 2004, pp. 99-100. Un altro celebre attraversamento di fiume con manifestazione di una voce – quella del fiume stesso, questa volta –, certamente noto ai Platonici di V secolo d. C., è quello di Pitagora sul fiume Nesso/Caucaso: cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 28, 134, 12-15 K. L'aneddoto doveva essere assai noto in Età Tardoantica, se anche Cirillo di Alessandria lo ricorda, traendolo dalla *Vita di Pitagora* di Porfirio, parte della più ampia *Storia della filosofia* del filosofo fenicio: cfr. MORESCHINI 2005, p. 662.

<sup>528</sup> Si tratta, in effetti, di un problema decisamente ostico, se si pensa ancora, ad esempio, ad affermazioni come quelle di Iambl., *Protr.* 41, 30 – 42, 1 P., le quali sembrano lasciare aperta la possibilità che il dèmone possa identificarsi con la parte razionale dell'anima: «nell'anima è migliore la parte che possiede la ragione e il pensiero, perché è quella che permette o vieta, e dice se bisogna fare o non fare». A ogni modo, Giamblico respinge questa tesi in *Myst.* 9, 8, p. 282, 5-9 S.-S.-L., dove essa è attribuita a Porfirio: «*En effet, s'il [ce démon] est une partie de l'âme, par exemple la partie intellectuelle* [Εἰ γὰρ μέρος ἐστὶ τῆς ψυχῆς, οἷον τὸ νοερόν], *et celui-là est bienheureux, qui a l'intellect rempli de sagesse*, alors il n'y a plus aucune autre classe meilleure pour présider à la [classe] humaine en tant que supérieure». Cfr. Procl., *In Alc. I* 73, 15-16 W.: οὐκ ἄρα ὁ δαίμων ὁ αὐτός ἐστι τῆ λογικῆ ψυχῆ. Proclo aggiungerà che fare di qualche parte dell'anima il nostro dèmone (τὸ τοὺς δαίμονας μόρια τῶν ψυχῶν ποιεῖν) è proprio di chi ammira in maniera decisamente eccessiva la vita umana: cfr. Procl., *In Alc. I* 75, 16-18 W. È possibile che il riferimento polemico di Ermia – ὡς τινες ᾤθησαν («come alcuni pensarono») – siano indirizzato agli Stoici: cfr. DE VITA 2012, p. 846; ADDEY 2014b, p. 195, n. 38.

<sup>529</sup> Πολλάκις μὲν εἶρηται. Cfr. MORESCHINI 2009, p. 550, n. 96: «da chi? da Siriano nel corso del suo insegnamento? l'affermazione sembra un po' generica: Ermia si riferisce, forse, a tutto il complesso del suo commento, nel quale l'anima non è mai identificata con un demone né con la filosofia».

<sup>530</sup> Dopo qualche breve accenno nei passi immediatamente precedenti, inizia qui quella che, con Olimpiodoro, possiamo definire ὁ περὶ δαιμόνων λόγος di Ermia: cfr. Olymp., *In Alc. I* 15, 5-6 W. Rileviamo come questa sezione presenti una struttura simile a ὁ περὶ δαιμόνων λόγος di Proclo, nella misura in cui la prima parte ha per oggetto αὐτοὶ οἱ δαίμονες, la seconda οἱ εἰληχότες δαίμονες e la terza, infine, ὁ τοῦ Σωκράτους δαίμων: cfr. Procl.,

*dagli dèi* e di riferire *agli dèi* le cose che vengono da noi<sup>531</sup>. Ora, una certa categoria di dèmoni si trova appena al di sopra di noi e dirige [15] ciascuno di noi: ciascuno di noi, infatti, conduce tutta la sua vita sotto un certo dèmone particolare, il quale governa la totalità della nostra vita. Ad esempio, noi non siamo in controllo di tutte le cose che ci circondano (né, infatti, siamo signori di un evento come la conduzione di una spedizione militare) né, persino, della nostra stessa natura, ché, se tu dicessi che la ragione è in controllo di tutte le cose che ci circondano, non diresti il vero: non possiamo controllare, infatti, [20] quelle apparizioni che abbiamo in sogno<sup>532</sup> né che il grano venga a maturazione in un modo piuttosto che in un altro. È, pertanto, necessario che qualcosa di unitario governi tutto ciò che ci circonda, diriga e conduca tutta la nostra vita<sup>533</sup>. Se, poi, tu dicessi che questo qualcosa è il dio, indicheresti una causa trascendente<sup>534</sup>, mentre è necessario che qualcosa di più prossimo a noi governi la nostra vita intera: ed è questo il dèmone che abbiamo ottenuto per sorte, il quale, [25] a seguito della libera scelta dell'anima, a essa è assegnato quale adempitore di tutte le [sue] scelte<sup>535</sup>.

Ora, di questo dèmone non tutti hanno consapevolezza: è necessario, infatti, che vi sia una grande affinità<sup>536</sup> e capacità da parte di chi è guidato di volgersi verso chi lo guida perché si arrivi ad avere percezione della tutela di cui si gode<sup>537</sup>. Come,

---

*In Alc. I* 67, 17 ss. W. Quelli di Ermia, Proclo e Olimpiodoro rappresentano gli unici λόγοι περὶ τῶν δαιμόνων tramandatici dalla Tarda Antichità: cfr. DE VITA 2012; ADDEY 2014b, p. 192, n. 7. Sul problema della demonologia all'interno della tradizione platonica fondamentale è TIMOTIN 2012.

<sup>531</sup> Cfr. Plat., *Symp.* 202d13-e8.

<sup>532</sup> οὔτε γὰρ ὅτε κοιμώμεθα τῶν τοιῶνδε φαντασμάτων ἐσμὲν κύριοι. Potrebbe esservi qui l'eco di Plat., *Rep.* 571c3-d3, in cui Platone spiega che, durante il sonno, la parte desiderante dell'anima, approfittando del "sonno" di quella razionale, trova la sua via di esprimersi precisamente nei sogni.

<sup>533</sup> Ci sembra possibile ipotizzare che l'affermazione per cui qualcosa di unitario (τι ἓν) debba dirigere (κυβερνᾶν) la nostra vita sia un riflesso della dottrina giamblichea per cui il κυβερνήτης del mito palinodico è immagine dell'έν dell'anima: cfr. *supra* § 1.3.3.2.

<sup>534</sup> ἐξηρημένον αἴτιον λέγεις. Sul lessico neoplatonico della trascendenza cfr. ROMANO 2004, pp. 190-191.

<sup>535</sup> τοῦτο δὲ ἐστὶν ὁ εἰληχῶς ἡμᾶς δαίμων, ὃς μετὰ τὴν αἴρεσιν τῆς ψυχῆς ἀποκληροῦται αὐτῇ, πάντων τῶν αἰρεθέντων ἀποπληρωτής. Cfr. Plat., *Rep.* 620d7-e1: ἐκείνην δ'ἐκάστω ὄν εἴλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα συμπέμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἰρεθέντων. Cfr. ALT 2005, p. 73: «In late antiquity the assumption was commonly made that there were a large number of immortal invisible beings who were superior to man, but at a lower level than the gods, and thus bridged the gap between the earthly and the higher, divine level».

Plotino fu autore di un Περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος, vale a dire, *Enn.* 3, 4 [15] H.-S., la cui genesi è raccontata da Porphy., *Vit. Plot.* 10 H.-S.: cfr. DE VITA 2012, pp. 845-847. Circa la libera scelta, di cui ci parla la *Repubblica*, Plot., *Enn.* 3, 4 [15], 5, 1-4 H.-S. spiega che si tratta della scelta della disposizione di vita *generale e fondamentale* dell'anima, il che non implica affatto che quest'ultima non debba sforzarsi per preservare la scelta durante la vita – notiamo in questa congiuntura la ricorrenza del tema τινὸς εἶναι κύριοι, di cui anche Ermia: Ἀλλ'εἰ ἐκεῖ αἰρεῖται τὸν δαίμονα καὶ εἰ τὸν βίον, πῶς ἔτι τινὸς κύριοι; Ἡ καὶ ἡ αἴρεσις ἐκεῖ ἡ λεγομένη τὴν τῆς ψυχῆς προαίρεσιν καὶ διάθεσιν καθόλου καὶ πανταχοῦ αἰνίττεται. Sull'interpretazione plotiniana del dèmone *qua* αἰρεθέντων ἀποπληρωτής cfr. Plot., *Enn.* 3, 4 [15], 5, 19-29 H.-S.

<sup>536</sup> πολλὴν τὴν ἐπιτηδεϊότητα. Cfr. Procl., *In Alc. I* 41, 13 W.: τὴν ἄκραν ἐπιτηδεϊότητα.

<sup>537</sup> αὐτοῦ τῆς κηδεμονίας. Cfr. Procl., *In Alc. I* 41, 5-16 W.: τὴν ἀφ'ἑαυτοῦ κηδεμονίαν.

infatti, [30] tutte le cose sono, sì, sotto la provvidenza divina, ma non tutte sono consapevoli di esserlo – fa eccezione ciò che è naturalmente predisposto a vedere e che è già purificato<sup>538</sup> – così vale anche per la conoscenza del dèmone. L'affinità e la percezione [del dèmone], poi, si hanno, in primo luogo, quando quella certa anima, che ha compiuto quella certa scelta e che è stata destinata a un certo dèmone, si volge subito verso di esso e a esso rimane sempre unita, [71] e beve la quantità necessaria di acqua del fiume Lete – quanto è necessario berne per discendere nel mondo del divenire così, però, da non dimenticare completamente la scelta e la consapevolezza del dèmone<sup>539</sup>. Perciò, queste anime percepiscono l'autorità del dèmone anche qui sulla Terra, mentre le altre anime – quelle che biasimano [5] la propria sorte, come quella che ha scelto *la vita del tiranno e il destino di divorare i propri figli*<sup>540</sup> –, dal momento che non si volgono al dèmone, bensì si comportano come esseri irrazionali, ebbene, queste anime anche qui sulla Terra sono completamente inconsapevoli del governo del dèmone. In sintesi, dal fatto che alcune anime si volgono subito al dèmone scelto mentre altre no, discende la possibilità di percepire o [10] meno il dèmone, e ancora dalla circostanza di non avere bevuto troppa acqua del fiume Lete, e ancora dalla disposizione dell'universo, dacché la costituzione dell'universo fa sì che un [uomo] sia predisposto alla percezione, un altro, invece, no; per questa ragione, [*scil.* l'ordine universale] ha anche assegnato a un [uomo] un certo corpo particolare, tale da recare simboli siffatti – sia sul corpo fenomenico sia sul veicolo pneumatico sia sull'anima stessa

---

<sup>538</sup> Εἰ μὴ τὰ πεφυκότα ὄραν καὶ κεκαθαυμένα. Abbiamo adottato una traduzione simile a quella proposta da B. e S., ma, sulla scorta di un passo di Olimpiodoro, non crediamo che sia da scartare anche la seguente, più libera, versione del testo: «fanno eccezione coloro che noi vediamo vivere secondo la loro essenza, vale a dire, coloro che si sono purificati». Il passo di Olimpiodoro che ci suggerisce questa traduzione è *In Alc. I* 20, 4-6 W.: λέγουσι οὖν ὅτι οἱ μὲν κατ'οὐσίαν ἑαυτῶν βιοῦντες καὶ ὡς πεφύκασιν τὸν θεῖον δαίμονα ἔχουσιν εὐληχότα, διὸ καὶ εὐδοκιμοῦντάς ἐστιν αὐτοὺς ὄραν ἐν οἷς ἐπιτηδεύουσι («Well then, they say that those who live according to their own essence – that is, as they were born to live – have the divine daimon allotted to them, and for this reason we can see that these people are held in high esteem in whatever walk of life they pursue»). Il problema della formulazione ermiana è il verbo ὄραν, il quale, se avesse quale soggetto τὰ πεφυκότα, restituirebbe una frase ambigua («ciò che è naturalmente predisposto a vedere»), mentre restituirebbe una frase più chiara («coloro che noi vediamo vivere secondo la loro essenza») se, come, tuttavia, appare più forzato, avesse quale soggetto un sottinteso ἡμεῖς.

<sup>539</sup> Secondo il racconto di Er, gli improvvidi bevevano una quantità d'acqua maggiore del necessario (πλέον τοῦ μέτρου) e, per conseguenza, dimenticavano tutto: cfr. Plat., *Rep.* 621a6-b1. Al contrario, secondo Marin., *Vit. Procl.* 5, l'anima di Proclo non aveva affatto bevuto l'acqua del fiume infernale. Questo luogo della *Repubblica* si rivela “strategico” per i Platonici, nella misura in cui li autorizza a fondare sul motivo del μέτρον τοῦ ὕδατος numerose distinzioni assiologiche fra le anime umane: cfr. HELMIG 2012, p. 274.

<sup>540</sup> Sul tema delle παιδῶν βρώσεις cfr. MANOLEA 2014, p. 75.

–, a un altro, invece, no<sup>541</sup>. Ancora, [15] la facoltà di percepire o meno [il dèmone] deriva anche dal tipo particolare di vita. Infatti, gli uomini serí e che conducono una vita buona, i quali riferiscono tutta la loro vita – ogni loro atto, sia della vita contemplativa che di quella pratica – agli dèi e alle cause invisibili, riescono a percepire per il tramite di certi simboli e certi segni se il dèmone vuole impedire o meno una loro azione<sup>542</sup>: e cosí, [20] dalla corsa di un gatto o dall’impigliarsi del mantello o ancora dalla caduta di una pietra o da una voce udita o dall’esplosione di un fulmine, poco importa, essi avvertono l’opposizione del dèmone e interrompono la loro azione<sup>543</sup>. I piú, invece, vivono la vita di un gregge<sup>544</sup>.

---

<sup>541</sup> καὶ ἐκ τῆς τάξεως δὲ τοῦ παντός, ὅτι ἦδε ἡ τάξις τοῦ παντός τόνδε μὲν ἐπιτήδειον πρὸς τὸ συναισθάνεσθαι ἐποίησε, τόνδε δὲ οὐ· διὸ καὶ τῷδε μὲν τοιόνδε σῶμα ἐπεκλήρωσεν ὥστε καὶ σύμβολα φέρειν τοιαύτα κατὰ τε τὸ φαινόμενον σῶμα κατὰ τε τὸ πνεῦμα καὶ αὐτὴν τὴν ψυχὴν, τῷδε δὲ οὐδαμῶς. Cfr. Procl., *In Alc. I* 94, 3-15 W., in cui il Diadoco spiega che la natura creatrice (ἡ φύσις δημιουργική; *In Phaedr.*: ἡ τάξις τοῦ παντός) ha legato (περιῆψεν; *In Phaedr.*: ἐπεκλήρωσεν) dei simboli (σύμβολα; *In Phaedr.*: σύμβολα) al corpo fenomenico (τὸ φαινόμενον; *In Phaedr.*: τὸ φαινόμενον σῶμα). Difficile chiarire con sicurezza il significato di tali σύμβολα, i quali, secondo B. e S. *ad loc.*, sarebbero da identificare con virtù naturali, mentre, secondo FINAMORE 2019, p. 120, corrisponderebbero a *theurgic properties*. In ogni caso, ci sentiamo di concordare con Finamore quand’egli afferma che la triade τὸ φαινόμενον σῶμα / τὸ πνεῦμα / αὐτὴ ἡ ψυχὴ corrisponde alla triade corpo terroso / veicolo pneumatico / veicolo luminoso. Sulla teoria dei veicoli dell’anima cfr. TROUILLARD 1972, pp. 186-188; FINAMORE 1985; FINAMORE 2020.

<sup>542</sup> Riferire (ἀνατίθημι) un oggetto agli dèi, vale a dire (καὶ epesegetico), alle sue cause invisibili è un tema che appare nel libro III del *De Mysteriis* giamblicheo: «Si, d’autre part, elle [*scil.* l’anima] fait remonter [ἀνάγη] les raisons de ce qui se produit dans le monde créé, aux dieux qui en sont les causes [πρὸς τοὺς αἰτίους αὐτῶν θεοῦς], alors [l’âme] tire des dieux une force et une connaissance qui résume tout ce qui était et tout ce qui sera, elle contemple le temps tout entier et examine les effets en ordre, à leur soin et à leur juste correction» (*Myst.* 3, 3, p. 107, 5 – p. 108, 11 S.-S.-L.). Dunque, osservare, giudicare e vivere il sensibile dal punto di vista dell’intelligibile sembra essere fonte di una superiore capacità percettiva (Ermia) e di una superiore capacità divinatoria (Giamblico), le quali devono la loro grandezza e potenza alla grandezza e potenza delle loro cause, gli dèi. Come conferma il seguito del testo giamblicheo, tali facoltà appartengono ad anime eccezionali e fuori dal comune, come quelle di Pitagora, di Socrate, dei veri teurghi: «elle soigne les corps qui sont malades, ce qui est mauvais et désordonné chez les hommes elle le dispose bien, et souvent elle occasionne les découvertes des arts, la réparation des droits et l’établissement des usages» (*Myst.* 3, 3, p. 108, 11-15 S.-S.-L.).

<sup>543</sup> Cfr. MANOLEA 2014, p. 76: «we are undoubtedly dealing with a passage that alludes to theurgy as well as to everyday religious practices and beliefs of the fifth century CE». Anche il *λόγος περὶ τῶν δαιμόνων* di Olimpiodoro contiene una lista di oggetti, i quali, per mezzo del loro legame con la Luna, dimostrerebbero che esiste una connessione tra le nostre forme e quelle celesti, alle quali ci connettono i dèmoni “formali” (ειδικοί ἢ εἰδητικοί): umori, capelli, piante eliotropiche, pietre lunari, ostriche (cfr. Olymp., *In Alc. I* 18, 10 – 19, 3 W.).

Quanto, poi, agli uomini serí (σπουδαῖοι ἄνδρες) e che vivono bene (εὖ ζῶντες), è interessante notare che Olimpiodoro definirà tali uomini dèmoni “per relazione” (κατὰ σχέσιν). Si tratta di anime che vivono bene (εὖ βεβιωκυῖαι; *In Phaedr.*: εὖ ζῶντες), le quali, essendo in relazione con i dèmoni (σχετικῶς ἔχουσαι πρὸς τοὺς δαίμονας), da essi prendono il nome: cfr. Olymp., *In Alc. I* 15, 19 – 16, 5 W.; Procl., *In Alc. I* 74, 10-15 W. Ancora Olimpiodoro dirà Socrate un uomo σπουδαῖος: cfr. Olymp., *In Alc. I* 55, 20 W.

<sup>544</sup> Οἱ δὲ πολλοὶ βοσκημάτων βίον ζῶσιν. Sottile riferimento al *De mysteriis* di Giamblico, opera in cui il filosofo siro, con lessico caldaico, definisce “gregge” (ἀγέλη) la maggior parte degli uomini, che costituiscono la terza categoria delle anime, al polo opposto delle anime pure, come quelle di Pitagora, Socrate e i teurghi: cfr. Iambl., *Myst.* 5, 18, p. 223, 18-19 S.-S.-L. È certamente possibile che almeno quest’ultima considerazione ermiana sia tratta direttamente dal perduto *Commento al Fedro* di Giamblico e, nondimeno, Ermia preferisce il lessico aristotelico a quello schiettamente caldaico (βόσκημα per ἀγέλη). Il verso caldaico è riportato anche da Procl., *In Alc. I* 245, 6 W. Cfr. Aristot., *EN.* 1095b14-22: Ἥμεῖς δὲ λέγωμεν ὅθεν παρεξέβημεν. τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως εἰκόασιν ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονήν· διὸ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν. τρεῖς γάρ εἰσι μάλιστα οἱ προύχοντες, ὃ τε νῦν εἰρημένος καὶ ὁ πολιτικός καὶ

Alla luce di tutto ciò, era verosimile che Socrate comprendesse l'opposizione [25] del dèmone perché non se ne andasse ancora. Ma perché il dèmone impediva a Socrate di fare qualcosa e giammai lo esortava a fare qualcosa?<sup>545</sup> E, in primo luogo, perché lo tratteneva? Forse perché, come tra i cavalli alcuni hanno bisogno del pungolo perché sono di carattere tranquillo, altri della frusta perché hanno una natura impetuosa, così anche fra gli uomini alcuni, dal carattere generoso, assai desiderosi di fare del bene e pronti a intraprendere ogni genere di attività, come [30] Socrate, hanno spesso bisogno di essere fermati dal dèmone, altri, invece, dal carattere indolente, hanno bisogno di essere stimolati<sup>546</sup>. E se il dèmone gli impedisce anche di compiere molte azioni al fine di prepararlo all'elevazione spirituale, ebbene, non vi sarebbe nulla di sorprendente neanche in questo.

Ma perché il dèmone non lo spingeva mai a fare qualcosa? Affinché Socrate non fosse come un essere irrazionale ed [35] eterodiretto, che nulla mai fa da sé, né mai si comporta come un'anima [72] razionale semovente<sup>547</sup>. Perciò, il dèmone incitava Socrate ad agire come un essere autodeterminantesi, e, qualora Socrate non capiva cosa andasse fatto in quanto è un uomo soggetto *ipso facto* all'errore, allora lo tratteneva dal compiere quella determinata azione. Ma come? Non risulterà forse "incitante" il dèmone, se, certo, fa udire a Socrate una voce *che non* [5] *mi permetteva di andarmene prima di essermi purificato, come se mi fossi macchiato di una colpa nei confronti della divinità* [242c2-3]? "Rimanere per purificarsi",

---

τρίτος ὁ θεωρητικός. οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδάδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι, τυγχάνουσι δὲ λόγου διὰ τὸ πολλοὺς τῶν ἐν ταῖς ἐξουσίαις ὁμοιοπαθεῖν Σαρδαναπάλλω.

<sup>545</sup> Cfr. Olymp., *In Alc.* I 2-3 W.: πρῶτον μὲν ὅτι ἀεὶ αὐτὸν ἀπέτρεπεν, καὶ σύμβολον ἦν προτροπῆς τὸ ποτὲ μὴ ἀποτρέπειν. Proclo considerava questa caratteristica come un tratto peculiare ed esclusivo del dèmone di Socrate, differente, sotto questo aspetto, dai nostri dèmoni protettori: cfr. Procl., *In Alc.* I 81, 1-2 W.

<sup>546</sup> Cfr. Procl., *In Alc.* I 82, 1-4 W.: οἷον εἴ τις ἡνίοχος ἀγαθὸς ἵππον εὖ πεφυκότα πρὸς δρόμον ἐπέχει μόνον ὃ τι δέοι τῆς ὀρμῆς, κινοῖ δὲ μηκέτι, παρ' ἑαυτοῦ πρὸς τὴν κίνησιν ἐγειρόμενον καὶ μὴ <κέντρων ἡνιοχικῶν> ἀλλὰ χαλινῶν δεόμενον; Olymp., *In Alc.* I 21, 3-5 W.: εὐεργετικός γὰρ ὢν ὁ Σωκράτης καὶ ἀεὶ σπουδάζων πάντας ὠφελεῖν δίκην ὀξέως ἵππου πρὸς δρόμον ἐπειγομένου χαλινῶν καὶ οὐ μάλιστα ἐδέετο. Come dimostra Proclo, l'immagine è tratta da Plat., *Phaedr.* 254a3-7; cfr. MANOLEA 2014, p. 76. Secondo Syr., *In Metaph.* 42, 1-4 K., chi esercita una cura (προμήθεια) provvidenziale (προνοεῖν) rispetto alle realtà ultime corre il rischio di cadere vittima di un incantesimo funesto (θέλγεσθαι).

<sup>547</sup> Ἀλλὰ διὰ τί οὐχὶ καὶ προέτρεπε τὸ δαιμόνιον; Ἴνα μὴ ὡς ἄλογον καὶ ἑτεροκίνητον ἦ ὁ Σωκράτης, μηδὲν ἀφ' ἑαυτοῦ ποιῶν, μηδὲ ὡς ψυχὴ λογικὴ αὐτοκίνητος. Come sempre, la fisica non è mai solo fisica; qui, è anche etica. Detto altrimenti, la semovenza non è soltanto un dato fisico, non indica soltanto il movimento fisico autonomo, bensì è un dato etico, è la scelta libera e autonoma dell'anima. Questo passo è importante perché rientra nella discussione sul libero arbitrio: il dèmone non ci impone la sua scelta né ci spinge a fare una determinata cosa, la scelta è a noi. Sul legame tra προαίρεσις e αὐτοκίνησις è fondamentale Herm., *In Phaedr.* 114, 24-26: Φαίνεται δὲ πολλὰ προαιρουμένη ἡ ψυχὴ καὶ κατὰ τὴν οἰκείαν προαίρεσιν πράττουσα· τοῦτο δὲ οὐκ ἂν εἶχεν, εἰ μὴ ἦν αὐτοκίνητος. Cfr., inoltre, Procl., *In Alc.* I 241, 14-15 W.: οἱ θεοὶ καὶ καθαίρουσιν ἡμᾶς καὶ εὐεργετοῦσι δι' ἑαυτῶν, καὶ ὅλως οὕτω κινοῦσιν ὡς αὐτοκινήτους. Il Diadoco pone in parallelo tale caratteristica della divinità con il metodo di confutazione proprio di Socrate, grazie a cui il confutato, nella misura in cui è esso in prima persona a dare risposta alle domande di Socrate, è allo stesso tempo il confutatore di se stesso.

infatti, sembra proprio [l'ingiunzione] di un [dèmone] che *spinge* a fare qualcosa. Allora, bisogna dire che il segno familiare, come Socrate stesso ha significato, era di tipo “preventivo”: se, infatti, questo segno è un tipo particolare di voce, come Socrate stesso ha detto non solo qui ma anche altrove<sup>548</sup>, essa [è], tuttavia, [di tipo] “familiare”, vale a dire, preventiva. Se, poi, tu dicessi [10] che questa voce gli impediva di andare via mostrandogli l'errore e [che] ciò non toglie che Socrate abbia compreso da sé che era necessario compiere un'espiazione, allora avremmo un'altra spiegazione possibile (“espiazione” è l'adempimento della mancata pietà dovuta agli dèi). Ora, dal momento che ha detto anche *mi è sembrato di udire una voce* [242c1-2], è evidente che di una voce demonica si doveva trattare (se non fosse stato così, infatti, anche [15] Fedro l'avrebbe udita): bisogna indagare in che modo tali voci possano essere udite e se tutti i dèmoni ne possiedano una. Dunque, Plotino nel primo libro delle *Questioni sull'anima*<sup>549</sup> afferma che non c'è nulla di *irragionevole* nel fatto che i dèmoni che vivono *nell'aria* emettano una voce<sup>550</sup>: la voce, in effetti, non è altro che un particolare tipo di colpo d'aria<sup>551</sup>. Ora, considerato che gli uomini divini assegnano voce e [20] percezione anche agli dèi celesti<sup>552</sup>:

*il Sole, che ogni cosa vede*<sup>553</sup>

e

<sup>548</sup> Cfr. Plat., *Ap.* 31d2-6; 40 a 2-c2; *Theag.* 128d-129b. Proclo dichiara precisamente che Socrate fa menzione della voce demonica nel *Fedro* e nel *Teage* e cita di seguito Plat., *Theag.* 128d e, appunto, *Phaedr.* 242b-c: cfr. Procl., *In Alc.* 1 79, 15 – 80, 1 W. Plat., *Phaedr.* 242c1-2 è, inoltre, con ogni probabilità, la fonte di Giamblico allorché il filosofo siro, in *Myst.* 3, 2, p. 103, 25 – 5 S.-S.-L., fa menzione di una certa voce udita all'improvviso (τις φωνή σύντομος) in momenti di dormiveglia, latrice di messaggi e visioni divini: «En revanche, les rêves que l'on appelle « envoyés par les dieux » ne se produisent pas de la façon que tu dis, mais ou bien, lorsque le sommeil cesse et que l'on commence tout juste de se réveiller, une voix se fait entendre qui donne de brèves instructions au sujet ce que l'on doit faire, ou bien ces voix se font entendre lorsque l'on est tout à fait éveillé». Sul dèmone di Socrate cfr. BUSSANICH 2006, pp. 206-209.

<sup>549</sup> Περὶ ἀποριῶν. Accogliamo l'integrazione di Bernard Περὶ <ψυχῆς> ἀποριῶν, come fanno, del resto, B. e S. Pur non accogliendola nel testo, L. e M. scrivono in apparato critico: «περὶ <ψυχῆς> Bernard, fort. recte».

<sup>550</sup> Cfr. Plot., *Enn.* 4, 3 [27], 18, 22-24 H.-S.: Περὶ δὲ δαιμόνων καὶ ψυχῶν ἐν ἀέρι φωνῆ χρῆσθαι οὐκ ἄποπον· ζῶα γὰρ τοιάδε.

<sup>551</sup> ἢ τοιάδε γὰρ πληγὴ τοῦ ἀέρος ἐστὶ φωνή. Cfr. D. L. 7, 55, 2-3, che riporta l'opinione dello stoico Diogene di Babilonia: ἔστι δὲ φωνὴ ἀήρ πεπληγμένος.

<sup>552</sup> Ἐπειδὴ δὲ καὶ τοῖς οὐρανίοις θεοῖς φωνὴν περιτιθέασιν οἱ θεοὶ ἄνδρες καὶ αἰσθήσεις. Gli uomini divini sono, in questo caso, Omero e la Pizia, come si deduce dalle seguenti due citazioni.

<sup>553</sup> *Od.* 11, 109 e 12, 323 recita, più precisamente, Ἥλιου, anziché, come vuole Ermia, Ἡέλιος.

*ai sensi mi venne odor*<sup>554</sup>

e, anzi, assegnano una voce all'universo intero, bisogna cercare una spiegazione comune [25] che possa rispondere in tutti i casi alla domanda "in che modo le stirpi superiori hanno una voce e, in generale, in che modo hanno percezione". Allora, bisogna rispondere in modo chiaro e conciso nella maniera seguente<sup>555</sup>. Nel nostro caso, quando apprendiamo per mezzo della percezione, accadono due cose: da un lato, [si verifica] un'affezione nel campo d'azione di un nostro organo sensoriale – la pupilla, ad esempio, o un qualsiasi altro organo percettivo –, dall'altro, [si ha] una conoscenza dell'affezione medesima. Di questi, sottraiamo l'affezione alle stirpi superiori<sup>556</sup>, [73] lasciamo, invece, la [relativa] conoscenza [di essa]. Del resto, è da dire che il corpo del Sole non ha percezione attraverso un'affezione (si discute, infatti, della percezione, e la percezione è inerente il corpo), e, nondimeno, è capace di conoscere nella sua interezza – è tutto vista ed è tutto udito<sup>557</sup> –, come dimostra il fatto che, a seguito della nostra separazione da questo corpo che vediamo, anche il [nostro] [5] veicolo, luminoso e puro, è capace di percepire nella sua interezza – sempre vede, sempre ascolta<sup>558</sup>.

---

<sup>554</sup> Hdt. 1, 47 (trad. D'ACCINNI 1994), il quale riporta le parole della Pizia.

<sup>555</sup> [...] ζητητέον κοινόν τινα λόγον ὃς ἐφαρμόσει πᾶσι πῶς φωνοῦσι καὶ ὅλως πῶς αἰσθάνονται τὰ κρείττονα γένη. Ῥητέον οὖν σαφῶς καὶ συντόμως οὕτως. B. e S. traducono: «one must seek some common rationale that will apply to everything that vocalizes in any way and, more generally, [ask] how the higher genera [*sc.* daemons, angels, encosmic gods, etc.] sense [things]. Putting it plainly and succinctly, the answer is this». Abbiamo preferito adottare una traduzione diversa e stressare le interrogative indirette, ponendole tra apici, dacché forte è l'impressione che la domanda πῶς φωνοῦσι καὶ πῶς αἰσθάνονται τὰ κρείττονα γένη fosse una questione propriamente scolastica, con la quale un maestro avrebbe potuto aprire una sua lezione. Siamo di fronte, cioè, a un caso di inglobamento all'interno del commentario continuo di una diversa, e specifica, pratica esegetica, quella denominata ζητήματα καὶ λύσεις / *quaestiones et solutiones* (*In Phaedr.*: ζητητέον [...] πῶς [...]). Ῥητέον οὖν κτλ.). Pratica assai diffusa nella prima Età Imperiale, consistente nell'estrapolare da un testo una problematica particolare e a essa sola rivolgere le proprie cure esegetiche, tale forma di commentario non scompare in Età Tardoantica, se si pensa alle Ἀπορίαι καὶ Λύσεις di Damascio e alle Λύσεις di Prisciano: cfr. ROMANO 1994, pp. 601-602; FERRARI 2010, p. 69.

<sup>556</sup> τῶν κρειπτόνων γενῶν. Con κρείττονα γένη si indica, a partire da Giamblico, quel gruppo costituito dalle anime angeliche, demoniche ed eroiche, tutte superiori alle anime umane e, insieme, inferiori a quelle propriamente divine.

<sup>557</sup> Similmente, gli dèi, pur non avendo orecchie sensibili, ascoltano le preghiere degli uomini: cfr. Iambl., *Myst.* 1, 15, p. 47, 22-4 S.-S.-L.

<sup>558</sup> Καὶ ῤητέον ὅτι διὰ μὲν πάθους οὐκ αἰσθάνεται τὸ σῶμα τοῦ ἡλίου (περὶ γὰρ αἰσθήσεως ὁ λόγος, ἡ δὲ αἴσθησις περὶ σῶμα), ἀλλὰ ὅλον δι' ὅλου ἐστὶ γνωστικὸν καὶ ὅλον ὄψις ἐστὶν καὶ ὅλον ἀκοή, ὅποτε καὶ ἡμῶν μετὰ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ σώματος τούτου τὸ ὄχημα λαμπρὸν ὄν καὶ καθαρὸν ὅλον δι' ὅλου ἐστὶν αἰσθητικὸν καὶ κατὰ πᾶν ὄρα καὶ κατὰ πᾶν ἀκούει. Il passo è analizzato da AUJOULAT 1991, pp. 306-311, il quale parla di una «sublimation de la connaissance sensorielle», e da FINAMORE 2019, pp. 115-117, il quale preferisce la formula «holistic method of perception». Vale la pena sottolineare l'impiego delle formule γνωστικὸν ἐστὶ καὶ αἰσθητικὸν ἐστὶ, in luogo di γνώσκει καὶ αἰσθάνεται; il neutro, infatti, pare comunicare l'idea della necessità, vale a dire, l'idea che questa è *per essenza* la modalità di conoscenza, mentre l'impiego del verbo lascerebbe una sfumatura di arbitrarietà, vale a dire, l'impressione che tra le diverse modalità di conoscenza e di percezione se ne scegliesse una, quella διὰ πάθους,

In generale, dunque, bisogna dire che le facoltà conoscitive, ivi comprese quelle di percezione (anche le percezioni sensoriali, infatti, rappresentano una sorta di conoscenza<sup>559</sup>), gli uomini divini del passato le attribuiscono agli dèi celesti, mentre i pareri sono divergenti a proposito della facoltà appetitiva<sup>560</sup>: [10] Plotino la ammette, Giamblico, invece, la rifiuta<sup>561</sup>. Circa, invece, la questione della voce, bisogna dire che essi emettono tale voce non per mezzo di uno scoppio [dell'aria] né producendo un rumore, né per mezzo della trachea né di organi varî, né necessitano di un mezzo di trasmissione né del colpo nell'aria, ma, proprio come attribuiamo loro una diversa forma percettiva, capace di una conoscenza che non implica, però, [15] affezioni, così attribuiamo loro anche una diversa forma di voce che a loro si confà: in un modo, infatti, [la voce] è da loro emessa, in un altro ciò che la riceve l'accoglie<sup>562</sup>. Proprio come, infatti, benché il Sole in sé non sia

---

assiologicamente inferiore e scelta a motivo dell'inferiorità di chi l'ha giustappunto scelta. Al contrario, il Sole e il veicolo luminoso, per la loro grandezza – agostinianamente intesa –, non possono che conoscere e percepire ὅλον δι' ὅλον: in questo senso, è davvero indicativo il fatto che, secondo Ermia, il corpo del Sole οὐκ αἰσθάνεται, bensì ἐστὶ γνωστικόν. La sensazione del veicolo luminoso, di cui qui Ermia, è definita da Procl., *In Tim.* 3, 287, 5-11 D. ἀπαθὴς αἴσθησις καὶ κοινὴ, altra dalla κοινὴ καὶ παθητικὴ del veicolo pneumatico o vita irrazionale, a sua volta distinta dalla διηρημένη καὶ ἐμπαθὴς del corpo: veicolo luminoso, veicolo pneumatico e corpo terroso sono i tre corpi dell'anima, a ciascuno dei quali si confà una differente capacità percettiva.

<sup>559</sup> γνώσεις γὰρ τινές εἰσι καὶ αἰ αἰσθήσεις. Cfr. Iambl., *Protr.* 44, 18-19 P.: ἡ δ' αἴσθησις γνώσις τις.

<sup>560</sup> περὶ δὲ τῆς ὀρεκτικῆς διστάσι. Διστάσι per il trādito ἐφιστάσι è congettura di LUCARINI 2012, p. 243, che pur la propone «assai dubitativamente».

<sup>561</sup> καὶ Πλωτῖνος μὲν καὶ ταύτην δίδωσιν, Ἰάμβλιχος δὲ ἀπογινώσκει. Couvreur, con incertezza, rimandava a Plot., *Enn.* 4, 4 [28], 8 H.-S. Rimane, invece, oscuro il riferimento a Giamblico: nulla di simile è preservato nei frammenti del *Commento al Fedro* raccolti da Dillon.

<sup>562</sup> Περὶ δὲ φωνῆς ῥητέον ὅτι αὐτοὶ μὲν οὐ ταύτην τὴν διὰ πληγῆς καὶ ψόφων ἀφιᾶσι φωνὴν, οὐδὲ δι' ἀρτηριῶν καὶ ὀργάνων τοιούτων, οὐδὲ δέονται τοῦ μεταξὺ καὶ τῆς ἐν τῷ ἀέρι πληγῆς, ἀλλ' ὥσπερ ἕτερον εἶδος αἰσθήσεως αὐτοῖς ἀπέδομεν γνωστικόν καὶ οὐ παθητικόν, οὕτω καὶ φωνὴν ἕτερον τρόπον καὶ σύστοιχον αὐτοῖς ἄλλως γὰρ παρ' αὐτῶν ἐνδίδοται, καὶ ἄλλως τὸ μεταλαμβάνον δέχεται. Su questo punto pare registrarsi una leggera differenza fra Ermia, Proclo e Olimpiodoro. Ermia, infatti, attribuisce agli dèi e ai dèmoni una voce, di tipo particolare e di diversa natura rispetto a quella degli uomini, certo, ma pur sempre una voce: φωνὴ ἕτερον τρόπον καὶ σύστοιχος αὐτοῖς, oppure, come dirà più avanti, ἐτέρον εἶδος φωνῆς ο, ancora, κίνησις τις καὶ ἐναρμόνιος ἦχος σημαντικός. Olimpiodoro, invece, afferma che non vi è affatto emissione di voce: piuttosto, che si tratti di una voce è la congettura (φωνὴν ἐνόμιζεν εἶναι) di colui al quale si manifesta un'illuminazione divina (ἐλλαμψις), la quale, più precisamente, si verifica nel campo d'azione di un organo percettivo (ἐγίνετο περὶ τὰ ἀκουστικὰ ὄργανα). Ciò che Olimpiodoro vuole dire è che (i) accade qualcosa, (ii) non sappiamo cosa, (iii) pensiamo che si sia trattato di una voce: cfr. Olymp., *In Alc.* 1 21, 9-14 W. Proclo, dalla sua, sostiene che non si tratta di una voce proveniente dall'esterno (ἔξωθεν ἢ φωνή) e recepita in modo passivo (παθητικῶς), quanto, piuttosto, di un'ispirazione proveniente dall'interno (ἔνδοθεν ἢ ἐπίπνοια) che, percorrendo l'anima tutta, corre fino a raggiungere gli organi di senso per estrinsecarsi sotto forma di voce (φωνὴν τελευτῶσα ἐγίνετο), percepita per un'interna consapevolezza piuttosto che per mezzo della percezione sensibile (συναίσθησις μᾶλλον ἢ αἰσθήσει γνωριζομένη): cfr. Procl., *In Alc.* 1 80, 14-18 W. In Iambl., *Myst.* 1, 15, p. 46, 3 – p. 47, 4 S.-S.-L., del resto, si legge la speculare dottrina per cui gli dèi non hanno, certo, bisogno di orecchie per udire le preghiere degli uomini, così come provocatoriamente aveva sostenuto Porfirio: una simile tesi non tiene conto, infatti, della *supériorité des causes premières* (ἡ τῶν πρώτων αἰτίων περιουσία).

Riguardo, invece, al principio ἄλλως γὰρ παρ' αὐτῶν ἐνδίδοται, καὶ ἄλλως τὸ μεταλαμβάνον δέχεται, anche Procl., *In Alc.* 1 80, 11-14 W. afferma: τοῦ αὐτοῦ ὄντος ἐνεργήματος ἄλλως μὲν ὁ λόγος ἀπολαύει τῆς δόσεως, ἄλλως δὲ ἡ φαντασία, ἄλλως δὲ ἡ αἴσθησις, καὶ ἕκαστον τῶν ἐν ἡμῖν ἰδίως πάσχει καὶ κινεῖται παρὰ τοῦ δαίμονος. Su questa dottrina neoplatonica, ancorata nel Caldaismo, cfr. GILLON 2014, pp. 157-159.



caustico, bensì vi sia in esso un calore vitale e vivificante<sup>563</sup> e non irritante, [e, tuttavia,] l'aria ne riceve passivamente la luce e in modo caustico; così, dunque, essendoci una certa forma di armonia e una diversa [20] forma di voce in essi, noi riusciamo a sentire [solo] provando un'affezione<sup>564</sup>. Pertanto, le apparizioni demoniche e divine, non le sentiamo, certo, con queste orecchie sensibili, né le vediamo con questi occhi e queste pupille sensibili<sup>565</sup>, bensì, dal momento che esistono dei sensi più nobili, più paradigmatici e più puri di tutti questi sensi di cui è dotato il veicolo pneumatico<sup>566</sup>, è allora evidente che è per il tramite di essi [25] che l'anima sente e vede le apparizioni divine<sup>567</sup>. È per questa ragione che soltanto l'anima ha percezione nonostante la presenza di molti:

*a lui solo mostrandosi; degli altri, nessuno vedeva*<sup>568</sup>.

Vi è, infatti, comunanza tra il veicolo demonico e quello dell'anima: il veicolo demonico, appunto, non certo servendosi di una lingua né di organi fonetici, bensì [30] per il solo volere dell'anima del dèmone, produce un certo movimento e suono [74] armonico significante<sup>569</sup> che l'anima dell'uomo è in grado di percepire grazie alla facoltà percettiva del veicolo luminoso<sup>570</sup>.

---

<sup>563</sup> ζωτικής και ζωοποιού θερμής. Cfr. Iambl., *Myst.* 1, 18, p. 56, 10-11 S.-S.-L.: τὴν ἡλίου ζωοποιὸν θερμότητα.

<sup>564</sup> Alle spalle di questa esegesi riposa Iambl., *Myst.* 1, 9.

<sup>565</sup> τοῖς αἰσθητοῖς ὀφθαλμοῖς. Cfr. Syr., *In Metaph.* 24, 37 – 25, 4 K. per la distinzione tra un αἰσθητὸς ὀφθαλμὸς e un ἄλλο ὄμμα, ammessa, a parere del Platonico, anche da Aristotele.

<sup>566</sup> Nella sua discesa verso il sensibile, l'anima, già in possesso dell'immortale veicolo luminoso, si ricopre degli elementi (acqua, terra, aria), come fossero delle vesti, dei chitoni: il veicolo pneumatico, così formato, consente all'anima di entrare in contatto col corpo terroso che l'aspetta sulla Terra. La dottrina è chiaramente espressa da Procl., *In Tim.* 3, 297, 16 – 298, 2 D.

<sup>567</sup> τὰ θεῖα φαντάσματα. Quello delle apparizioni divine è un altro tema comune ai Platonici e ai Cristiani, al punto che Olimpiodoro farà riferimento al costume comune (κοινὴ συνήθεια) per cui i sacerdoti desumono da una particolare fragranza la presenza di un angelo e, più in generale, all'abitudine di chiamare "angelo" il dèmone personale: cfr. Olymp., *In Alc. I* 21, 11-18 W. Quanto alla percezione sensibile, Proclo afferma che Socrate non accoglie le illuminazioni demoniche soltanto nella διάνοια e nelle δοξαστικαὶ δυνάμεις, ma anche nel veicolo pneumatico (πνεῦμα): cfr. Procl., *In Alc. I* 80, 7-11 W.

<sup>568</sup> *Il.* 1, 198. A questo stesso episodio dell'*Iliade* – durante l'assemblea achea, Atena si manifesta al solo Achille – fa allusione Proclo, il quale spiega che i miti non raffigurano mai le apparizioni divine attraverso l'assunzione di una forma, contrariamente al caso delle apparizioni angeliche: καὶ διὰ ταῦτα, ὅταν μὲν θείας ἐπιφανείας ἀναγράφωσιν, ἀμορφώτους αὐτὰς καὶ ἀσηματίστους πειρῶνται φυλάττειν· οἷον καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς τῷ Ἀχιλλεῖ φαινομένης καὶ μόνῳ καταφανοῦς γινομένης, παντὸς τοῦ στρατοπέδου παρόντος (*In Rep.* 1, 114, 2-6 K.). La scena omerica doveva rappresentare un *topos* della letteratura platonica se compare già nel II secolo d. C. in Apul., *De deo Socr.* 21, 12.

<sup>569</sup> κίνησιν τινα καὶ ἐναρμόνιον ἦχον [...] σημαντικόν. AUJOUAT 1991, p. 308 traduce efficacemente l'aggettivo σημαντικόν con la formula «chargé de signification».

<sup>570</sup> ὅπερ δαιμόνιον ὄχημα, οὐχὶ γλώττη χρώμενον καὶ φωνητικοῖς ὀργάνοις, ἀλλ' αὐτῷ τῷ βούλεσθαι τὴν τοῦ δαίμονος ψυχὴν, κίνησιν τινα καὶ ἐναρμόνιον ἦχον ἀφίησι [τὸ ὄχημα] σημαντικόν, οὗ αἰσθάνεται ἡ ἀνθρώπου ψυχὴ τῇ αἰσθήσει τῇ ἐν τῷ αὐγοειδεῖ ὀχήματι. La *necessità* di un corpo per l'anima è canonizzata dalla

Dunque, esiste un certo dèmone particolare che per sua stessa essenza conduce l'anima, come abbiamo detto: nondimeno, accade spesso che l'anima, nel corso della medesima esistenza, si leghi ora a un dèmone ora a un altro a seconda della sua particolare condotta di [5] vita, non a quel dèmone che per sua essenza è trascendente (quello, infatti, l'è sempre accanto), bensì ad altri dèmoni più parziali e custodi delle differenti azioni dell'anima<sup>571</sup>. Per conseguenza, quand'anche l'anima scelga precisamente quella sorte che le spetta in accordo al dio che le si confà e, quindi, si leghi al dèmone sottoposto a tale divinità, essa, nondimeno, cadrà sotto l'influenza di varí dèmoni più particolari. Se, infatti, conduce una vita assai peccaminosa, cade sotto [10] il controllo del dèmone più sottoposto alle passioni, errando in occupazioni malvagie, mentre, se ha ripreso il controllo di sé e ha condotto una vita più pura, si pone sotto il controllo di un dèmone di genere più buono<sup>572</sup>: e in questo modo essa cambia i suoi dèmoni patroni, senza, però, andare oltre i limiti della sorte che le spetta<sup>573</sup> – proprio come nella *Repubblica*, ad esempio, [si dice che] ciascuno, per mezzo delle sue azioni liberamente portate a effetto, ha la possibilità di collocare se stesso o nella classe dei lavoratori o nella

---

proposizione 196 degli *Elementi di teologia* di Proclo: Πᾶσα ψυχὴ μεθεκτὴ σώματι χρῆται πρώτῳ αἰδίῳ καὶ ἀγένητον ἔχοντι τὴν ὑπόστασιν καὶ ἄφθαρτον. Il veicolo luminoso dell'anima è precisamente quel tipo di corpo la cui ὑπόστασις è ἀγένητος e ἄφθαρτος; si tratta di una necessità per l'anima dacché essa per essenza (196, 3-4: αὐτῷ τῷ εἶναι) non può che animare un qualche corpo (196, 4: ψυχοῖ τι τῶν σωμάτων). Su Procl., *ET*. 196 D. cfr. DODDS 2004, pp. 313-321. Cfr. Procl., *In Tim.* 2, 85, 3 ss. D. Cfr. ADDEY 2014b, p. 63: «Proclus explains that Socrates hears the voice of his daimon because it illuminates his soul-vehicle and therefore passes through his cognitive faculties: through his reason, imagination, and perception. The idea of the “vehicle of the soul” finds its first developed expression in the work of Porphyry and Iamblichus, although it was further developed by Proclus and other later Neoplatonists. It was considered to have a central role as a bridge between the soul and body, and consequently had a mediating and median nature, since it was considered to be less material than physical body but more material than the soul». Sulla facoltà percettiva del veicolo luminoso, ricettacolo delle apparizioni e delle illuminazioni divine, cfr. FESTUGIÈRE 1971; TROUILLARD 1972, pp. 187-188.

<sup>571</sup> πολλάκις δὲ ἡ ψυχὴ ἐν τῷ αὐτῷ βίῳ κατὰ τὰς διαφοροὺς ἑαυτῆς ζωᾶς ἄλλω καὶ ἄλλω συντάττεται δαίμονι, οὐ τῷ κατ'οὐσίαν ἐξηρημένῳ (ἐκεῖνος γὰρ αὐτῇ αἰεὶ πάρεστιν), ἀλλὰ ἄλλοις μερικωτέροις καὶ ἐφόροις τῶν διαφορῶν αὐτῆς πράξεων. La teoria qui delineata è la stessa alla base dell'interpretazione ermiana dell'unione di Odisseo con diverse divinità nel corso delle sue peripezie: cfr. Herm., *In Phaedr.* 58, 22-26.

<sup>572</sup> Ἀμαρτωλότερον μὲν γὰρ ζωῶσα ὑπὸ τὸν ἐμπαθέστερον πίπτει δαίμονα ἐν κακοῖς καλινδουμένη, ἀνανήψασα δὲ καὶ καθαρώτερον ζήσασα ὑπὸ ἀγαθοειδέστερον ἑαυτὴν τάττει δαίμονα. È l'anima che sceglie di porsi (ἑαυτὴν τάττειν), motivo per cui non abbiamo inteso il precedente συντάττεται nel senso di “is assigned”, come vogliono B. e S. *ad loc.*

<sup>573</sup> Cfr. Procl., *In Alc.* 1 76, 6-16 W., il quale espone una tesi leggermente differente da quella di Ermia: «Secondly, the changes of life will introduce many kinds of variation in the (guardian) spirits, since the money-loving way of life often changes to the ambitious, this to the life of correct opinion, and this to the life of scientific knowledge; hence (guardian) spirits will also vary, since the operative portion of the soul varies. Whether therefore this itself is (guardian) spirit or what precedes it in rank, the (guardian) spirits will change along with the change in man's way of life and within one lifetime the same man will have many (guardian) spirits, which is absolutely impossible; for a soul never changes the guardianship of the spirit during one lifetime, but he who acts as helmsman to us is the same from birth until the journey before the judges, as Socrates observes in the *Phaedo*». Sulla posizione di Plotino, che intende la scelta prenatale dell'anima come una scelta di διάθεσιν καθόλου καὶ πανταχοῦ non implicante alcuna deresponsabilizzazione sulla Terra, cfr. *supra* n. 535.

classe dei guardiani: [15] è questo il senso della frase *non voi un dèmone sorteggerà, ma voi stessi sceglierete un dèmone*<sup>574</sup>.

ξέ' *Come se mi fossi macchiato di una colpa nei confronti della divinità* 242c

Poiché, infatti, egli ha parlato contro Eros – anche se non si tratta del vero “amore”, bensì di una passione incontenente – [e] poiché, pure, in qualche modo, esso è chiamato «Amore» dai [20] più, e [poiché] è necessario venerare i nomi degli dèi quale che sia la circostanza d'impiego, in quanto ne sono simboli, statue e immagini che l'anima ha consacrato loro<sup>575</sup>, ecco perché egli dice di essersi macchiato di una colpa nei confronti della divinità: «*la mia paura, Protarco, riguardo ai nomi degli dèi non è*», dice, «*umana, ma al di là della più grande [25] paura*», come dice nel *Filebo*<sup>576</sup>.

[Quello dei Teti era il censo più basso presso gli Ateniesi, la cui costituzione era divisa in quattro gruppi di cittadinanza: Pentacosimedimni, Cavalieri, [75] Zeugiti e Teti. I primi, che prendono il nome dal fatto di produrre cinquecento misure asciutte e bagnate, rimettevano al tesoro un talento; quelli, invece, che pagano la tassa dei Cavalieri – pare che siano stati chiamati così per il fatto di poter mantenere

---

<sup>574</sup> Cfr. Plat., *Rep.* 617e1. Che le anime, pur avendo scelto il proprio dèmone, possano, poi, condurre diverse forme di vita è dottrina schiettamente giamblichea: cfr. Iambli., *Myst.* 2, 2, p. 68, 10 – p. 69, 11 S.-S.-L.

<sup>575</sup> δεῖ δὲ σέβειν τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα, ὅπου δὲν ὄσι κείμενα, ὡς σύμβολα αὐτῶν καὶ ἀγάλματα καὶ εἰκόνας ἴοντα ἑαυτοῖς ἂν ἀνιέρωσεν ἡ ψυχὴ. Il testo è alquanto arduo e di difficile traduzione. Anche noi, come B. e S., abbiamo accolto l'emendazione di Bernard *ad loc.*: ὄντα ἂ αὐτοῖς. Sul rapporto ὀνόματα/ἀγάλματα cfr. VAN DEN BERG 2008, p. 112: «It has been noted that the explicit comparison of divine names to divine statues only appears in the works of Athenian Neoplatonists from Hierocles onwards, but not before. This is, I assume, because they, in their defense of the Platonic semantic theory, picked up on an already existent tradition among Platonists of interpreting sacred divine names and statues and turned it into an argument for the Platonic position that names are natural and like images of their objects. Divine names belong to the category of names of eternal things, and what goes for divine names, goes, therefore, for names of eternal things in general». Si tratta di un problema discusso quantomeno già nel III secolo d. C., giacché Porfirio fu autore sia di un Περὶ θεῶν ὀνομάτων sia di un Περὶ ἀγαλμάτων: cfr. VAN DEN BERG 2008, pp. 74-75.

<sup>576</sup> Cfr. Plat., *Phil.* 12c1-3 (trad. CAMBIANO 1981). Questa esegesi di Ermia trova un'eco perfetta nell'ultimo paragrafo del libro I della *Teologia platonica* di Proclo, icasticamente intitolato da SAFFREY – WESTERINK 1968 *Les noms divins*, il quale cita e similmente commenta il medesimo luogo del *Filebo* richiamato da Ermia. Cfr. Procl., *TP.* 1, 29, p. 69, 21 – p. 70, 8 S.-W.: «Puisqu'elle [*scil.* l'umana conoscenza scientifica dei nomi] produit les noms de cette manière-là [*scil.* creando immagini delle realtà intelleggibili], notre connaissance scientifique les présente à cet ultime niveau comme des images des êtres divins [τῶν θεῶν εἰκόνας]; en effet, elle produit chaque nom comme une statue des dieux [καθάπερ ἄγαλμα τῶν θεῶν], et de même que la théurgie, par de certains signes symboliques [διὰ δὴ τινῶν συμβόλων], invoque la bonté généreuse des dieux en vue de l'illumination de statues [ἀγαλμάτων] confectionnées artificiellement, de même aussi la connaissance intellectuelle relative aux êtres divins, par des compositions et des divisions de sons articulés, révèle l'être caché des dieux. C'est donc à juste titre que Socrate dans le *Philèbe* dit qu'il va jusqu'à éprouver pour les noms dieux une crainte qui passe toute limite, en raison de son respect à leur égard. Car, il faut révéler même les échos les plus dégradés qui nous parviennent des dieux et, par cette vénération, s'établir au niveau de leurs modèles du tout premier degré». Com'è evidente, benché il richiamo alla statua, all'immagine e al simbolo (ἄγαλμα, εἰκόν, σύμβολον) sia comune a Ermia e a Proclo, nell'Alessandrino manca, ancora una volta, il riferimento alla teurgia.

[a loro spese] dei cavalli – producevano trecento misure e pagavano mezzo talento. Quelli che pagano la tassa [5] degli Zeugiti facevano parte del gruppo di coloro che producevano duecento misure e pagavano dieci mine; i membri, infine, della classe dei Teti non ricoprivano alcuna carica pubblica e non pagavano alcuna tassa]<sup>577</sup>.

ξς' *Veramente, io sono un indovino* {, *però non molto bravo; ma come quelli che sono poco bravi nel leggere, valgo quanto basta per me stesso; perciò comprendo bene quale sia la colpa. In verità, o amico, ha una capacità divinatoria anche l'anima* [242c3-7]}242c

Socrate dice sempre di non conoscere nulla, dacché confronta la conoscenza umana a quella divina: così anche adesso in riferimento all'arte mantica egli dice di essere un [10] *indovino, però non molto bravo*, in quanto si paragona ad Apollo e agli dèi<sup>578</sup>. In effetti, la mantica divina si estende a ogni tempo, ogni spazio, ogni azione – a prescindere dalla sua portata –, mentre quella umana e, in alcuni casi, quella demonica sono capaci di conoscere gli avvenimenti compresi in un arco di tempo e in una estensione spaziale limitati, non quelli che si trovano più al di là, e [15] sono capaci di dare profezie circa avvenimenti minori e terreni, non circa eventi dalla portata superiore<sup>579</sup>. Il significato di *come quelli che sono poco bravi nel leggere* è il seguente. Ci sono alcune persone che scrivono così lentamente e così male che sono capaci di prendere note per sé, ma nessuno se ne servirebbe quali segretari: e se [20] scrivessero cose comprensibili per chiarezza solo a se stessi, [ciò] non è in contraddizione con il timore reverenziale di Socrate. Socrate, dunque, rispetto alla mantica divina e demonica, paragona la sua abilità mantica all'abilità [scrittoria] di questi uomini. A ragione, poi, e in verità egli ha detto che *ha una capacità divinatoria anche l'anima*: in effetti, essa possiede una qualche capacità divinatoria, seppur piccola, dal potere limitato e debole<sup>580</sup>. In effetti, dal momento che è [25]

---

<sup>577</sup> Glossa a Herm., *In Phaedr.* 74, 14 indebitamente penetrata nel testo del *Commento*, questa nota è tratta dall'*Onomastico* del grammatico e retore Giulio Polluce (II secolo d. C.) e riposa, in ultima analisi, su Aristot., *Ath.* 7: cfr. Poll., *On.* 8, 129, 6 – 131, 1. Nondimeno, simili chiarificazioni non erano estranee ai commenti neoplatonici: cfr. Olymp., *In Alc.* 1 89, 25 – 90, 3 W., in cui si ricorda la differenza tra παῖς, παῖδιον e ἔφεβος.

<sup>578</sup> Sul rapporto tra Socrate e il divino cfr. BUSSANICH 2006.

<sup>579</sup> La dottrina della differenza tra divinazione umana e divinazione divina si trova estesamente in Iambl., *Myst.* 3, 25, p. 161, 8 – 27, 166, 33 S.-S.-L.; cfr. ADDEY 2014, pp. 240-243. Sul rapporto tra filosofia e divinatoria in Platone cfr. BODÉÛS 1990. Sullo stretto rapporto tra mantica divina e teurgia, taciuto da Ermia, cfr. ADDEY 2014, pp. 264-266.

<sup>580</sup> La μαντική τῆς ψυχῆς era riconosciuta già da Pitagora, il quale aveva anche previsto una serie di accorgimenti per preservarla: cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 24, 106, 14-15 K. Alla mantica è dedicato il libro III del *De mysteriis giamblicheo*.

una natura razionale, essa è capace di formulare ipotesi corrette circa gli eventi futuri, sia grazie al suo movimento autonomo<sup>581</sup>, sia grazie al volo degli uccelli o grazie ad altri simboli pregni di significato. È per questa ragione che egli, a proposito dell'anima, ha giustamente aggiunto il τῖ, in quanto [la capacità divinatoria dell'anima umana] è messa in rapporto alla mantica divina<sup>582</sup>. Dire *mi sentivo preoccupato, secondo quanto dice Ibico* [242c7-8] significa: «non voglio mancare di rispetto agli dèi e commettere peccato al loro cospetto per ottenere [76] onore e fama presso gli uomini». *Mi sentivo preoccupato*, quindi, equivale a “facevo attenzione”.

ξζ' *Terribile, Fedro* {, veramente terribile è il discorso che tu hai portato, così pure quello che mi hai costretto a fare! [242d4-5]}242d

[Socrate] critica tre aspetti del discorso di Lisia, e tutti e tre a ragione: egli [*scil.* Lisia] [5] era amante di un amore infimo, amava questo [tipo di amore] e [in esso] perseverava. Quello [*scil.* il discorso] di Socrate <...> in confronto all'amore perfetto e in quanto dio, considerato che il discorso di Socrate verteva sull'amore mediano, osservabile nelle scienze, nelle virtù e nella vita temperante dell'anima, non in quella entusiastica<sup>583</sup>. Questo spiega anche perché egli abbia detto due volte *terribile, Fedro, veramente terribile*: [10] infatti, “terribile” davvero è il discorso di Lisia, in quanto si tratta di un amore vergognoso ed empio, ma “terribile” è anche

<sup>581</sup> ἄτε γὰρ λογικὴ οὐσα φύσις στοχάζεται πολλάκις ἐπιβόλως περὶ τῶν μελλόντων καὶ αὐτὴν ἀφ' ἑαυτῆς κινουμένη. Fin qui, non si sta parlando affatto di una capacità divinatoria misticamente intesa, bensì della facoltà razionale di fare congetture corrette: cfr. Plat., *Phil.* 55e6-7 (ἡ στοχαστικὴ τέχνη, “capacità di fare ipotesi”). Si tratta di quella capacità che Achille, nel libro I dell'*Iliade* (343), afferma non possedere Agamennone: οὐδέ τι οἶδε νοῆσαι ἅμα πρόσω καὶ ὀπίσω («e non è in grado di vedere insieme il prima e il dopo»). L'esempio ci pare calzante nella misura in cui Ermia richiama la λογικὴ φύσις dell'anima, mentre Achille una capacità del dominio noetico, razionale *lato sensu* (νοῆσαι). Sull'uso neoplatonico di Omero per una *theory of knowledge* cfr. MANOLEA 2009, p. 180.

Il legame tra filosofia e divinazione non va affatto sottovalutato. Secondo l'ipotesi di WATTS 2004, p. 173, sarebbe stata esattamente la divinazione il vero bersaglio dell'editto giustiniano del 529 d. C., col quale, secondo il resoconto di Malalas (VI d. C.), furono censurate la filosofia, l'astronomia e il lancio dei dadi: cfr. WATTS 2006, pp. 131-133. Sullo stretto rapporto tra divinazione, teurgia e filosofia pagana nel IV secolo d. C. cfr. ATHANASSIADI 1993b; GOULET 2014, pp. 351-363.

<sup>582</sup> L'arte divinatoria – come l'arte medica – è assiologicamente distinta a seconda del livello ontologico delle realtà che la praticano in Procl., *In Tim.* 1, 158, 2-30 D. In particolare, Proclo parla della mantica degli dèi intellettivi, degli dèi ipercosmici, degli dèi encosmici, dei dèmoni, degli uomini: quest'ultima viene definita *plutôt d'ordre technique et conjectural* (16-17: τεχνικὴν τινα μᾶλλον οὐσαν καὶ εἰκαστικὴν). Se Ermia, poi, attribuisce all'anima una facoltà divinatoria *qua* λογικὴ φύσις, anche Proclo ritiene che la mantica discenda da *l'entendement humain* (16: ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης διανοίας). Sulla divinazione in Plotino, Porfirio e Giamblico, ove già è ben evidente una differenza tra divinazione umana e divinazione ispirata, cfr. ADDEY 2006, pp. 206-211.

<sup>583</sup> Benché qualcosa sia caduto in questo punto del testo, l'affermazione di Ermia rimane perspicua: il primo discorso di Socrate, per quanto superiore a quello di Lisia, resta, nondimeno, a sua volta inferiore alla palinodia, dove, anziché l'amore temperante, viene celebrato l'amore divino ed entusiastico.

il discorso di Socrate, in confronto all'amore ispirato e anagogico. In effetti, le realtà inferiori e sottoposte sono *sciocche* se paragonate a quelle perfette e superiori, nonché terribili e, [solo] *in un certo senso, empie*, non *empie tout court* [242d7]. Dice *empie* [15] perché [il discorso], in qualche modo, criticava comunque [la realtà espressa dal] nome "amore", mentre Socrate, come si è detto, era un uomo assai attento riguardo ai nomi degli dèi. [Dice], poi, *in un certo senso [empie]* e non *empie tout court* dacché non ogni forma di amore era oggetto di critica, bensì una certa forma determinata e particolare, e cioè, l'amore empio e intemperante.

Ora, posto che esistono tre ordini di esseri – vale a dire, quelli a noi superiori, quelli [20] che appartengono, sì, al nostro stesso livello ontologico, ma che, tuttavia, sono circondati da un'aura di venerabilità (mi riferisco, cioè, agli uomini serî), e, infine, gli enti a noi inferiori o che sia – ebbene, ha chiamato «empio» il peccato commesso nei confronti degli esseri a noi superiori, «impudente» quello commesso nei confronti degli uomini serî – dacché essi non fanno passi indietro [*scil.* davanti all'azione impudente] e non ne ricevono onta<sup>584</sup> –, infine, ha definito «sciocchezza» [25] la circostanza di porre grande attenzione alle realtà inferiori e a quegli enti che non sono degni di molta attenzione. *Incantata* sta sia per "ammaliata" nella [sua] natura sia per "sedotta" nella [sua] intera componente irrazionale<sup>585</sup>. Similmente, anche nel *Simposio* egli ha chiamato Eros stesso «filosofo», «straordinario incantatore», «mago» e «sofista»<sup>586</sup>: «filosofo», in quanto è capace [30] di risvegliare alle cose belle la nostra componente razionale; «incantatore», in quanto sa placare la componente irascibile; «mago», poi, perché è in grado di sedurre la componente desiderativa; «sofista», infine, [77] perché sa ingannare e adescare la [nostra] natura<sup>587</sup>. Ora, a Fedro, come abbiamo detto più volte, egli attribuisce la paternità del discorso, sia perché ha pronunciato un discorso contro l'amore, seppure di tipo intemperante, sia perché, primariamente, attività propria di Socrate

<sup>584</sup> Pur ammettendo che la proposizione dovrebbe avere quale soggetto "gli uomini serî", B. e S. preferiscono tradurre: «because they [*sc.* the perpetrators] do not shrink [from it] and feel no shame».

<sup>585</sup> In Plat., *Phaedr.* 242e1 il soggetto del participio καταφάρμακευθέντος («incantata») è la bocca di Socrate, rea di aver pronunciato il primo discorso.

<sup>586</sup> Cfr. Plat., *Symp.* 203d7-8.

<sup>587</sup> Si tratta di un'autentica esegesi κατὰ λήμματα del *Simposio*, dialogo che era studiato dai giovani aspiranti platonici solo *dopo* il *Fedro*, insieme al quale rappresentava il dialogo delle verità teologiche: la testimonianza di Ermia è tanto più preziosa se si tiene a mente che del *Simposio* non ci è pervenuto alcun commento dall'Antichità, ragion per cui possiamo solo congetturare la fonte impiegata dall'Alessandrino per queste esegesi. Secondo DALSGAARD LARSEN 1972, p. 373, a ogni modo, Ermia può essere considerato la fonte da cui trarre indicazioni circa l'opinione di Giamblico su questo dialogo.

era occuparsi dell'amore ispirato e anagogico. Ha, poi, detto [5] *se Eros è, come in realtà è, un dio o qualcosa di divino* [242e2] o perché, se è vero che Eros è un dio, esistono, comunque, anche [altri] amori, sia divini che demonici, oppure perché Eros è un dio in sé e per sé, divino in quanto conduce all'oggetto amato che è a lui stesso superiore: tutte le realtà inferiori, infatti, Egli le innalza a ciò che è bello e amato e al Bene. *Senza esprimere nulla di sano né* [10] *di vero* [242e5-243a1] è, di nuovo, vero per il discorso di Lisia (proprio nulla di sano e di vero, infatti, possedeva) e, del resto, per il discorso di Socrate, dacché rispetto alle attività prime e vere e anagogiche di Eros nulla di sano e di vero possedeva nemmeno il discorso di Socrate. Se anche, certo, il discorso di Socrate pure aveva un contenuto di verità, ebbene, ciò era in rapporto all'amore temperante e alla [15] bellezza psichica delle scienze e delle virtù, dal momento che le attuali parole di Socrate non sono per nulla paragonabili a Eros divino e al suo furore bacchico e alle sue attività ispirate, le quali cose sono, invece, manifeste nelle parole che compongono la palinodia.

ξῆν' *Dunque, caro amico, {bisogna proprio} che io {mi purifichi. Per quelli che commettono colpe nei confronti dei miti c'è un antico rito espiatorio, che Omero non conosceva, ma Stesicoro sì* [243a2-5]}243a

[20] Posto che esistono questi tre [aspetti] – essenza, potenza, attività –, gli dèi, permanendo nelle loro attività prime e da esse non partendosi, portano a effetto le loro attività seconde e terze<sup>588</sup>. Ora, se qualcuno, nel portare a effetto un'attività seconda o terza a partire da se stesso, trascura o persino dimentica l'attività prima, allora commette un peccato, esattamente nella misura in cui rivolge la sua attenzione a realtà inferiori, avendo abbandonato [25] le attività prime e supreme. Se, poi, non soltanto perde tempo a occuparsi delle realtà seconde allontanatosi dalle prime, ma si comporta anche malamente nell'occuparsi di esse, allora il peccato commesso è davvero grande. Per esempio, immaginiamo tre uomini. Uno

---

<sup>588</sup> Τριῶν ὄντων τούτων, οὐσίας, δυνάμεως, ἐνεργείας, οἱ μὲν θεοὶ μένοντες ἐν ταῖς πρωτίσταις ἑαυτῶν ἐνεργείαις καὶ οὐκ ἐξιστάμενοι αὐτῶν, παράγουσι δευτέρας καὶ τρίτας ἑαυτῶν ἐνεργείας. Saremmo tentati di rendere con "categorie ontologiche" il greco τούτων, pur consapevoli della arbitrarietà della resa. Si tratta, a ogni modo, di una arbitrarietà pressoché necessaria, richiesta dal passaggio da una lingua sintetica, qual era il greco, a una analitica, qual è l'italiano: sulla difficoltà di questo passaggio, alla quale non erano soggetti, ad esempio, i Romani, si è espresso REALE 2009, pp. VI-VII. D'altronde, potrebbe celarsi in questo uso del pronome determinativo qualcosa di più profondo. In effetti, Ermia ne fa uso anche nel libro II, allorché vuole presentare di seguito l'Uno (principio primo), Fanete (limite degli dèi intellegibili e principio trascendente di quelli intellettivi), Zeus (re degli dèi ipercosmici e limite di quelli intellettivi *stricto sensu*) e Helios (re del sensibile): cfr. Herm., *In Phaedr.* 159, 4-8.

è dedito alla speculazione teorica, un altro ha, sì, il potenziale per essere anche lui un teoretico, ma si tiene lontano dalla speculazione e si dedica all'attività politica; infine, un altro ancora non si comporta decentemente [30] nemmeno nella vita pubblica, bensì in modo distorto e malvagio. Tanto il secondo che il terzo, dunque, commettono peccato, in quanto hanno trascurato l'attività prima [78] e più bella, e, tuttavia, il terzo commette un peccato più grave del secondo. In effetti, per il secondo uomo sarebbe assai facile ritornare al livello del primo, difficile, invece, per il terzo<sup>589</sup>. Dunque, seguendo questa analogia, il discorso di Socrate è come il secondo uomo, quello di Lisia come il terzo: infatti, nel caso di Socrate, [5] l'ascesa ai principî proprî, vale a dire, alla contemplazione, è assai facile e agevole (innanzitutto perché nemmeno nel portare a effetto l'attività seconda egli rinunciava alla prima; e, in secondo luogo, perché, quand'anche se ne sia allontanato, non è poi andato molto lontano nel discendere all'attività seconda: ciò di cui aveva bisogno era semplicemente tornare indietro), invece, nel caso di Lisia, considerato che egli si comporta in maniera malvagia e vile, l'ascesa ai principî non è [10] agevole, ma, anzi, molto difficile. È, allora, evidente che *mi purifichi* indica che Socrate mette da parte le attività seconde e inferiori per far ritorno alle attività a lui proprie, vale a dire, quelle prime e intellettive. È per questa ragione, inoltre, che egli ha usato la parola «ἀρχαῖον» [antico (*scil.* rito espiatorio)]: da sempre, infatti, le anime che si sono allontanate dal proprio ἀρχή [principio] fanno nuovamente ritorno a esso.

[15] Il peccato commesso *nei confronti dei miti* sta nell'aver peccato nei confronti della teologia (in effetti, la mitologia è una forma di teologia). Dunque, il peccato *nei confronti dei miti* consiste nel non atteggiarsi nei confronti di essi in maniera savia, il che vuole dire non essere capaci di afferrare saviamente il pensiero di chi ha plasmato il mito, e seguire, al contrario, il suo significato apparente; della qual cosa [20] anche Socrate adesso è stato vittima precisamente nel vituperare Eros – è vero che si trattava di quello intemperante, ma, nondimeno, pure aveva il nome di “Eros”. È questo, quindi, il peccato nei confronti della mitologia. Pertanto,

---

<sup>589</sup> Τῷ μὲν γὰρ δευτέρῳ ῥάσθη ἦν <ή> ἐπὶ τὸν πρῶτον ἀναδρομῆ, τῷ δὲ τρίτῳ χαλεπή. B. e S. *ad loc.* emendano in maniera non necessaria, a nostro avviso, ἐπὶ τὸν πρῶτον in τὴν πρώτην: «it is hard to see what the masculine form *ton prōton* can refer to other than the first of the hypothetical men whereas what is required is a reference to the primary activity, as is shown when the analogy is applied to the cases of Socrates and Lysias in lines 5 and 10 (For similar uses of *protos* cf. lines 3 ff.; 23 ff., etc.)». Tuttavia, rimandando al primo uomo (ἐπὶ τὸν πρῶτον), in quanto esso porta a effetto l'attività prima (ἡ πρώτη ἐνέργεια), si rimanda evidentemente all'attività prima stessa; dunque, non c'è ragione di emendare.



purificazione di questo peccato sarà far emergere le vere e ispirate nozioni riguardanti Eros, che la palinodia contiene: ed ecco perché egli è ritornato nuovamente all'antico canto, [25] il primo di tutti.

Riguardo a contaminazioni e purificazioni va detto quanto segue: l'oggetto della contaminazione è lo stesso della relativa purificazione<sup>590</sup>. Il concetto di contaminazione implica l'aggiunta di un elemento allotrio, mentre il concetto di purificazione l'eliminazione di tale elemento allotrio. La contaminazione può avvenire a partire dalla parte somma della nostra anima, fin giù, a quelle legate alle realtà [30] più estreme: e la purificazione si adatta a ciascuna forma di contaminazione. Ad esempio, calpestare il fango, poniamo, e della melma è un caso di contaminazione del corpo e, se nessun altro elemento è coinvolto, la contaminazione si estenderà al solo corpo: in tal caso, è facile da curare, dacché un bagno lo purifica immediatamente<sup>591</sup>. Esiste anche una contaminazione del veicolo pneumatico: essa è causata da certi vapori, come quelli che provengono da alcuni luoghi impuri [35] o quelli che derivano da alcune azioni deplorevoli, ed è un tipo di [79] contaminazione che soltanto la telestica conosce e, quindi, è capace di prescrivere una purificazione adeguata a ciascun caso<sup>592</sup>. Esiste, ancora, una contaminazione dell'anima irrazionale – vale a dire desiderî irrazionali e ardori<sup>593</sup> – le cui purificazioni, a loro volta, avvengono sia grazie alla filosofia morale sia

---

<sup>590</sup> Τὰ δὲ περὶ μολυσμῶν καὶ καθαρμῶν ὧδε λεκτέον· περὶ δ' ὁ μολυσμὸς, περὶ τοῦτο καὶ ὁ καθαρμὸς. Si tratta di un tema che affonda le sue radici nella civiltà greca arcaica: cfr. PARKER 1983. Dopo quella περὶ δαιμόνων, stiamo per leggere la seconda digressione ermiana del libro I del *Commento*, stavolta περὶ μολυσμῶν καὶ καθαρμῶν.

<sup>591</sup> Οἷον ἔστι καὶ σώματος μολυσμὸς τὸ πηλὸν εἰ τύχοι καὶ βόρβορον πατήσαι, καὶ εἰ μὴ τι ἄλλο προσῆ, ἄχρι τοῦ σώματος ἔσται ὁ μολυσμὸς· διὸ καὶ εὐίατός ἐστι· λουτρὸν γὰρ εὐθὺς αὐτὸν καθαίρει. Sulla funzione purificatoria dei bagni cfr. Plat., *Crat.* 405a6-b4. Non ci sentiamo di escludere, comunque, una possibile eco di Plot., *Enn.* 1, 6 [1], 5, 43-53 H.-S.: «è come se uno, per il fatto di essere sprofondato nel fango o nella melma [εἰς πηλὸν ἢ βόρβορον], non potesse più fare sfoggio della propria bellezza, ma solo questo esibisse, ossia la sua impronta impressa nel fango e nella melma. Certo, la bruttezza gli è venuta da fuori, da qualcosa di estraneo [ἀλλοτρίου], ma se vuole ridiventare bello, deve faticare non poco per lavarsi e ripulirsi [ἀπονιψαμένῳ καὶ καθηραμένῳ] al fine di tornare a essere quello che era. Allora non sbaglieremo a sostenere che un'Anima brutta è tale per la mescolanza e la fusione col corpo, e anche per l'attrazione che prova nei suoi confronti e nei riguardi della materia. Ora, in riferimento all'Anima, la bruttezza consiste nell'essere impura e contaminata [μὴ καθαρᾶ μηδὲ εἰλικρινεῖ], quasi fosse oro sporco di terra: è pur vero, però, che se si toglie la terra, rimane l'oro, che è bello quando è raffinato dalle altre scorie e ridotto a se stesso». Sulla funzione catartica del bagno cfr. Eunap., *VS.* 10, 2, 1, 1 – 3, 1 G., dove Prohaeresius parla ai suoi discepoli riguardo a Eunapio stesso: «[...] Si vraiment vous voulez marquer votre reconnaissance envers moi “purifiez-le” au bain public [τῷ δημοσίῳ λουτρῷ τοῦτον καθήρατε] en lui épargnant toute moquerie et toute plaisanterie, comme si vous preniez en mains un de mes enfants» (trad. GOULET 2014b).

<sup>592</sup> Di vapori (ἀτμοί) funesti per uomini impuri, non, certo, per uomini dabbene e, ancor meno, per gli dèi, fa menzione Iambl., *Myst.* 4, 4, p. 203, 6 – p. 205, 19 S.-S.-L.

<sup>593</sup> Per ἄλογος ψυχή, insomma, bisogna intendere τὸ ἐπιθυμητικόν e τὸ θυμοειδές platonici.

grazie al soccorso degli dèi<sup>594</sup>. Contaminazione dell'anima [5] razionale, invece, si ha quando [l'anima], muovendo da false credenze, inferisce autonomamente false conclusioni<sup>595</sup> e partorisce sciocchezze e falsità<sup>596</sup>: la relativa purificazione è data dalla confutazione<sup>597</sup> e la filosofia è in grado di liberare da queste cose<sup>598</sup>, soprattutto nel caso in cui [interviene] il soccorso degli dèi a portare l'anima a perfezione e a condurla alla verità<sup>599</sup>. Per ciascun tipo di siffatte contaminazioni, potresti individuare tre tipi di uomo e di differenze fondamentali. [10] V'è, infatti, chi, dopo essersi macchiato e dopo essere stato accecato, non comprende – fra questi, su tutti, Omero (inevitabilmente, infatti, segue alla contaminazione il danno, dacché un certo dèmone, peculiare [a quella contaminazione], viene a sapere quando la condotta di vita di un uomo è [diventata] tale<sup>600</sup> e a quello si lega); poi, v'è chi, dopo essersi macchiato e dopo essere stato accecato, comprende [il motivo] solo dopo aver ricevuto il danno – fra questi, Stesicoro – e, così, avendo appreso il [motivo del] danno subito dopo aver[lo] sofferto, guarì; [15] infine, v'è chi, dopo essersi macchiato, corre ai ripari prima di riceverne un danno – fra questi, Socrate (in effetti, il danno non segue [il torto] all'istante, ma intercorre un po' di tempo tra i due eventi). Ora, proprio come i medici affermano che gli opposti sono i rimedi degli opposti, e, tuttavia, non così semplicemente, bensì secondo l'esatta forma dell'opposizione, rispetto alla medesima parte [del corpo] ed entro gli stessi limiti, allo stesso modo anche qui [20] Socrate, dal momento che il suo peccato e la sua contaminazione erano *nei confronti dei miti* (anche le parole, infatti, possono essere causa di contaminazione), ha intenzione di correre ai ripari usando di nuovo lo stesso metodo [che gli ha causato la contaminazione]: vuole, infatti, purificarsi e

<sup>594</sup> Iambl., *Myst.* 1, 11, p. 37, 21 S.-S.-L. allude a una certa ritualità capace di ἀπολύειν τὰ ἡμέτερα πάθη. In ogni caso, la distinzione tra due forme di purificazione, l'una del corpo, l'altra dell'anima, rimonta a Plat., *Soph.* 227c6-8.

<sup>595</sup> παρ'ἑαυτῆ συναγάγη. Per il verbo συνάγειν cfr. Aristot., *Rh.* 1357a7-17 *et al.*

<sup>596</sup> ὕθλους ἀποτίκτη καὶ ψευδοδοξίας. Cfr. Plat., *Theaet.* 150c2: ψεῦδος ἀποτίκτει τοῦ νέου ἢ διάνοια.

<sup>597</sup> Cfr. Plat., *Soph.* 226b1-231e7, su cui cfr. MOVIA 1994, pp. 141-179. Cfr. Procl., *In Alc.* 1 8, 17-18; 170, 18-20 W.: ὁ γὰρ ἔλεγχος συλλογισμὸς ἐστὶν ἀντιφάσεως· τοῦτο δὲ τῶν ψευδῶν ἐστὶ δοξασμάτων ἀποκάθαρσις.

<sup>598</sup> ἡ φιλοσοφία μὲν ἀπελατικὴ αὐτῶν. Cfr. B. e S. nota *ad. loc.*: «Rather surprisingly, Hermias seems to be the only non-Christian author to use *apelatikos* [...]».

<sup>599</sup> Questa breve sezione va confrontata con Procl., *In Alc.* 1 174, 8-14 W. Proclo afferma che la κάθαρσις è τριπτή: una si produce διὰ τελεστικῆς e si ritrova negli insegnamenti socratici del *Fedro*; la seconda si produce διὰ φιλοσοφίας e si ritrova negli insegnamenti socratici del *Fedone*; infine, la terza si produce διὰ τῆς ἐπιστήμης διαλεκτικῆς, la quale induce a contraddizione, disaccordo e liberazione dalla duplice ignoranza. Come si vede, è possibile operare una sovrapposizione dei due resoconti solo in maniera parziale.

<sup>600</sup> *Scil.* viene a sapere quando la condotta di vita di un uomo è diventata tale da corrispondere alla contaminazione di cui egli è il dèmone.

assolvere il suo peccato per mezzo del discorso mitico, vale a dire, la palinodia<sup>601</sup>. Tuttavia, com'è possibile che Socrate si sia macchiato pronunciando quelle parole, dal momento che quelle parole egli le aveva ben soppesate in vista del bene e [25] del vantaggio che il giovane ne avrebbe tratto? Lisia, infatti, si è macchiato e [lo ha fatto] per sua libera scelta, ma Socrate? Perché egli si è dedicato volontariamente ad attività inferiori e, in generale, [alla]<sup>602</sup> purificazione dei mali altrui, [ha dedicato] una certa attenzione a essi e ha parlato contro il nome “amore”, benché si trattasse di quello intemperante: ebbene, per queste [30] ragioni, egli vuole purificarsi quasi che si fosse macchiato. Come, infatti, il giudice giusto nel castigare i colpevoli in accordo alle leggi e in vista del bene ha bisogno egli stesso di purificarsi e, se fosse saggio, non presenzierrebbe, di ritorno da una sentenza di condanna e da un'esecuzione, a una cerimonia sacra prima di essersi purificato, così si comporta anche Socrate.

[80] ξθ' *Infatti, quando {Stesicoro} venne privato della vista {per aver parlato male di Elena, non rimase ignaro della causa come Omero, ma, devoto alle Muse, capì quale era e compose subito questi versi [243a5-7]}243a*<sup>603</sup>

Sull'origine della cecità di Omero circolano diverse storie<sup>604</sup>. Alcuni dicono, infatti, che egli fosse cieco dalla nascita, cioè che fosse nato così. Altri raccontano che, mentre pascolava delle greggi nei pressi della tomba di Achille, [vi] depose diverse pelli e corone [5] in onore dell'eroe, e lo pregò di mostrarglisi. L'eroe, allora, comparve, immerso nel bagliore della sua panoplia, e Omero, non riuscendo a

---

<sup>601</sup> È interessante rilevare come la massima ippocratica τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ἰάματα, che, a parere di Ermia, muove il “medico” Socrate alla composizione della palinodia, sia citata anche da Olimpiodoro, il quale, però, *nega* che Socrate segua questa regola medica, così come nega che segua la regola aristotelica e pitagorica: «For [Socrates] does not heal souls by [applying] the opposites [of their current conditions], as Hippocrates prescribes for bodies when he says ‘opposites are cures for opposites’; nor in the way that Aristotle exhorts us to check spirited emotion with appetite, and appetite with spirited emotion, inasmuch as these are opposites; nor as the Pythagoreans do, through the ‘tasting’ of the passions, i. e. ‘with the tip of the finger’, as they put it [...]. And so Socrates does not heal souls in this way, like those we have just mentioned, but rather by [applying medicines] that are similar [to the soul’s current condition]» (Olymp., *In Alc. 1* 6, 7 – 7, 5 W.). Della dipendenza di Platone da Ippocrate era, del resto, persuaso Galen., *UP*. 3, 16, 7-10: Τί δὴ ποτ’οὖν, καίτοι ζηλωτῆς ὢν Ἰπποκράτους ὁ Πλάτων, εἶπερ τις καὶ ἄλλος, καὶ τὰ μέγιστα τῶν δογμάτων παρ’ἐκείνου λαβὼν, οὕτως ἀργῶς ὑπὲρ ὀνύχων χρείας ἀπεφῆνατο;

<sup>602</sup> B. e S., come già Bernard, non credono che qui ci sia lacuna, contrariamente a Couvreur e L. e M.: abbiamo tradotto il testo come se lacuna non vi fosse, pur ammettendo che una qualche forma di corruzione sia intervenuta.

<sup>603</sup> A Herm., *In Phaedr.* 80, 1 – 83, 31 è interamente dedicato il § 2.3., a cui rimandiamo per una trattazione approfondita del passo.

<sup>604</sup> Si tratta, evidentemente, di storie tutt'altro che fededegne «since they reconstruct an imaginary Homer from incidents in his poems» (BOWRA 1952, p. 421).

sostenere la visione divina e il fulgore delle armi, ne fu accecato<sup>605</sup>. Altri, invece, riportano che egli, per aver detto di Elena che Alessandro la rapì, la condusse a Ilio e la prese come sua sposa, a causa dell'ira dell'eroina – come se avesse da lui ricevuto un'offesa – [10] perse la vista. Ma in che modo Stesicoro, che pure disse le stesse cose contro Elena e perse la vista, la riacquistò nuovamente? Si racconta che i Locresi e i Crotoniati erano in guerra: per antica tradizione, i Locresi erano soliti consacrare agli eroi una parte del loro esercito privo di difesa, in quanto sarebbero stati gli eroi a difenderlo. Ora, Leonimo, stratego dei Crotoniati, attaccò questa parte dell'esercito locrese [15] proprio perché priva di difese e, ferito da un colpo invisibile, fu costretto a ritirarsi, trovandosi in una difficile condizione a causa della ferita. Si recò, allora, presso il santuario di Delfi per trovare una cura e ne ricevette questo oracolo: chi ha inferto la ferita la guarirà anche. Interrogando nuovamente l'oracolo, questa volta sull'identità di chi l'avesse ferito (non era chiaro, infatti), si sentì dire che si trattava di Achille. Raggiunta, allora, l'Isola Bianca (quest'isola era [20] consacrata ad Achille)<sup>606</sup>, supplicò l'eroe e durante la notte gli comparvero in sogno alcuni eroi; ottenne da Achille una cura<sup>607</sup> e ricevette da essi l'ordine di riferire agli uomini queste parole: «nulla di ciò che fate sfugge agli dèi e agli eroi, o uomini!»<sup>608</sup>. Anche Elena gli si presentò e gli disse di riferire a Stesicoro che, per riguadagnare la vista, avrebbe dovuto cantare una palinodia: «anche [25] Omero per questa stessa ragione – per avermi calunniata – ha perduto

<sup>605</sup> Cfr. *Vit. Sex.* in ALLEN 1912. Per un'analisi di questo passo, in relazione a un celebre episodio biblico, cfr. *supra* § 2.1.9.1. Sorprendentemente, la descrizione dell'apparizione di Achille non ci sembra avere nulla in comune con la descrizione delle ἐπιφανείαι eroiche da parte di Giamblico. Il filosofo siro, in *Myst.* 2, 3, p. 70, 20 – 2, 9, p. 89, 23 S.-S.-L. distingue, infatti, le apparizioni degli dèi, degli arcangeli, degli angeli, dei dèmoni, degli eroi, degli arconti e delle anime, dedicando, per di più, una breve sezione (*Myst.* 2, 4, p. 77, 10-18 S.-S.-L.) proprio al tipo di luce da esse prodotta: quella delle apparizioni eroiche sarebbe simile a un «feu mélangé de plusieurs éléments» (πῦρ σύμμικτον ἀπὸ πλειόνων).

<sup>606</sup> Si tratta di un isolotto del Mar Nero, consacrato al culto di Achille a partire dall'epoca romana.

<sup>607</sup> Non è questo l'unico sogno, noto in Età Tardoantica, in cui Achille compare per la salvezza di qualcuno. Lo storico Zosimo (V-VI d. C.) racconta che Nestorio, ierofante e avo di Plutarco di Atene, salvò Atene da un terremoto nel 375 d. C., avvertito in sogno della necessità di onorare Achille: cfr. *Zos.*, *Hist.* 4, 18, 2, 1-9 P. Sul potere salvifico del sogno cfr. *Iambl.*, *Myst.* 3, 2, p. 103, 25 – p. 104, 12 S.-S.-L.: «En revanche, les rêves que l'on appelle « envoyés par les dieux » ne se produisent pas de la façon que tu dis, mais ou bien, lorsque le sommeil cesse et que l'on commence tout juste de se réveiller, une voix se fait entendre qui donne de brèves instructions au sujet ce que l'on doit faire, ou bien ces voix se font entendre lorsque l'on est mi-éveillé mi-endormi, ou lorsque l'on est tout à fait éveillé. Quelquefois, un souffle impalpable et immatériel enveloppe alentour ceux qui sont couchés, de façon à ce qu'on ne puisse pas le voir, mais qu'on en aie une sensation ou une conscience d'une autre sorte : quand il entre, il jette un sifflement, il se répand de tout côtés sans rien toucher et produit des actions miraculeuses pour délivrer l'âme et le corps de leurs passions».

<sup>608</sup> οὐδὲν λανθάνει θεοὺς οὐδὲ ἥρωας ὧν πράττετε, ὧ ἄνθρωποι. L'oracolo sembra richiamare *Il.* 10, 279-280 (...οὐδέ σε λήθω / κινύμενος...), in cui Odisseo si rivolge ad Atena; il verso è ricordato da Procl., *In Alc.* 1 198, 19-20 W., a testimonianza del fatto che Socrate, proprio come un dèmone custode, non perde mai di vista il suo protetto, Alcibiade.

la vista». E fu così che Stesicoro, udito ciò da Leonimo, scrisse la palinodia e riacquistò la vista<sup>609</sup>. Ma che cosa vuole significare Platone con ciò? Non ne concluderemo frettolosamente, infatti, che Omero ha parlato male di Elena: in effetti, chi altro più di lui ha elogiato Elena?

[30] *simile ad Artemide dalla conocchia d'oro*<sup>610</sup>

la dice e [afferma]

[81] *Non è certo motivo di biasimo, se per tale donna a lungo Troiani e Achei dalle solide gambiere sopportano dolori*<sup>611</sup>.

Alla luce di ciò, va, allora, detto che qui Platone non mette in scena individui storicamente determinati né intende queste condizioni in riferimento agli uomini realmente esistiti per mostrare Stesicoro [5] migliore di Omero e Socrate di entrambi: secondo questa chiave di lettura, infatti, pare quasi indicare con queste parole che Omero non comprese [il motivo della punizione] nemmeno dopo aver subito il danno, Stesicoro rimediò al danno subito solo dopo averlo compreso, mentre Socrate corse ai ripari prima ancora di subire alcun danno. In realtà, egli non fa riferimento a uomini determinati, bensì, semplicemente, in questo luogo egli ci presenta tre disposizioni generali. La prima [è quella di colui che] si dispone rispetto alla bellezza sensibile (è questo, infatti, ciò che rappresenta [10] Elena) come se fosse la bellezza autentica e prima; tale disposizione non rifugge questa [bellezza], ma ne rimane accecata e persevera in essa, come l'uomo che si è contaminato e ha subito un danno, ma che, però, non se n'è accorto – di questo, esempio paradigmatico è Omero. La seconda disposizione è quella [di colui] che solo all'inizio ha riposto fiducia nella bellezza sensibile nella convinzione che fosse la bellezza [15] prima e autentica, e che, poi, ha compiuto il processo anamnastico ed

---

<sup>609</sup> Sulle vicende di Leonimo, certamente legate a un *milieu* pitagorico, cfr. BURKERT 1972, pp. 152-154. Secondo Paus., 3, 19, 11, 1 – 20, 1, 1, la ferita fu inferta a Leonimo da Aiace Oileo, accorso in soccorso dei Locresi: Leonimo, sull'Isola Bianca, avrebbe poi ottenuto da Aiace la cura e da Elena, sposa di Achille, il messaggio per Stesicoro. Cfr. Conon., *FGrHist* 26F1§18; Tert., *An.* 46, 9. Sulla Battaglia di Sagra, che oppose Locresi a Crotoniati, cfr. CASTELNUOVO 1995. Il significato profondo di questa digressione ermiana è discusso *supra* § 2.4.

<sup>610</sup> *Od.* 4, 122. Abbiamo omissso l'ausiliare «era» della traduzione di DI BENEDETTO 2010 *ad loc.* per meglio adattare il verso omerico alla costruzione del discorso di Ermia.

<sup>611</sup> *Il.* 3, 156-157.

è risalito da quaggiù alla bellezza intellegibile (ecco il “riacquistare la vista”), secondo il modello dell’uomo che si è contaminato e ha ricevuto un danno, e che, tuttavia, ha compreso ed è guarito – di tale disposizione è stato preso a immagine Stesicoro<sup>612</sup>. Infine, la terza disposizione, completamente immune da danni, grazie a un processo anamnastico compiuto in breve tempo e grazie alla filosofia, a entrambe – sia alla [20] bellezza sensibile sia alla bellezza intellegibile – attribuisce il giusto valore, secondo il modello di chi si è, sì, contaminato, ma che è corso subito ai ripari prima di averne danno – di cui esempio emblematico è Socrate. Socrate non vuol, certo, dimostrarsi superiore a Stesicoro e a Omero, ma si è semplicemente servito delle loro storie per chiarire le suddette disposizioni. Ora, alla luce di questa [25] spiegazione, sia seguendo il significato letterale del testo sia in rispetto alle disposizioni indicate da Platone, Omero è inferiore a tutti, Stesicoro gli è superiore, Socrate è il migliore di tutti. Del resto, secondo una diversa lettura della “cecità”, sarebbe possibile invertire l’ordine di dignità di questi uomini e dire che Omero è superiore a tutti, [30] Stesicoro [gli] è inferiore, Socrate è inferiore a tutti. In effetti, anche di Tamiri si racconta che le Muse, durante un convegno con lui, lo resero cieco, vale a dire che lo privarono, da un lato, della vista sensibile che è in rapporto alle cose esterne e, quindi, della possibilità di celebrare la bellezza sensibile, ma, dall’altro, volsero il suo occhio all’intellegibile, [82] all’essenza invisibile e alla vera bellezza<sup>613</sup>. È, allora, evidente che Omero, “restando” cieco, “rimase” nell’armonia intellegibile e invisibile<sup>614</sup> e dalla bellezza sensibile che si mostra nelle realtà esterne fu volto alla bellezza intellegibile e invisibile, a ciò che può essere colto dal solo intelletto. Quanto a [5] Stesicoro, invece, all’inizio anch’egli poteva contemplare la bellezza intellegibile, ma, poi, dacché discese di nuovo da quelle altezze e cadde da quella vera contemplazione, contempla la bellezza sensibile: secondo questa interpretazione, infatti, è questo il vero significato del ritorno della sua vista da una condizione di cecità. Socrate, invece, sceglie liberamente di lasciarsi ispirare in rapporto alla bellezza sensibile, a essa soltanto di tenersi stretto

<sup>612</sup> ἦς ὁ Στησίχορος εἰκὼν ἐλήφθη. Elegante è l’anafora ἀναμνησθεῖσαν/ἀναπεμφθεῖσαν/ἀναβλέψαι (“ritorno della memoria”/“ritorno all’intellegibile”/“ritorno della vista”).

<sup>613</sup> Καὶ γὰρ καὶ περὶ τοῦ Θαμύριδος λέγουσιν ὅτι συναντήσασαι αὐτῶ αἱ Μοῦσαι τυφλὸν ἔθεσαν, τουτέστι τῆς μὲν αἰσθητῆς καὶ ἔξω τεταμένης ὄψεως αὐτὸν ἔπαυσαν καὶ τοῦ τὸ αἰσθητὸν κάλλος ἀνυμνεῖν, εἰς δὲ τὸ νοητὸν καὶ τὴν ἀφανῆ οὐσίαν καὶ τὸ ὄντως ὄν κάλλος αὐτοῦ τὸ ὄμμα περιήγαγον. Cfr. *Il. 2*, 594-600 e nota *ad loc.* di A. Gostoli in CERRI 2011.

<sup>614</sup> τυφλὸς ἀπομείνας ἐνέμεινε τῇ νοητῇ καὶ ἀφανεῖ ἁρμονίᾳ. Abbiamo posto i due verbi tra apici per rendere evidente il senso del discorso di Ermia.

e di tenersi lontano da tutto il [10] resto: il suo “non essere ancora privato della vista” significherebbe appunto questo, che non è ancora ispirato in rapporto all’amore divino. Osserva, inoltre, che questa interpretazione è in accordo col fatto che Socrate, in ogni luogo, esalta i teologi, i poeti ispirati e Omero, desideroso di seguire il loro insegnamento<sup>615</sup>. Pertanto, secondo questa interpretazione abbiamo indicato Omero come il migliore di tutti; [15] a ogni modo, la prima interpretazione è più adatta e appropriata in questo contesto. Inoltre, sarà utile adesso dare anche l’interpretazione del significato di Elena, Troia e della guerra fra Troiani ed Elleni, per ottenere anche da queste osservazioni qualche delucidazione rispetto alla materia trattata. Dunque, si intenda per “Ilio” il luogo del divenire e della materia, il quale ha preso il nome, appunto, di «Ἴλιον» da ἰλύς [fango] e ὕλη [materia], [20] luogo teatro di guerra e di contesa<sup>616</sup>. I Troiani rappresentano le forme immanenti e tutti i generi di vita che si rivolgono ai corpi, motivo per cui i Troiani sono chiamati anche «aborigeni»: tutti gli stili di vita incentrati sui corpi, infatti, e le anime irrazionali trattano la materia come cosa loro propria. Gli Elleni, invece, rappresentano le anime razionali provenienti dall’Ellade – vale a dire, dall’intelligibile – le quali hanno raggiunto la materia: onde, [25] gli Elleni sono detti anche «stranieri» e dominano i Troiani in quanto appartengono a un livello ontologico superiore<sup>617</sup>. Fra di loro divampa battaglia intorno al fantasma di Elena, come dice il poeta:

---

<sup>615</sup> Καὶ ὁρᾷς ὅτι σύμφωνος μὲν αὐτῇ ἢ ἐξήγησις τῷ πανταχοῦ Σωκράτει ἐξυμνοῦντι τοὺς θεολόγους καὶ τοὺς ἔνθους ποιητὰς καὶ Ὀμηρον, βουλομένῳ δὲ αὐτοῖς ἔπεσθαι. Cfr. Procl., *TP*. 1, 5, p. 13, 18-20 S.-W.: Πανταχοῦ δέ, ὡς εἰπεῖν συλλήβδην, ἐπομένως ταῖς ἀρχαῖς τῶν θεολόγων τοὺς περὶ θεῶν λόγους ἀποδίδωσι [*scil.* Platone]. Va da sé che il πανταχοῦ di Ermia e Proclo non è per nulla giustificato, numerosi essendo i passi platonici in cui, com’è noto, è possibile leggere delle critiche alla poesia ispirata di Omero. Nondimeno, come precisa Proclo nel seguito del passo citato, Platone ha semplicemente recusato τὸ τραγικόν delle finzioni mitologiche, dando loro, piuttosto, una veste scientifica e dialettica: cfr. Procl., *TP*. 1, 5, p. 12, 20-22 S.-W. Notiamo, inoltre, che, benché Ermia impieghi due volte il correlativo καί, non esiste, in realtà, una netta differenza tra θεολόγοι, ἔνθεοι ποιηταὶ e Omero, dacché “teologi” e “poeti ispirati” sono i titoli usualmente impiegati dai Platonici per designare gli stessi (leggendarî) cantori, mentre Omero, insieme a Orfeo, è il loro corifeo.

<sup>616</sup> Ἴλιον μὲν οὖν νοεῖσθω ἡμῖν ὁ γενητὸς καὶ ἔνυλος τόπος παρὰ τὴν ἰλὸν καὶ τὴν ὕλην Ἴλιον ὠνομασμένον, ἐν ᾧ καὶ ὁ πόλεμος καὶ ἡ στάσις. Come osservano B. e S. *ad loc.*, è probabile il riferimento alla dottrina della μάχη περὶ τῶν τόπων di cui si legge in Procl., *In Alc.* 1 222, 8-11 W.; Olymp., *In Meteor.* 146, 27-29 Stüve; Elias, *In Categ.* 179, 1-6 B. (su cui cfr. KALLIGAS 2011, pp. 766-767): più in generale, comunque, il riferimento sarà anche al fatto che il mondo sensibile è teatro sia di guerre esterne che di guerre civili – gli scontri ad Alessandria che hanno condotto alla morte di Ipazia ne sono un esempio – onde, è possibile ravvisare in questo commento, a nostro avviso, sia un riferimento filosofico sia un riferimento storico.

<sup>617</sup> οἱ δὲ Ἑλληνας αἱ λογικαὶ ψυχαὶ ἐκ τῆς Ἑλλάδος, τουτέστιν ἐκ τοῦ νοητοῦ, ἐλθοῦσαι εἰς τὴν ὕλην, διὸ καὶ «ἐπήλυδες» λέγονται οἱ Ἑλληνας, καὶ κρατοῦσι τῶν Τρώων ἅτε τῆς ὑπερτέρας ὄντες τάξεως. Come il precedente ἰθαγενέες in riferimento ai Troiani, anche ἐπήλυδες in riferimento agli Elleni non è attestato nei poemi omerici.

*e intorno al fantasma gli Achei divini e i Troiani  
gli uni agli altri sul petto colpivano le pelli di bue*<sup>618</sup>,

[30] Elena significando la bellezza intellegibile, in quanto seduce in certo modo l'intelletto, essa è colei che trascina a sé l'intelletto<sup>619</sup>. Un'emanazione, dunque, di tale bellezza intellegibile è concessa [83] alla materia per tramite di Afrodite, ed è per questa emanazione della bellezza che combattono gli Elleni, come se si trattasse di un essere umano<sup>620</sup>. Ora, coloro che sono riusciti a sottomettere la materia e che hanno lottato contro di essa<sup>621</sup> fanno ritorno all'intellegibile, la vera patria; altri, invece, rimangono invischiati in essa, com'è, appunto, [il caso del]la vita dei più. Proprio come nella [5] *Repubblica* il profeta preannuncia alle anime in che modo sarebbero state portate in alto e [preannuncia] i periodi di centinaia e centinaia di anni delle anime, così anche nel caso degli Elleni Calcante profetizza [loro] che faranno ritorno dopo dieci anni – il dieci essendo un numero che reca in sé il simbolo di un periodo di tempo perfetto<sup>622</sup>. E proprio come nel corso della vita

---

<sup>618</sup> *Il.* 5, 451-452, dove, però, si parla del fantasma di Enea, non di Elena. Lo stesso luogo iliadico è citato da Proclo, che se ne serve per significare che gli amanti vili, contrariamente a quelli divini in quanto amanti dell'anima, scappano via una volta che il fantasma della bellezza apparente si è dissolto: cfr. Procl., *In Alc.* 1 49, 16 – 50, 1 W. Il verso sarà citato anche da Olimpiodoro per mostrare come Alcibiade, pur avendo avuto nella propria mente la bellezza intellegibile, si affaticava, μη δυνάμενος δὲ ἀληθῶς ἐφικέσθαι, a combattere intorno a ombre, immagini di essa: cfr. Olymp., *In Alc.* 1 32, 13-19 W. Notoriamente, il motivo del fantasma di Elena costituisce il cuore dell'*Elena* di Euripide.

<sup>619</sup> τῆς Ἑλένης τὸ νοητὸν κάλλος δηλοῦσης, ἐλενόη τις οὔσα, ἢ ἐφελκομένη εἰς αὐτὴν τὸν νοῦν. La frase presenta una costruzione non facile: cfr. B. e S. *ad loc.* Sulla «maladie étymologique» degli interpreti antichi cfr. BUFFIERE 1956, pp. 60-65. Sulla celebre etimologia eschilea del nome di Elena, possibile fonte di Ermia, secondo MORESCHINI 2009, p. 535, cfr. Aesch., *Agamm.* 681-698. La nobile interpretazione della figura di Elena potrebbe ben essere figlia della riabilitazione pitagorica dell'eroina, su cui cfr. DETIENNE 1957. Ippolito di Roma (II-III d. C.), inoltre, racconta come l'eretico Simon Mago avesse interpretato allegoricamente il personaggio di Elena, facendone immagine della ἐπίνοια, il pensiero superiore, causa di πόλεμος e στάσις. L'apologeta cristiano, poi, menziona la sorte del malcapitato Stesicoro, il quale dovette ricorrere alla palinodia per ottenere nuovamente la vista: cfr. Hippol., *Haer.* 6, 19, 1, 1 – 3, 3 Marcovich. Come ipotizza anche Detienne, è possibile che l'allegorismo di Simon Mago, cresciuto in ambiente alessandrino e a conoscenza della filosofia a lui coeva, sia stato influenzato dai «commentaires pythagoriciens sur l'Hélène d'Homère»: cfr. DETIENNE 1957, pp. 151-152.

<sup>620</sup> Ἀπόρροια οὖν τούτου τοῦ νοητοῦ κάλλους ἐνδέδοται τῇ ὕλῃ διὰ τῆς Ἀφροδίτης, περὶ ἧς ἀπορροίας κάλλους μάχονται οἱ Ἕλληνας ὡς ἀνθρώπου. Il termine ἀπόρροια ha una lunga storia e ricorre, oltre che in Plotino, in autori cristiani: Atenagora, addirittura, definisce lo Spirito Santo (ἅγιον πνεῦμα) un'emanazione di Dio (ἀπόρροια ... τοῦ θεοῦ): cfr. Athenag., *Pro. Christ.* 10, 4 Schoedel. Il termine è anche in Ps. Long., *De Subl.* 8, 2, 6-14 R., dove indica l'effluvio divino che, proveniente da crepe nella terra, promana e ispira la Pizia perché dia oracoli.

<sup>621</sup> κατακρατήσαντες τῆς ὕλης καὶ κατεξαστάντες αὐτῆς. B. e S. traducono con «prevailing over matter and successfully rising free of it», non senza lanciarsi in una resa piuttosto libera del verbo κατεξάνισταμαι, il quale ha per lo più il significato di «lottare contro, sollevarsi contro». Crediamo, invece, che ci si trovi di fronte semplicemente a un caso di ὕστερον πρότερον, figura retorica che consiste nel porre prima l'azione che, da un punto di vista logico, viene dopo – nel nostro caso, *prima* ci si solleva contro qualcuno e, *solo dopo* eventualmente, si ha la meglio contro quel qualcuno.

<sup>622</sup> Cfr. Plat., *Rep.* 615a3; 621b2; 617d3 *et al.* Il parallelismo col mito di Er non è, in realtà, perfetto. Innanzitutto, è Er stesso, e non il profeta – figura pure presente nel mito di Er –, a parlare alle anime e profetizzare loro il periodo



terrena alcune anime sono condotte in alto per mezzo della filosofia, altre dell'erotica, altre ancora per mezzo del carattere regale [10] e guerriero, così anche fra gli Elleni alcuni hanno successo grazie all'intelligenza, altri in virtù del carattere guerriero o erotico, e il ritorno assume, quindi, carattere differente per ciascuno di loro. Possiamo, dunque, trarre, come ci eravamo proposti, una interpretazione conveniente anche di questi passi, intorno ai quali non è azzardato [sostenere] che Platone indichi, servendosi della palinodia a Elena, in accordo agli argomenti oggetto di discussione che<sup>623</sup> non chi [15] perde il suo tempo intorno alla bellezza sensibile e materiale e composta e fluente all'esterno<sup>624</sup> si dedica alla bellezza che davvero è; è necessario, piuttosto, allontanarsi da queste forme particolari di amore e bellezza, nonostante il fatto che [la vera bellezza] sia spirituale e meno tangibile rispetto a quella sensibile, rivolgersi, al contrario, all'amore ispirato e anagogico e alla bellezza intellegibile e alla verità in sé, [20] *qua* dio, *in ciò che è essere*, come dice nella palinodia<sup>625</sup>. *Ma, devoto alle Muse, capì qual era la causa* sta per: nella misura in cui [Stesicoro] era un "compositore di canti" e un "osservatore dell'armonia dell'universo". Non ha detto, poi, semplicemente *io, dunque, sarò più sapiente dell'uno e dell'altro*, ma ha aggiunto *almeno in questo* [243b3-4]: non era, infatti, proprio della modestia e ironia di Socrate [25] dirsi più sapiente dei poeti, ma ha aggiunto *almeno in questo*, vale a dire, [soltanto nel] comprendere l'errore prima di riceverne un danno. Per "danno" egli intende restare invischiato nella bellezza sensibile e fenomenica, anche se si volge alla bellezza mediana, quella, cioè, che risiede nella temperanza: anche da quest'ultima, infatti, bisogna risalire all'amore più sublime e ispirato e alla [30] bellezza intellegibile alla quale solleva Eros, e che Socrate celebrerà nella palinodia. [Afferma], poi, *con il capo scoperto* [243b6] perché è in procinto di innalzare un inno a Eros anagogico in quanto dio, ed egli ha l'abitudine di conformare la sua postura alla qualità dei discorsi; se, comunque, tu volessi intendere "scoperto" nel senso di "libero"<sup>626</sup>, dacché il suo

---

di cento anni. In secondo luogo, le "centinaia e centinaia di anni" di cui parla Ermia sono, più precisamente, gli anni contemplati dal mito del *Fedro* stesso, non da quello di Er: cfr. Plat., *Phaedr.* 248e5-6.

<sup>623</sup> Ἐχομεν οὖν καὶ τούτων, ὡς ἐν τοῖς προκειμένοις, μετρίαν ἀνάπτυξιν, περὶ ὧν οὐκ ἀπεικὸς <...> ἐνδείκνυσθαι τὸν Πλάτωνα. La costruzione del passo è ardua e gli editori hanno ipotizzato l'esistenza di una lacuna; per una discussione approfondita di questo passaggio cfr. *supra* § 2.3.

<sup>624</sup> ἔξω ῥέον. Si tratta di una marca peculiare della bellezza sensibile, opposta all'autoriflessività di quella intellegibile, la quale, come vuole Plotino, οὐδὲ ποιὸν εἰς τὸ ἔξω, si raccoglie intera εἰς τὸ εἶσω: cfr. Plot., *Enn.* I, 6 [1], 8, 1-6 H.-S.

<sup>625</sup> Cfr. Plat., *Phaedr.* 247e1, dove, però, è detto in riferimento a ἐπιστήμη, non ἀλήθεια.

<sup>626</sup> εὐλυτος. Nel senso di "libero nei movimenti", ci sembra una patente allusione alla αὐτοκινήσια dell'anima.

pensiero si fa libero nei movimenti in quanto la sua attività è rivolta alle realtà superiori – al contrario, esso è parziale, debole e, per così dire, tenuto nascosto<sup>627</sup> [84] quand'è rivolto alle realtà inferiori e vane –, ebbene, questa interpretazione conterrebbe in sé una buona dose di verità.

*o' Veramente, caro Fedro {, tu capisci con quale sfrontatezza sono stati pronunciati i due discorsi, questo mio e quello da te letto dal libro. Se un uomo di carattere nobile e gentile [...] ci avesse udito [...], non pensi forse che egli avrebbe ritenuto di udire persone allevate da qualche parte tra i marinai e che non hanno mai conosciuto un amore libero [...]}? [234c1-d1]}243c*

Abbiamo detto<sup>628</sup> che egli critica tre aspetti dei discorsi: l'empietà [242e2-4], la sciocchezza [242e5-a2], [5] l'impudenza. Dopo aver detto dei primi due difetti, adesso egli parla dell'impudenza del discorso, [affermando] che esso manca di rispetto agli uomini nobili. Per *di carattere nobile* egli intende gli innamorati che provano un amore nobile, temperante e ordinato. Platone, poi, è solito criticare le abitudini dei marinai in quanto si tratta di abitudini vili, disonorevoli e corrotte: è, certo, questo il motivo per cui egli ha escluso dalla sua costituzione ideale la [10] classe dei marinai<sup>629</sup>. Potresti, insomma, inserire i marinai, per analogia, nell'ordine delle forme immanenti e dei tipi di vita inerenti a corpi, in quanto essi passano tutto il loro tempo nell'elemento umido, vale a dire, nel divenire: onde, egli esorta a tenersi lontani da costoro. Ha chiamato, poi, «discorso di acqua dolce» quello che proviene dall'intelletto e dagli dèi e che alla contemplazione di essi è rivolto: «impregnato di salsedine», al contrario, quello che [15] si occupa vanamente delle realtà sensibili e materiali [243d3-7]. Per questo, l'uno nutre e conduce in alto *le ali dell'anima*, come dice nella palinodia, mentre l'altro fa sì che esse vadano in rovina e periscano [246e1-3]. *A pari condizioni*, invece [243d6], sta per “muovendo dalle stesse argomentazioni o da argomentazioni simili”: egli stesso, infatti, ha precedentemente detto che *quanti sono i mali per cui abbiamo biasimato l'uno, altrettanti sono i beni contrari che si trovano nell'altro*, [20] significando che è necessario esaminare le parole in sé e per sé senza alcuna aggiunta. Per esempio, se

---

<sup>627</sup> οἶον ἐγκεκαλυμμένη. Cfr. Plat., *Phaed.* 117c-118a. L'ἐγκεκαλυμμένος λόγος è il “ragionamento avviluppato, sofisma” per gli Stoici: cfr. *SVF* 2, 8. Suggestivo – e, forse, non del tutto azzardato, considerata la passione omerica dei Platonici – è, comunque, immaginare la διάνοια prigioniera di Calipso.

<sup>628</sup> Cfr. Herm., *In Phaedr.* 76, 4.

<sup>629</sup> Cfr. Plat., *Pol.* 302a; *Rep.* 488b; *Leg.* 704a-707d.

tu volessi porre a confronto salute e ricchezza, non dovresti considerare la salute di un uomo ingiusto e intemperante, la ricchezza di uno temperante: non si tratterebbe più, infatti, di un equo confronto tra salute e ricchezza, bensì tra intemperanza e temperanza. «E, allora, adesso, [25] Lisia, se vuoi confrontare “amare” e “non amare”, non dovresti prendere in considerazione l’amore declinato in modo intemperante e il non-amore declinato in modo temperante, bensì dovresti considerare in sé e per sé “amare” e “non amare”: ti apparirà, infatti, l’amare cosa migliore dacché il semplice amare è equivalente ad amare in modo temperante e divino». Questo vuol dire valutare in sé e per sé *a pari condizioni* [30] gli oggetti senza qualsivoglia aggiunta dall’esterno. Fedro dice che convincerà Lisia *a scrivere* anche [85] *l’elogio dell’amante* [243d8-e1] perché egli è sempre in compagnia di Lisia: Socrate, infatti, eleva spiritualmente Fedro, Fedro, a sua volta, Lisia. Non senza una mediazione, infatti, le realtà ultime alle prime si rivolgono, bensì sono necessarie delle realtà intermedie, [e questo] anche se gli enti superiori sono presenti senza alcuna mediazione a tutti i livelli ontologici, limitatamente [5] alla loro potenza<sup>630</sup>. *Finché tu rimarrai quello che sei ora* [243e2] sta per: «finché sarai amante dei discorsi e vorrai seguire me e a me essere legato». *Questo [ragazzo] è qui accanto a te, vicinissimo* [243e7] sta, invece, per: «io sono accanto a te, *quando tu voglia* [243e7-8], dacché, per parte mia, io sono sempre legato a te». Il discorso che è stato già pronunciato, infatti, e quello che sta per esserlo sono entrambi rivolti a Fedro, il che vuol dire che [10] i principî razionali universali sono a portata di mano dell’anima risvegliata, tutte le volte che essa lo voglia<sup>631</sup>. In effetti, Socrate conversa con un solo ragazzo, portando, così facendo, a perfezione tutta la gioventù<sup>632</sup>.

---

<sup>630</sup> οὐκ ἀμέσως γὰρ τὰ τελευταῖα πρὸς τὰ πρῶτα ἐπιστρέφει, ἀλλὰ δεῖται τῶν μέσων, εἰ καὶ τὰ ὑπέρτερα πᾶσιν ἀμέσως πάρεστιν, ὅσον ἐπὶ τῇ ἑαυτῶν δυνάμει. I due principî metafisici qui espressi sono riassunti nelle proposizioni procliane 38 e 142 degli *Elementi di teologia*.

<sup>631</sup> σημαίνει δὲ ὅτι οἱ καθόλου λόγοι ἐν τῇ διεγερμένῃ ψυχῇ αἰεὶ πρόχειροί εἰσιν ὅταν βούληται. Ben attestata anche in Proclo, la metafora del “risveglio” dell’anima risale in ultima analisi a Plat., *Theaet.* 149d-15 a; *Men.* 86a: cfr. HELMIG 2012, p. 276.

<sup>632</sup> Ὁ δὲ Σωκράτης πρὸς ἀπλῶς παῖδα διαλέγεται πᾶσαν διὰ τούτου τὴν νεολαίαν τελειῶν. Circa il durevole effetto benefico dei discorsi di Socrate, ricordiamo come Olimpodoro, per giustificare i fallimenti di Alcibiade nonostante che questi avesse conversato lungamente e più volte con Socrate, affermi che i discorsi di Socrate possono aver avuto effetto su Alcibiade anche in un’altra vita, nel corso della quale l’anima di Alcibiade avrebbe potuto ricordare quei discorsi ed esserne, finalmente, persuasa: cfr. Olymp., *In Alc.* I 27, 10-13 W.

*oa' Pensa, allora, mio bel ragazzo {che quello precedente era il discorso di Fedro, figlio di Pitocle, del demo di Mirrinunte, e che quello che ora mi accingo a pronunciare è di Stesicoro di Imera, figlio di Eufemo. Ed ecco quello che bisogna dire [243e9-244a3]}243e*

Consideriamo le somiglianze e le differenze tra questo discorso e quello precedente. [15] [Affermiamo], dunque, [che] essi sono accomunati dal fatto che vertono sull'amore e sulla contemplazione del bello: di contenuto erotico, infatti, sono ambo i discorsi. Sono diversi, invece, per il fatto che il discorso precedente considerava la bellezza psichica che si ritrova nelle scienze e nelle virtù e [considerava] l'amore temperante che si ritrova nell'anima stessa che contempla se stessa; il discorso che sta per essere pronunciato, invece, indaga la bellezza intellegibile e celebra [20] *il luogo sopraceleste* [247c3] e l'amore divino e anagogico. In breve, il primo discorso si rivolge ai principî razionali mediani dell'anima, mentre il secondo si slancia verso le forme iperpsichiche. Ancora, comune a entrambi è il valore catartico: differiscono, però, in quanto l'uno mira a distogliere [Fedro] da tutto ciò che è fenomenico e dalla bellezza propria delle realtà esterne e ha la funzione di purificare il [suo] amore distorto [25] ([Socrate] voleva, infatti, farlo volgere a sé e condurlo alla bellezza psichica), mentre il presente discorso vuole sottrarre anche la bellezza psichica e tutto ciò che è il risultato di una pluralizzazione, e innalzare, di contro, al livello delle realtà unificate, all'intelletto e all'uno stesso degli dèi. I due discorsi, poi, sono accomunati e, insieme, divergono anche quando si guarda agli interlocutori cui si rivolgono: in effetti, Fedro è l'uditore tanto del primo [30] che del secondo discorso, onde da questo punto di vista i due sono accomunati. Tuttavia, nella misura in cui Fedro non è più la stessa persona di prima, in questo rispetto, i discorsi sono diversi: al momento del primo discorso di Socrate, infatti, Fedro non era stato ancora purificato (era in quella circostanza che [Socrate], in effetti, voleva purificarlo e farlo volgere verso se stesso), mentre qui [86] Fedro è considerato in quanto è oramai purificato e ha contemplato se stesso e la bellezza che si trova nell'anima. Ecco perché, all'inizio, Socrate si rivolge a un generico "ragazzo" e parla come a un [interlocutore] assente: *c'era una volta, dunque, un ragazzo, anzi un giovinetto assai bello* [237b2] e, ancora, *su* [5] *ogni cosa, ragazzo mio, uno solo è il principio* [237b7]. Adesso, invece, egli va alla ricerca del ragazzo in quanto ormai purificato e si rivolge a lui dicendo «bello» in quanto ha

contemplato la bellezza della sua anima: *pensa allora, mio bel ragazzo*. Inoltre, Socrate afferma di non aver pronunciato quel primo discorso, ma che [l’abbia pronunciato] *Fedro, figlio di Pitocle, del demo di Mirrinunte* [10] per bocca di Socrate; quest’altro discorso, invece, lo attribuisce a sé. Potresti, poi, cogliere la differenza [tra i due discorsi] anche dall’interpretazione dei nomi. Il nome “Fedro”, infatti, indica la bellezza fenomenica, gradevole e luminosa<sup>633</sup>; *figlio di Pitocle*, poi, perché Fedro traeva piacere dalla bellezza che penetra in noi per mezzo dell’udito ([Fedro traeva piacere], infatti, dalla combinazione delle parole di [15] Lisia)<sup>634</sup>; *del demo di Mirrinunte* significa “ciò che è terreno e materiale”, perché il mirto è una pianta legata agli dèi ctonî, essendo particolarmente adatto al manifestarsi delle loro facoltà minori<sup>635</sup>. Da tutte queste osservazioni emerge, dunque, con evidenza che il primo discorso non aveva quale oggetto il primo bello, bensì quello mediano e ultimo in tanto che disperso nelle [molteplici] cose belle, mentre quello attuale si rivolge al primo bello, vero, [20] semplice e stabile. «Stesicoro», infatti, indica l’immobilità e stabilità della bellezza intellegibile, intorno alla quale, immota, danzano le altre cose belle; *figlio di Eufemo*, poi, [significa] “degno di reverenza”<sup>636</sup>; *di Imera*, infine, [significa] “degno d’amore”<sup>637</sup>. Tutte queste [qualità], infatti, possiede la bellezza intellegibile alla quale innalza il presente discorso di Socrate.

---

<sup>633</sup> Φαῖδρος da φαιδρός.

<sup>634</sup> Πυθοκλέους da πυθάνομαι e κλέος, nei significati, rispettivamente, di “venire a sapere” – quindi, “ascoltare” – e “fama, notizia” – quindi “parole”. Anche Olimpodoro renderà pregnante la menzione da parte di Socrate dei nomi dei genitori di Alcibiade: cfr. Olymp., *In Alc. I* 57, 11-15 W. et al.

<sup>635</sup> ἢ γὰρ μυρρίνη δένδρον ἐστὶ χθονίων θεῶν ταῖς περιπεζίοις αὐτῶν δυνάμεσιν ὀκειωμένον. Il legame tra il mirto e gli dèi ctonî deve rintracciarsi nella relazione fra Adone, figlio di Mirra, e Persefone, sposa di Ade. Il mirto era una delle piante con le quali, secondo i Pitagorici, era lecito τοὺς θεοὺς τιμᾶν: cfr. Iambl., *Vit. Pit.* 38, 154, 6-7 K. Potrebbe trattarsi di un’allusione a pratiche teurgiche, se pensiamo a Iambl., *Myst.* 5, 9, p. 209, 18-22 S.-S.-L.: «[...] lorsque nous prenons un animal ou une plante de la terre, qui préserve d’une manière intacte et pure la volonté de son créateur, alors grâce à cette [offrande], nous mettons en branle comme il convient la cause démiurgique qui la domine d’une manière immaculée». Cfr., ancora, Iambl., *Myst.* 5, 24, p. 234, 22 – p. 235, 21 S.-S.-L. Cfr. SHEPPARD 1980, pp. 145-146: «The theurgist operates with visible and tangible σύμβολα, stones, animals and plants which do not merely stand for invisible and intangible things but are thought to be inherently connected with them. The fragment of Proclus’ work, *On the Hieratic Art* tells us how certain plants and animals belong in this way to the sun and others to the moon. It is because the σύμβολα are inherently connected with the invisible and intangible realities they symbolize that action upon them can affect the other things in the cosmos of which they are symbols». Cfr. SHEPPARD 1982, p. 220. Sul σύμβολον *qua* “talismano” cfr. STRUCK 2004, p. 204.

<sup>636</sup> Εὐφήμος da εὐφημία.

<sup>637</sup> Ἰμεραῖος da ἴμερος (“desiderio, brama, amore”), anziché da Ἰμέρα, la città siciliana che potrebbe aver dato i natali a Stesicoro.

## INDEX AUCTORUM

- Aeschin, *In Tim.* 136-137 (pp. 40-41).
- Aristot., *APo.* 97b31-32 (p. 55); *EE.* 1225a (p. 37) [?]; *EN.* 1177b2-24 (p. 20); 1125a (p. 20); 1123a34-1125a17 (p. 20); *Gen. anim.* 736b28 (p. 56).
- Arpocr., fr. 9 Dillon (p. 34).
- Epic., fr. 483 Us. (p. 35).
- Eur., *Ecub.* 497-498 (p. 25); *Phoen.* 360 (p. 26); *Med.* 1307 (p. 27) [?]; fr. 929aK (p. 36).
- Fr. trag. adesp. 186 K./S (p. 35).
- Hdt. 1, 47 (p. 72).
- Heracl., fr. 24 W (pp. 35-36).
- Hes., *Op.* 374 (p. 53).
- Hom., *Il.* 8, 64-65 (p. 17); 14, 296 (p. 44); 22, 262-263 (p. 65); 1, 198 (p. 73); 3, 156-157 (p. 81); 5, 451-452 (p. 82); *Od.* 18, 130 (p. 28); 1, 56-57 (p. 53); 11, 109 (p. 72); 4, 122 (p. 80).
- Iambl., *In Phaedr.* fr. 1 Dillon (p. 10).
- Men., *Misum.* fr. 12 S. (p. 36) [?].
- Pind., *Pyth.* 9, 38-40 (p. 23); *Ol.* 2, 54 (p. 32).
- Plat., *Crat.* 390c10-11 (p. 23) [?]; *Phaed.* 98c (pp. 32-33); 60b1-2 (p. 35); 70c5-6 (p. 45); *Phil.* 66a-c (p. 60); 12c1-3 (p. 74); *Pol.* 272d6-e6 (p. 66); *Rep.* 588c7-10 (p. 57); 533c8-e2 (p. 67); 621b8-c1 (p. 68); 617e1 (p. 74); *Symp.* 183e4-5 (p. 4); 211c3 (p. 12); 202d13 (p. 13, p. 42); 201d5 (p. 22); 202d13-e8 (p. 70); 203d7-8 (p. 76); *Theaet.* 150c7-8 (p. 22); 164d8-9 (p. 68); *Tim.* 27c2-3 (p. 52); 41a7-d3 (p. 67).
- Plat. Comic., fr. 168 K-A (pp. 63-64).
- Plot., *Enn.* 4, 3 [27], 18, 22-24 (p. 72).
- Solon., fr. 17 G. P. (p. 41); fr. 24 G. P. (p. 41).

## BIBLIOGRAFIA

### a. EDIZIONI E TRADUZIONI DEI TESTI CITATI

Anonimo, Anon.:

MOTTA 2014: A. Motta, *Prolegomeni alla filosofia di Platone. Saggio introduttivo, traduzione e commento storico-filosofico a cura di Anna Motta*, Roma 2014.

WESTERINK – TROUILLARD – SEGONDS 1990: L. G. Westerink – J. Trouillard – A. Ph. Segonds, *Prolégomènes à la philosophie de Platon. Texte établi par L. G. Westerink et traduit J. Trouillard, avec la collaboration de A. Ph. Segonds*, Paris 1990.

Aristotele, Aristot.:

BERTI 2017: E. Berti, *Aristotele. Metafisica. Traduzione, introduzione e note di Enrico Berti*, Roma – Bari 2017.

BRUNSCHWIG 2002: J. Brunschwig, *Aristote. Topiques. Tome I. Livres I-IV. Texte établi et traduit par Jacques Brunschwig*, Paris 2002.

CAIANI 1996: L. Caiani, *Etiche di Aristotele. Etica Eudemia, Etica Nicomachea, Grande Etica. A cura di Lucia Caiani. Introduzione di Francesco Adorno*, Torino 1996.

COOKE – TREDENNICK 1938: H. P. Cooke – H. Tredennick, *Aristotle. The Categories, On Interpretation with an English Translation by Harold P. Cooke. Prior Analytics with an English Translation by Hugh Tredennick*, Harvard – London 1938.

GRONINGEN – WARTELLE 1968: B. A. van Groningen – A. Wartelle, *Aristote. Économique. Texte établi par B. A. van Groningen et André Wartelle. Traduit et annoté par André Wartelle*, Paris 1968.

MOVIA 2015: G. Movia, *Aristotele. L'anima. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giancarlo Movia*, Milano 2015 (VII ed.).

REALE 2009: G. Reale, *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, Milano 2009 (II ed.)

TREDENNICK – FORSTER 1960: H. Tredennick – E. S. Forster, *Aristotle. Posterior Analytics by Hugh Tredennick, Topica by E. S. Forster*, Harvard – London 1960.

Atanasio, Athanas.:

BARTELINK 2004: G. J. M. Bartelink, *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. Bartelink*, Paris 2004 (II éd.).

Cirillo di Alessandria, Cyril.:

SMITH 2009: R. P. Smith, *A Commentary upon the Gospel According to S. Luke by S. Cyril, Patriarch of Alexandria. First Translated into English from Ancient Syriac Version. Part I*, Piscataway 2009.

Clemente di Alessandria, Clem.:

CAMELOT – MONDÉSERT 2013: P.-T. Camelot – C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate II. Introduction et notes par Pierre-Thomas Camelot. Texte grec et traduction par Claude Mondésert*, Paris 2013.

DESCOURTIEUX 1999: P. Descourtieux, *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate VI. Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Descourtieux*, Paris 1999.

*Corpus Hermeticum, CH.:*

NOCK – FESTUGIÈRE 1945: A. D. Nock – A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum. Tome II : Traités XIII-XVIII. Ascepius. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière*, Paris 1945.

Damascio, Damasc.:

ATHANASSIADI 1999: P. Athanassiadi, *Damascius. The Philosophical History, text with translation and notes by Polymnia Athanassiadi*, Athens 1999.

Diogene Laerzio, D. L.:

SEGONDS 2002: A. P. Segonds, *Diogène Laërce. Vie de Platon. Traduction, introduction et notes de Alain Ph. Segonds*, Paris 2002 (II éd.).



Dionigi di Alicarnasso, Dion. Hal.:

AUJAC 2002: G. Aujac, *Denys d'Halicarnasse. Opuscles rhétoriques. Tome I : Les orateurs antiques. Texte établi et traduit par Germaine Aujac*, Paris 2002 (II éd.).

AUJAC 2002b: G. Aujac, *Denys d'Halicarnasse. Opuscles rhétoriques. Tome II : Démosthène. Texte établi et traduit par Germaine Aujac*, Paris 2002 (II éd.).

AUJAC 2002c: G. Aujac, *Denys d'Halicarnasse. Opuscles rhétoriques. Tome V : L'imitation (fragments, Épitomé), Première lettre à Ammée, Lettre à Pompée Géminos, Dinarque. Texte établi et traduit par Germaine Aujac*, Paris 2002 (II éd.).

Epicuro, Ep.:

ISNARDI PARENTE 2013: M. Isnardi Parente, *Epicuro. Opere. A cura di Margherita Isnardi Parente*, Torino 2013.

Epifanio, Epiph.:

WILLIAMS 2013: F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book II and III. De Fide. Translated by Frank Williams*, Leiden – Boston 2013 (II ed.).

Ermia, Herm.:

AST 1810: F. Ast, *Platonis Phaedrus recensuit Hermiae scholiis e Cod. Monac. XI. suisque commentariis illustravit*, Leipzig 1810.

BALTZLY – SHARE 2018: D. Baltzly – M. Share, *Hermias. On Plato Phaedrus 227A-245E. Translated by Dirk Baltzly and Michael Share*, London 2018.

BERNARD 1997: H. Bernard, *Hermeias von Alexandrien, Kommentar zu Platons Phaidros. Übersetzt und eingeleitet von Hildegund Bernard*, Tübingen 1997.

COUVREUR 1901: P. Couvreur, *Hermiae Alexandrini In Platonis Phaedrum Scholia, ad fidem codicis parisini 1810 denuo collate edidit et apparatu critico ornavit P. Couvreur*, Paris 1901.

LUCARINI – MORESCHINI 2012: C. M. Lucarini – C. Moreschini, *Hermias Alexandrinus. In Platonis Phaedrum Scholia. Ediderunt Carlo M. Lucarini et Claudio Moreschini*, Berlin – Boston 2012.

ZINTZEN 1971: C. Zintzen, *Hermeias von Alexandrien In Platonis 'Phaedrum' Scholia ad fidem codicis Parisini 1810 denuo collati edidit et apparatu critico*

ornavit Paul Couvreur. *Novae huius libri impressionem indicem verborum epilogumque addidit Clemens Zintzen*, Hildesheim – New York 1971.

Ermogene, Hermog.:

PATILON 2009: M. Patillon, *Corpus Rhetoricum, tome II. Hermogène, Les états de cause. Texte établi et traduit par Michel Patillon*, Paris 2009.

Erodoto, Hdt.:

D'ACCINNI 1994: A. I. D'Accinni, *Erodoto: Storie. Volume I. Introduzione di Filippo Cassola, traduzione di Augusta Izzo D'Accinni, premessa al testo e note di Daniela Fausti*, Milano 1994.

Eschine, Aeschin.:

LEONE 1995: P. Leone, *Eschine: a cura di Pietro Leone*, in M. Marzi – P. Leone – E. Malcovati (a cura di), *Oratori attici minori. Volume primo: Iperide, Eschine, Licurgo. A cura di Mario Marzi, Pietro Leone, Enrico Malcovati.*, Torino 1995 (I ed. 1977).

Esiodo, Hes.:

MAGUGLIANI 1979: L. Magugliani, *Esiodo. Le opere e i giorni. Lo scudo di Eracle. Omero ed Esiodo, la loro stirpe, la loro gara di Anonimo. Introduzione di Werner Jaeger, traduzione di Lodovico Magugliani, premessa al testo e note di Salvatore Rizzo*, Milano 1979.

Eunapio, Eunap.:

GOULET 2014b: R. Goulet, *Eunape de Sardes. Vies de philosophes et sophistes. Tome II. Édition critique, traduction française, notes et index. Texte établi, traduit et annoté par Richard Goulet*, Paris 2014.

Euripide, Eurip.:

BATTEZZATO 2017: L. Battezzato, *Euripide. Ecuba*, Milano 2017.

MEDDA 2017: E. Medda, *Euripide. Fenicie*, Milano 2017.

Filone, Phil.:

ARNALDEZ 1972: R. Arnaldez, *Les Œuvres de Philon D'Alexandrie par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert. De posteritate Caini. Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez*, Paris 1972.

DANIEL 1975: S. Daniel, *Les Œuvres de Philon D'Alexandrie par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert. De Spacialibus legibus I et II. Introduction, traduction et notes par Suzanne Daniel*, Paris 1975.

SMALLWOOD 1961: E. M. Smallwood, *Philonis Alexandrini. Legatio ad Gaium. Edited with an Introduction, Translation and Commentary by E. Mary Smallwood*, Leiden 1961.

Fozio, Phot.:

HENRY 1959: R. Henry, *Photius. Bibliothèque. Texte établi et traduit par René Henry*, Paris 1959-1977 (8 vol.).

Giamblico, Iambl.:

CLARKE – DILLON – HERSHBELL 2003: E. C. Clarke, J. M. Dillon, J. P. Hershbell, *Iamblichus: De mysteriis. Translated with an Introduction and Notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell*, Atlanta 2003.

DILLON 1997: J. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis, In Platonis Dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden 1997 (I ed. 1973).

FINAMORE – DILLON 2002: J. F. Finamore – J. M. Dillon, *Iamblichus. De Anima. Text, Translation, and Commentary by John F. Finamore and John M. Dillon*, Leiden – Boston – Köln 2002.

GIANGIULIO 2018: M. Giangiulio, *Giamblico, La vita pitagorica*, Milano 2018.

MARTONE 2014: L. I. Martone, *Giamblico, De Anima: i frammenti, la dottrina. Prefazione di Henri Dominique Saffrey*, Pisa 2014.

ROMANO 2012: F. Romano, *Giamblico. Summa pitagorica: Vita di Pitagora, Esortazione alla filosofia, Scienza matematica comune, Introduzione all'aritmetica di Nicomaco, Teologia dell'aritmetica. Introduzione, traduzione, note e apparati di Francesco Romano*, Milano 2012 (I. ed. 2006).

SAFFREY – SEGONDS – LECERF 2013: H. D. Saffrey – A. P. Segonds – A. Lecerf, *Jamblique. Réponse à Porphyre (De Mysteriis). Texte établi, traduit et annoté par*

*Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds avec la collaboration de Adrien Lecerf*, Paris 2013.

TAORMINA – PICCIONE – CIPOLLA 2010: D. P. Taormina – R. M. Piccione – P. Cipolla, *Giamblico. I frammenti dalle Epistole. Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Daniela Patrizia Taormina e Rosa Maria Piccione. Index verborum a cura di Paolo Cipolla*, Napoli 2010.

Giuliano, Iul.:

ROCHEFORT 2003: G. Rochefort, *L'Empereur Julien. Œuvres complètes. Tome II : 1<sup>re</sup> partie. Discours de Julien Empereur (VI-IX). Texte établi et traduit par Gabriel Rochefort*, Paris 2003 (II ed.).

Luciano, Luc.:

SETTEMBRINI – FUSARO 2007: L. Settembrini – D. Fusaro, *Luciano di Samosata. Tutti gli scritti*, Milano 2007.

Marino, Marin.:

SAFFREY – SEGONDS 2001: H. D. Saffrey – A.-P. Segonds, *Marinus. Proclus ou Sur le bonheur. Texte établi, traduit et annoté par Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds avec la collaboration de Concetta Luna*, Paris 2001.

Medioplatonici:

VIMERCATI 2015: E. Vimercati, *Medioplatonici. Opere, Frammenti, Testimonianze. A cura di Emmanuele Vimercati*, Milano 2015.

Olimpiodoro, Olymp.:

GRIFFIN 2015: M. Griffin, *Olympiodorus. Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9. Translated by Michael Griffin*, London-New Delhi-New York-Sydney 2015.

JACKSON – LYCOS – TARRANT 1998: R. Jackson – K. Lycos – H. Tarrant, *Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias. Translated with Full Notes by Robin Jackson, Kimon Lycos and H. Tarrant*, Leiden – Boston – Köln 1998.

Omero, Hom.:

CERRI 2011: G. Cerri, *Omero. Iliade. Traduzione di Giovanni Cerri. Commento di Antonietta Gostoli*, Milano 2011 (VII ed.).

DI BENEDETTO – FABRINI 2011: V. Di Benedetto – P. Fabrini, *Omero. Odissea. A cura di Vincenzo di Benedetto. Traduzione di Vincenzo di Benedetto e Pierangelo Fabrini*, Milano 2011 (II. ed.).

*Oracoli Caldaici, Orac.:*

DES PLACES 1971: E. des Places, *Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens. Texte établi et traduit par Édouard des Places, S. J.*, Paris 1971.

MAJERCIK 1989: *The Chaldean Oracles. Text, Translation, and Commentary by Ruth Majercik*, Leiden – New York – København – Boston 1989.

Origene, Orig.:

SIMONETTI 1975: M. Simonetti, *I Principi. Contro Celso e altri scritti filosofici. Scelta, introduzione, traduzione e note a cura di Manlio Simonetti*, Firenze 1975.

Pindaro, Pind.:

BONELLI 1991: G. Bonelli, *Pindaro. Canti. Per i vincitori dei giochi olimpici, pitici, nemei, istmici*, Milano 1991.

FERRARI 2016: F. Ferrari, *Pindaro. Pitiche*, Milano 2016.

Platone, Plat.:

ADORNO 1988: F. Adorno, *Dialoghi politici e Lettere di Platone. Volume secondo: Leggi, Epinomide, Minosse, Clitofonte, Menesseno, Lettere. A cura di Francesco Adorno*, Torino 1988 (III ed.).

CAMBIANO 1981: G. Cambiano, *Dialoghi filosofici di Platone. Volume secondo: Cratilo, Simposio, Fedro, Teeteto, Parmenide, Sofista, Filebo. A cura di Giuseppe Cambiano*, Torino 1981 (I. ed.).

CAPRA 2004: A. Capra, *Platone. Protagora*, Firenze 2004.

FERRARI 2011: F. Ferrari, *Platone. Teeteto*, Milano 2011.

GABRIELLI 1981: F. Gabrielli, *Platone. La Repubblica. Vol. I-II*, Milano 1981.

MORESCHINI 1994: C. Moreschini, *Platon. Phèdre. Tome IV – 3<sup>e</sup> partie. Notice de Léon Robin. Texte établi par Claudio Moreschini et traduit par Paul Vicaire. Deuxième tirage*, Paris 1994.

REALE 1998: G. Reale, *Platone. Fedro*, Milano 1998.

REALE 2013: G. Reale, *Platone. Simposio*, Milano 2001 (III ed.).

REALE 2016: G. Reale, *Platone. Timeo*, Milano 2016 (VI ed.).

ROBIN 1970: L. Robin, *Platon. Œuvres complètes. Tome IV – 3<sup>e</sup> Partie : Phèdre*, Paris 1970 (VII éd.).

SASSI 1994: M. M. Sassi, *Platone. Apologia di Socrate. Critone*, Milano 1994.

WATERFIELD 2002: R. Waterfield, *Plato. Phaedrus*, Oxford 2002.

ZANETTO 2015: G. Zanetto, *Platone. Gorgia*, Milano 2015 (VIII ed.).

Plotino, Plot.:

HADOT 1994: P. Hadot, Plotin. *Traité 9, VI, 9. Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot*, Paris 1994.

REALE 2008: G. Reale, *Enneadi*, Milano 2008.

Plutarco, Plut.:

LELLI – PISANI 2017: E. Lelli – G. Pisani, *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, Milano 2017.

Porfirio, Porph.:

BRÉHIER – MORLET 2013: É. Bréhier – S. Morlet, *Porphyre. Vie de Plotin. Texte établi par Émile Bréhier. Traduction par Émile Bréhier révisée par Sébastien Morlet. Introduction, notes et annexes par Sébastien Morlet*, Paris 2013.

CLARK 2000: G. Clark, *Porphyry, On Abstinence from Killing Animals. Translated by Gillan Clark*, London – New Delhi – New York – Sydney 2000.

AA.VV. 2012: *Porphyre. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme. Études d'introduction par M.-H. Congourdeau, L. Brisson, G. Aubry, B. Collette-Dučić, V. Boudon-Millot et T. Dorandi. Texte grec révisé par T. Dorandi. Traduction française par L. Brisson, F. Hudry, B. Collette-Dučić, J. Lacrosse, G. Aubry, E. Bermon, S. Toulouse, M.-H. Congourdeau et S. Roux. Traduction anglaise par M. Chase*, Paris 2012.

Presocratici:

GIANNANTONI 1969: G. Giannantoni, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bari 1969.

Proclo, Procl.:

ABBATE 2004: M. Abbate, *Proclo. Commento alla Repubblica di Platone*, Milano 2004.

ABBATE 2017: M. Abbate, *Proclo. Commento al Cratilo di Platone*, Milano 2017.

CARDINI 1978: M. T. Cardini, *Proclo. Commento al libro I degli Elementi di Euclide*, Pisa 1978.

DODDS 1963: E. R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds*, Oxford 1963 (II ed.).

DUVICK 2007: B. Duvick, *Proclus. On Plato Cratylus. Translated by Brian Duvick*, London 2007.

FESTUGIÈRE 1970: A. J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur la République. Traduction et notes par A. J. Festugière, Tome I, Dissertations I-VI (Rép. I-III), Tome II, Dissertations VII-XIV (Rép. IV-IX)*, Paris 1970.

FESTUGIÈRE 2006: A. J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur le Timée. Traduction et notes par A. J. Festugière. Tome II, livre II*, Paris 2006.

LAMBERTON 2012: R. Lamberton, *Proclus the Successor on Poetics and the Homeric Poems. Essays 5 and 6 of His Commentary on the Republic of Plato. Text, translation, notes, and introduction by Robert Lamberton*, Atlanta 2012.

MORROW – DILLON 1987: G. R. Morrow – J. M. Dillon, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides. Translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon with Introduction and Notes by John M. Dillon*, Princeton University Press 1987.

O'NEILL 1971: W. O'Neill, *Proclus: Alcibiades I. A Translation and Commentary by William O'Neill*, The Hague 1971 (II ed.).

RUNIA – SHARE 2008: D. T. Runia – M. Share, *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus. Volume II. Book 2: Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation. Translated with an Introduction and Notes by David T. Runia and Michael Share*, Cambridge 2008.

SAFFREY – WESTERINK 1968: H. D. Saffrey – L. G. Westerink, *Proclus. Théologie Platonicienne. Livre I. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, Paris 1968.

SAFFREY – WESTERINK 1987: H. D. Saffrey – L. G. Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne. Livre V*, Paris 1987.

SAFFREY – WESTERINK 2003: H. D. Saffrey – L. G. Westerink, *Proclus. Théologie platonicienne. Livre IV*, Paris 2003 (II éd.).

VAN DEN BERG 2008: R. M. Van den Berg, *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context. Ancient Theories of Language and Naming. By R. M. van den Berg*, Leiden – Boston 2008.

Pseudo-Ermogene, Ps. Hermog.:

PATILLON 2012: M. Patillon, *Corpus Rhetoricum, tome III. Pseudo-Hermogène, L'invention. Anonyme, Synopse des exordes. Textes établis et traduits par Michel Patillon*, Paris 2012.

Pseudo-Longino, Ps. Long.:

DONADI 2016: F. Donadi, *Pseudo-Longino, Del Sublime*, Milano 2016.

*Scholia Platonica, Schol.:*

GREENE 1938: W. C. Greene, *Scholia Platonica*, Haverford College 1938.

Sinesio, Syn.:

GARZYA 1989: A. Garzya, *Opere di Sinesio di Cirene: epistole, operette, inni*, Torino 1989.

Siriano, Syr.:

CARDULLO 1995: L. Cardullo, *Siriano. Esegeta di Aristotele, I: Frammenti e Testimonianze dei Commentari all'Organon. Introduzione, Testo, Traduzione, Note e Commento*, Firenze 1995.

O'MEARA – DILLON 2008: D. J. O'Meara – J. Dillon, *Syrianus. On Aristotle Metaphysics 3-4. Translated by Dominic O'Meara and John Dillon*, London 2008.



Sofocle, Sofocle.:

PATTONI 2004: M. P. Pattoni, *Sofocle. Aiace. Elettra*, Milano 2004.

Solone, Solon.:

FANTUZZI 2001: M. Fantuzzi, *Solone. Frammenti dell'opera poetica. Premessa di Herwig Maehler. Introduzione e commento di Maria Noussia. Traduzione di Mario Fantuzzi*, Milano 2001.

Stoici:

RADICE 2002: R. Radice, *Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Armin. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice*, Milano 2002.

Temistio, Themist.:

KESTERS 1959: H. Kesters, *Plaidoyer d'un Socratique. Contre le Phèdre de Platon. XXVIe discours de Themistius. Introduction, texte établi et traduit par Hubert Kesters*, Louvain – Paris 1959.

MAISANO 1995: R. Maisano, *Temistio. Discorsi*, Torino 1995.

Tertulliano, Tert.:

MORESCHINI – RUSCA – MICAELLI 2000: C. Moreschini, L. Rusca, C. Micaelli, *Quinto Settimio Fiorente Tertulliano. Apologia del Cristianesimo: introduzione di Claudio Moreschini, traduzione di Luigi Rusca. La carne di Cristo: introduzione, traduzione e note di Claudio Micaelli*, Milano 2000 (III ed.).

Zaccaria Scolastico, Zach.:

BROCK – FITZGERALD 2013: S. Brock – B. Fitzgerald, *Two Early Lives of Severos, Patriarch of Antioch. Translated with an introduction and notes by Sebastian Brock and Brian Fitzgerald*, Liverpool 2013.

b. LETTERATURA SECONDARIA

ADDEY 2010: C. Addey, *Divine Possession and Divination in the Graeco-Roman World: The Evidence from Iamblichus's On the Mysteries*, in B. Schmidt – L. Huskinson (eds.), *Spirit Possession and Trance. New Interdisciplinary Perspectives. Edited by Bettina E. Schmidt and Lucy Huskinson*, London 2010, pp. 171-185.

ADDEY 2013: C. Addey, *Ecstasy between Divine and Human: Re-assessing Agency in Iamblichean Divination and Theurgy*, in J. F. Finamore – J. Philips (eds.), *Literary, Philosophical and Religious Studies in the Platonic Tradition*, Bonn 2013, pp. 7-24.

ADDEY 2014: C. Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism. Oracles of the Gods*, London – New York 2014.

ADDEY 2014b: C. Addey, *The Daimonion of Socrates: Daimones and Divination in Neoplatonism*, in LAYNE – TARRANT 2014, pp. 51-72.

AFONASIN – DILLON – FINAMORE 2012: E. Afonasin – J. Dillon – J. F. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism. Edited by Eugene Afonasin, John Dillon, John F. Finamore*, Leiden – Boston 2012.

AGNOSINI 2016: M. Agnosini, *Giamblico e la divinazione κατὰ τὸ φαντασικόν. Verso l'integrazione di un genere divinatorio: il caso dell'idromanzia*, in SENG – SANTOPRETE – TOMMASI 2016, pp. 219-241.

AHBEL-RAPPE – KAMTEKAR 2006: S. Ahbel-Rappe – R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Malden-Oxford-Carlton 2006.

ALLEN 1912: T. W. Allen, *Homeri Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Thomas W. Allen. Tomus V*, Oxford 1912.

ALLEN 1980: M. J. B. Allen, *Two Commentaries on the Phaedrus: Ficino's Indebtedness to Hermias*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 43 (1980), pp. 110-129.

ALT 2005: K. Alt, *Man and Daimones: Do the Daimones Influence Man's Life?*, in SMITH 2005, pp. 73-90.

AMBURY 2014: J. Ambury, *Socratic Character: Proclus on the Function of Erotic Intellect*, in LAYNE – TARRANT 2014, pp. 109-117.

- ARMSTRONG 1987: A. H. Armstrong, *Iamblichus and Egypt*, *Les Études philosophiques*, no. 2/3 (1987), pp. 179-188.
- ATHANASSIADI 1993: P. Athanassiadi, *Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius*, *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 113 (1993), pp. 1-29.
- ATHANASSIADI 1993b: P. Athanassiadi, *Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus*, *The Journal of Roman Studies*, vol. 83 (1993), pp. 115-130.
- ATHANASSIADI 1995: P. Athanassiadi, *The Oecumenism of Iamblichus: Latent Knowledge and Its Awakening*, *The Journal of Roman Studies*, vol. 85 (1995), pp. 244-250 (review of BLUMENTHAL – CLARK 1993).
- ATHANASSIADI 1999b: P. Athanassiadi, *The Chaldean Oracles: Theology and Theurgy*, in ATHANASSIADI – FREDE 1999, pp. 149-184.
- ATHANASSIADI 2005: P. Athanassiadi, *Apamea and The Chaldaean Oracles: a Holy City and a Holy Book*, in SMITH 2005, pp. 117-143.
- ATHANASSIADI 2006: P. Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le Platonisme tardif, de Numénius à Damascius*, Paris 2006.
- ATHANASSIADI 2007: P. Athanassiadi, *The Creation of Orthodoxy in Neoplatonism*, in G. Clark – T. Rajak (eds.), *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World. Essays in Honour of Miriam Griffin*, Oxford 2007 (II ed.), pp. 271-291.
- ATHANASSIADI 2015: P. Athanassiadi, *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*, Farnham – Burlington 2015.
- ATHANASSIADI – FREDE 1999: P. Athanassiadi – M. Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999.
- AUJOULAT 1976: N. Aujoulat, *Sur la vie et les œuvres de Hiéroclès : problèmes de chronologie*, *Pallas. Revue d'études antiques*, 23 (1976), pp. 19-38.
- AUJOULAT 1986: N. Aujoulat, *Le néo-platonisme alexandrin. Hiéroclès d'Alexandrie. Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néoplatonicien du Ve siècle*, Leiden 1986.
- AUJOULAT 1991: N. Aujoulat, *Le corps lumineux chez Hermias et ses rapports avec ceux de Synésios, d'Hiéroclès et de Proclus*, *Les Études philosophiques*, no. 3 (1991), pp. 289-311.

- BADDELEY 1999: A. D. Baddeley, *Essentials of Human Memory*, Hove 1999.
- BADY 2014: G. Bady, *Socrate entre païens et chrétiens : procès sans fin ou héritage commun ?*, *Revue des Études Grecques*, 127 (2014), pp. 377-395.
- BALLÉRIAUX 1989: O. Ballériaux, *Φιλοσόφων τὰ θεουργικὰ ἐξετάζειν. Syrianus et la téléstique*, *Kernos*, 2 (1989), pp. 13-25.
- BALLÉRIAUX 1990: O. Ballériaux, *Mantique et téléstique dans le Phèdre de Platon*, *Kernos*, 3 (1990), pp. 35-43.
- BALTUSSEN 2008: H. Baltussen, *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*, London 2008.
- BALTUSSEN 2014: H. Baltussen, *Aristotelian Commentary Tradition*, in REMES – SLAVEVA-GRIFFIN 2014, pp. 106-114.
- BALTY 1995: J. Balty, *Mosaïques antiques du Proche-Orient. Chronologie, iconographie, interprétation*, Paris 1995.
- BALTZLY 2018: D. Baltzly, *Amelius and Theodore of Asine*, in TARRANT – LAYNE – BALTZLY – RENAUD 2018, pp. 381-399.
- BALTZLY 2020: D. Baltzly, *Journeys in Plato's Phaedrus: Hermias' Reading of the Walk to Ilissus*, in FINAMORE – MANOLEA – WEAR 2020, pp. 7-24.
- BARNES 2001: T. D. Barnes, *Monotheists All?* (Review of M. Edwards – M. Goodman – S. Prince – C. Rowland (eds.), *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians* and of ATHANASSIADI – FREDE 1999), *Phoenix*, vol. 55, no. ½ (2001), pp. 142-162.
- BENSON 2006: H. Benson (ed.), *A Companion to Plato. Edited by Hugh Benson*, Malden – Oxford – Carlton 2006.
- BERNARD 1892: J. H. Bernard, *On Some Fragments of an Uncial Ms. of S. Cyril of Alexandria, Written on Papyrus*, *The Transactions of the Royal Irish Academy*, vol. 29 (1887-1892), pp. 653-672.
- BIELMEIER 1930: A. Bielmeier, *Die neuplatonische Phaidrosinterpretation*, Paderborn 1930.
- BLUMENTHAL 1997: H. J. Blumenthal, *The Psychology of Plotinus and Later Platonism*, in CLEARY 1997, pp. 269-290.
- BLUMENTHAL – CLARK 1993: H. J. Blumenthal – E. G. Clark (eds.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London 1993.

- BODÉÛS 1990: R. Bodéüs, « *Je suis devin* » (*Phèdre*, 242c). *Remarques sur la philosophie selon Platon*, Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique, vol. 3 (1990), pp. 45-52.
- BONITZ 1955: H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlin 1955.
- BOWERSOCK – BROWN – GRABAR 2001: G. W. Bowersock – P. Brown – O. Grabar (eds.), *Interpreting Late Antiquity. Essays on the Postclassical World*, Cambridge (USA) – London 2001.
- BOYANCÉ 1934: P. Boyancé, *Sur l' « Abaris » d'Héraclide le Pontique*, *Revue des Études Anciennes*, tome 36, n. 3 (1934), pp. 321-352.
- BOYANCÉ 1955: P. Boyancé, *Théurgie et téléstique néoplatoniciennes*, *Revue de l'histoire des religions*, tome 147, n. 2 (1955), pp. 189-209.
- BOYS-STONES 2005: G. Boys-Stones, *Alcinous, Didaskalikos 4: In Defence of Dogmatism*, in M. Bonazzi – V. Celluprica (eds.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli 2005, pp. 203-234.
- BOYS-STONES 2019: G. Boys-Stones, *Order and Orderliness. The Myth of "Inner Beauty" in Plato*, in P. S. Horky (ed.), *Cosmos in the Ancient World*, Cambridge 2019, pp. 108-121.
- BRISSON 1987: L. Brisson, *Amélius : Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style*, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 36. 2 (1987), pp. 793-860.
- BRISSON 2000: L. Brisson, *Nascita di un mito filosofico: Giamblico (VP. 146) su Aglaophamos*, in M. T. Ghidini – A. Storchi Marino – A. Visconti (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora: origini e incontri di culture nell'Antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Napoli 2000, pp. 237-254.
- BRISSON 2004: L. Brisson, *How Philosophers Saved Myths. Allegorical Interpretation and Classical Mythology. Translated by Catherine Tihanyi*, Chicago – London 2004.
- BRISSON 2017: L. Brisson, *Proclus' Theology*, in D'HOINE – MARTIJN 2017, pp. 207-221.
- BRITAIN 2005: C. Brittain, *Common Sense: Concepts, Definition and Meaning In and Out of the Stoa*, in D. Frede – B. Inwood (eds.), *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age. Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum edited by Dorothea Frede and Brad Inwood*, Cambridge 2005, pp. 164-209.

- BROWN 1971: P. Brown, *The World of Late Antiquity*, London 1971.
- BROWN 1971b: P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, *The Journal of Roman Studies*, vol. 61 (1971), pp. 80-101.
- BUFFIÈRE 1956: F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956.
- BURGER 1980: R. Burger, *Plato's Phaedrus. A Defense of a Philosophic Art of Writing*, University of Alabama 1980.
- BURGHARDT 1957: *The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria*, Woodstock, Maryland, 1957.
- BURKERT 1972: W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Translated by E. L. Minar Jr., Harvard 1972.
- BURKHALTER 1992: F. Burkhalter, *Le Gymnase d'Alexandrie : centre administratif de la province romaine d'Égypte*, *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. 116, livr. 1 (1992), pp. 345-373.
- BUSSANICH 2006: J. Bussanich, *Socrates and Religious Experience*, in AHBEL-RAPPE – KAMTEKAR 2006, pp. 200-213.
- BUTLER 2018: E. Butler, *Review of BALTZLY – SHARE 2018*, *CJ-Online* 2018, pp. 1-3.
- CALVO 1992: T. Calvo, *Socrates' First Speech in the Phaedrus and Plato's Criticism of Rhetoric*, in ROSSETTI 1992, pp. 47-60.
- CAMERON 1969: A. Cameron, *The Last Days of the Academy at Athens*, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, no. 15 (1969), pp. 7-29.
- CAMERON – LONG 1993: A. Cameron – J. Long, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1993.
- CANFORA 2000: L. Canfora, *Un mestiere pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci*, Palermo 2000.
- CARDULLO 1993: L. Cardullo, *Giamblico nel 'Commentario alla Metafisica' di Siriano*, in BLUMENTHAL – CLARK 1993, pp. 173-200.
- CARDULLO 2002: L. Cardullo, *Asclepio di Tralle: pensatore originale o mero redattore ἀπὸ φωνῆς?*, in M. Barbanti – G. R. Giardina – P. Manganaro (a cura di), *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Unione e Amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania 2002, pp. 495-514.

- CARDULLO 2003: L. Cardullo, «Come le frecce dei Traci...». *Siriano contro Aristotele a proposito di due aporie di Metafisica B sul soprasensibile*, in V. Celluprica (a cura di), *Il libro B della Metafisica di Aristotele. Atti del colloquio, Roma 30 Novembre – 1 Dicembre 2000*, Napoli 2003, pp. 159-226.
- CARDULLO 2009: L. Cardullo, *Una lettura neoplatonica di Metaphysica Alpha: gli scolii di Asclepio di Tralle trascritti «dalla voce» di Ammonio*, in L. Cardullo (ed.), *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele tra storiografia e teoria, Atti del convegno nazionale, Catania 16-18 Gennaio 2008*, Catania 2009, pp. 239-270.
- CARDULLO 2012: L. Cardullo, *Empedocle πυθαγορικός. Un'“invenzione” neoplatonica?*, in PALUMBO 2012, pp. 817-840.
- CARDULLO 2017: L. Cardullo, *Felicità e scholê nel pensiero etico-politico di Aristotele*, in F. Eustacchi – M. Migliori (a cura di), *Per la rinascita di un pensiero critico contemporaneo. Il contributo degli antichi*, Milano 2017, pp. 219-230.
- CARDULLO 2019: L. Cardullo, *Conservare e tramandare la storia di una tradizione: il commentario filosofico antico*, in E. Frasca (a cura di), *Il valore e la virtù. Studi in onore di Silvana Raffaele*, Acireale – Roma 2019, pp. 1-10.
- CASTELNUOVO 1995: L. M. Castelnovo, *Sparta e le tradizioni crotoniati e locresi sulla battaglia della Sagra*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series, vol. 51, no. 3 (1995), pp. 141-163.
- CHARALABOPOULOS 2007: N. Charalabopoulos, *Two images of Sokrates in the Art of the Greek East*, in TRAPP 2007, pp. 105-126.
- CHIARADONNA 2007: R. Chiaradonna, *Platonismo e teoria della conoscenza stoica tra II e III secolo d. C.*, in M. Bonazzi – C. Helmig (eds.), *Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity. Edited by Mauro Bonazzi and Christoph Helmig*, Leuven 2007, pp. 209-242.
- CHIARADONNA 2012: R. Chiaradonna, *Plotino*, Roma 2012 (II ed.).
- CHIARADONNA 2012b: R. Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardoantica. A cura di Riccardo Chiaradonna*, Roma 2012.
- CHIESA 1991: M. C. Chiesa, *Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens*, Revue Internationale de Philosophie, vol. 45, no. 178 (1991), pp. 301-321.
- CHIESA 1992: M. C. Chiesa, *Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon à Porphyre*, Histoire Épistémologie Langage, tome 14, fascicule 2 (1992), pp. 15-30.

- CHITCHALINE 1994: I. Chitchaline, *L'Imagination chez Proclus, Porphyre et Erigène*, *Hermathena*, no. 157 (1994), pp. 57-66.
- CHROUST 1962: A. H. Chroust, *Plato's Detractors in Antiquity*, *The Review of Metaphysics*, vol. 16, no. 1 (1962), pp. 98-118.
- CHUVIN 1988: P. Chuvin, *I filosofi e la loro religione nella società di Alessandria nel V secolo*, in F. Romano – A. Tiné (a cura di), *Questioni Neoplatoniche*, Roma – Catania 1988, pp. 45-61.
- CHUVIN 1990: P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris 1990.
- CLEARY 1997: J. J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven 1997.
- CONNOR 1988: W. R. Connor, *Seized by the Nymphs: Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece*, *Classical Antiquity*, vol. 7, no. 2 (1988), pp. 155-189.
- COULTER 1976: J. Coulter, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976.
- COURCELLE 1971: P. Courcelle, *Le 'Connais-toi toi-meme' chez les Néoplatoniciens grecs*, in *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque international sur Le Néoplatonisme, Royaumont 9-13 juin 1969*, Paris 1971, pp. 153-166.
- CRIBIORE 2005: R. Cribiore, *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton University Press 2005 (II ed.).
- CRISCUOLO 1994: U. Criscuolo, *Polemica antiempirica nel Tardoantico*, in *Storia, poesia e pensiero nel Mondo antico. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli 1994, pp. 149-167.
- CRISCUOLO 2003: U. Criscuolo, *Esegesi della 'biga' di Fedro 246a ss. fra medio e neoplatonismo*, in *L'ultima parola. L'analisi dei testi: teorie e pratiche nell'antichità greca e latina, Atti del terzo Colloquio italo-francese coordinato da Luigi Spina e Laurent Pernot*, Napoli 2003, pp. 85-104.
- CRIVELLATO – RIBATTI 2007: E. Crivellato – D. Ribatti, *Soul, mind, brain: Greek philosophy and the birth of neuroscience*, *Brain Research Bulletin*, 71 (2007), pp. 327-336.



- CROCE 2017: B. Croce, *La poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura*, Napoli 2017 (I. ed. 1935).
- CUFALO 2017: D. Cufalo, *Scholia in Scholia: su una nuova edizione di Hermias di Alessandria*, *Journal of Classical Philology*, 21 (2017), pp. 227-242.
- DALSGAARD LARSEN 1972: B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalchis. Exégète et philosophe*, Aarhus 1972.
- D'ANCONA 2007: C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of The Neoplatonists. Edited by Cristina D'Ancona*, Leiden – Boston 2007.
- DAUMAS 1961: F. Dumas, *Sous le signe du gattilier en fleurs*, *Revue des Études Grecques*, 1961, pp. 61-68.
- DELIA 1992: D. Delia, *From Romance to Rhetoric: The Alexandrian Library in Classical and Islamic Traditions*, *The American Historical Review*, vol. 97, no. 5 (1992), pp. 1449-1467.
- DETIENNE 1957: M. Detienne, *La légende pythagoricienne d'Hélène*, *Revue de l'histoire des religions*, tome 152, n. 2 (1957), pp. 129-152.
- DE VITA 2012: M. C. De Vita, *Sul demone di Socrate: l'esegesi neoplatonica*, in PALUMBO 2012, pp. 841-863.
- DE VITA 2013: M. C. De Vita, *Alcune variazioni sul mito di Socrate nella Tarda Antichità*, *Chora*, 11 (2013), pp. 37-58.
- D'HOINE 2016: P. D'Hoine, *Syrianus and Proclus on Aristotle*, in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity. Edited by Andrea Falcon*, Leiden – Boston 2016, pp. 374-393.
- D'HOINE – MARTIJN 2017: P. D'Hoine – M. Martijn (eds.), *All From One. A Guide to Proclus. Edited by Pieter D'Hoine and Marije Martijn*, Oxford 2017.
- DICKEY 2007: E. Dickey, *Ancient Greek Scholarship. A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises, from Their Beginnings to the Byzantine Period*, Oxford 2007.
- DICKIE 1993: M. W. Dickie, *Hermeias on Plato Phaedrus 238d and Synesius Dion 14.2*, *The American Journal of Philology*, vol. 114, no. 3 (1993), pp. 421-440.
- DIEBLER 2005: S. Diebler, *Olympios ou Olympos*, *Dictionnaire de philosophes antiques*, IV (2005), pp. 772-773.
- DIGESER 2010: E. D. Digeser, *From Constantine to Justinian*, in GERSON 2010, pp. 585-607.

- DILLON 1977: J. Dillon, *The Middle Platonists. 80 B. C. to 200 A. D. 220. Revised Edition With a New Afterword*, New York 1977.
- DILLON 1994: J. Dillon, *A Platonist Ars Amatoria*, *The Classical Quarterly*, vol 44, no. 2 (1994), pp. 387-392.
- DILLON 2012: J. Dillon, *The Letters of Iamblichus: Popular Philosophy in a Neoplatonic Mode*, in AFONASIN – DILLON – FINAMORE 2012, pp. 51-62.
- DIXSAUT 2001: M. Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Paris 2001.
- DIXSAUT 2013: M. Dixsaut, *Platon et la question de l'âme. Études platoniciennes II*, Paris 2013.
- DIXSAUT 2018: M. Dixsaut, *Platon. Le désir de comprendre*, Paris 2018 (III ed.).
- DODDS 1947: E. R. Dodds, *Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism*, *The Journal of Roman Studies*, vol. 37, parts 1 and 2 (1947), pp. 55-69.
- DONINI 2007: P. Donini, *Seneca e Galeno sulla struttura proposizionale delle passioni in Crisippo*, *Rivista di Storia della Filosofia* (1984 –), vol. 62, no. 3 (2007), pp. 431-452.
- DORTER 1971: K. Dorter, *Imagery and Philosophy in Plato's Phaedrus*, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 9, no. 3 (1971), pp. 279-288.
- DZIELSKA 1995: M. Dzielska, *Hypatia of Alexandria*, Harvard 1995.
- DZIELSKA 2008: M. Dzielska, *Learned Women in the Alexandrian Scholarship and Society of Late Hellenism*, in EL-ABBADI – FATHALLAH 2008, pp. 129-148.
- EBERT 1983: T. Ebert, *Aristotle on What Is Done in Perceiving*, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 37 (1983), pp. 181-198.
- EDWARDS 1993: M. Edwards, *Two Images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry*, in BLUMENTHAL – CLARK 1993, pp. 159-172.
- EL-ABBADI – FATHALLAH 2008: M. El-Abbadi – O. M. Fathallah (eds.), *What Happened to the Ancient Library of Alexandria? Edited by Mostafa El-Abbadi and Omnia Mounir Fathallah. With a Preface by Ismail Serageldin*, Leiden – Boston 2008.
- ERLER 2007: M. Erler, *La felicità delle api. Passione e virtù nel Fedone e nella Repubblica*, in M. Migliori – L. Napolitano Valditara – A. Fermani (a cura di), *Interiorità e anima. La psyché in Platone*, Milano 2007, pp. 59-71.

- ERSKINE 1995: A. Erskine, *Culture and Power in Ptolemaic Egypt: The Museum and Library of Alexandria*, Greece & Rome, vol. 42, no. 1 (1995), pp. 38-48.
- ÉVRARD 1960: É. Évrard, *La date de la naissance de Proclus le Néoplatonicien*, L'antiquité classique, tome 29, fasc. 1 (1960), pp. 137-141.
- ÉVRARD 1977: É. Évrard, *À quel titre Hypatie enseigna-t-elle la philosophie ?*, Revue des Études Grecques, tome 90, fasc. 428-429 (1977), pp. 69-74.
- FALCON 2012: A. Falcon, *Filosofia della natura*, in CHIARADONNA 2012b, pp. 155-168.
- FEICHTINGER 2003: *Oὐδένεια and humilitas: Nature and Function of Humility in Iamblichus and Augustine*, Dionysius, vol. 21 (2003), pp. 123-160.
- FERRARI 1987: G. R. F. Ferrari, *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge 1987.
- FERRARI 2010: F. Ferrari, *Esegesi, commento e sistema nel medioplatonismo*, in A. Neschke – Hentschke (hrsg.), *Argumenta in dialogos Platonis, Teil 1: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, Akten des internationalen Symposiums von 27-29 April 2006 im Istituto Svizzero di Roma*, Basel 2010, pp. 51-76.
- FESTUGIÈRE 1963: A. J. Festugière, *Modes de composition des Commentaires de Proclus*, Museum Helveticum, vol. 20, no. 2 (1963), pp. 77-100.
- FESTUGIÈRE 1969: A. J. Festugière, *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/Vie siècles*, Museum Helveticum, vol. 26, no. 4 (1969), pp. 281-296.
- FINAMORE 1985: J. F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, American Classical Studies 14, Chico 1985.
- FINAMORE 1993: J. F. Finamore, *Iamblichus on Light and the Transparent*, in BLUMENTHAL – CLARK 1993, pp. 55-64.
- FINAMORE 1997: J. F. Finamore, *The Rational Soul in Iamblichus' Philosophy*, Syllecta Classica 8 (1997), pp. 163-176.
- FINAMORE 1999: J. F. Finamore, *Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy*, Dionysius, vol. XVII (1999), pp. 83-94.
- FINAMORE 2010: J. F. Finamore, *Iamblichus' Interpretation of Parmenides' Third Hypothesis*, in J. D. Turner – K. Corrigan (eds.), *Plato's Parmenides and Its Heritage. Volume II: Reception in Patristic, Gnostic, and Christian Neoplatonic Texts*, Atlanta 2010, pp. 119-132.

- FINAMORE 2013: J. Finamore, *Iamblichus, Theurgy, and the Soul's Ascent*, in V. Adluri (ed.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, Berlin – Boston 2013, pp. 343-356.
- FINAMORE 2014: J. F. Finamore, *Iamblichus on Soul*, in REMES – SLAVEVA-GRIFFIN 2014, pp. 280-292.
- FINAMORE 2017: J. F. Finamore, *Hermias and the Soul's Pilot*, in J. Finamore – S. K. Wear (eds.), *Defining Platonism. Essays in Honor of the 75th Birthday of John M. Dillon*, Steubenville 2017, pp. 228-237.
- FINAMORE 2017b: J. F. Finamore, *The "Second Trace of Life": Hermias and the Irrational Soul*, in C. D'Amico – J. F. Finamore – N. Strok (eds.), *Platonic Inquiries: Selected Papers from the Thirteenth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies. Edited by Claudio D'Amico, John F. Finamore, Natalia Strok*, Prometheus Trust 2017, pp. 187-198.
- FINAMORE 2018: J. F. Finamore, *Iamblichus, the Commentary Tradition, and the Soul*, in TARRANT – LAYNE – BALTZLY – RENAUD 2018, pp. 366-380.
- FINAMORE 2019: J. F. Finamore, *Hermias on the Vehicle of the Soul*, in J. F. Finamore – E. D. Perl (eds.), *Platonic Interpretations: Selected Papers from the Sixteenth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*, Lydney 2019, pp. 109-123.
- FINAMORE – KUTASH 2017: J. Finamore – E. Kutash, *Proclus on the psyche: World Soul and Individual Soul*, in D'HOINE – MARTIJN 2017, pp.
- FINAMORE – MANOLEA – WEAR 2020: J. Finamore – C.-P. Manolea – S. K. Wear (eds.), *Studies in Hermias' Commentary on Plato's Phaedrus*, Leiden – Boston 2020.
- FORNARI 1979: F. Fornari, *I fondamenti di una teoria psicoanalitica del linguaggio*, Torino 1979.
- FOWDEN 1982: G. Fowden, *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 102 (1982), pp. 33-59.
- FOWDEN 2005: G. Fowden, *Sages, Cities and Temples: Aspects of Late Antique Pythagorism?*, in SMITH 2005, pp. 145-170.
- FRANTZ 1965: A. Frantz, *From Paganism to Christianity in the Temples of Athens*, *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 19 (1965), pp. 185-205.

- GARDINER – BALTZLY 2020: Q. Gardiner – D. Baltzly, *Hermias on the Unity of the Phaedrus*, in FINAMORE – MANOLEA – WEAR 2020, pp. 68-83.
- GEIGER 2007: J. Geiger, *Socrates and His Companions in Art*, in TRAPP 2007, pp. 89-104.
- GERSH 2014: S. Gersh, *Proclus as Theologian*, in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to Renaissance*, Cambridge 2014, pp. 80-108.
- GERSON 2010: L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity, Volume II. Edited by Lloyd P. Gerson*, Cambridge 2010.
- GHIDINI 2012: M. T. Ghidini, *Eraclito B 118 D-K: un'eco orfica?*, in PALUMBO 2012, pp. 187-194.
- GIARDINA 1999: A. Giardina, *Esplosione di tardoantico*, Studi Storici, no. 1 (1999), pp. 157-180.
- GIARDINA 2014: G. R. Giardina, *La morte e il bello nel Commentario di Olimpiodoro al Fedone di Platone*, in L. Cardullo – D. Iozzia (a cura di), *Bellezza e virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, Roma 2014, pp. 479-498.
- GILLON 2014: F. Gillon, *Les apparitions divines dans les Oracles Chaldaïques et selon Proclus*, in LECERF – SAUDELLI – SENG 2014, pp. 153-168.
- GOCER 1999: A. Gocer, *Hesuchia, a Metaphysical Principle in Plato's "Moral Psychology"*, Apeiron, vol. 32, no. 4 (1999), pp. 17-36.
- GOULET 2000: R. Goulet, *Héraïscus*, Dictionnaire des philosophes antiques, III (2000), pp. 628-630.
- GOULET 2000b: R. Goulet, *Hermeias d'Alexandrie*, Dictionnaire des philosophes antiques, III (2000), pp. 639-641.
- GOULET 2007: R. Goulet, *La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs*, in D'ANCONA 2007, pp. 29-62.
- GOULET 2014: R. Goulet, *Eunape de Sardes. Vies de philosophes et de sophistes. Tome I. Introduction et prosographie. Texte établi, traduit et annoté par Richard Goulet*, Paris 2014.
- GOURINAT 2017: J. B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Paris 2017.
- GRAY 2005: P. T. R. Gray, *The Legacy of Chalcedon Christological Problems and Their Significance*, in M. Maas (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge 2005, pp. 215-238.

- GRIFFIN 2014: M. Griffin, *Hypostasizing Socrates*, in LAYNE – TARRANT 2014, pp. 97-108.
- GRISWOLD 1996: C. Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven – London 1996.
- GRITTI 2012: E. Gritti, *Il vero nel mito. Teoria esegetica nel commento di Olimpiodoro alessandrino al "Gorgia"*, Roma 2012.
- HAAS 1997: C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore 1997.
- HADOT 1978: I. Hadot, *Le problème du Néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978.
- HADOT 1979: P. Hadot, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, *Museum Helveticum*, vol. 36, no. 4 (1979), pp. 201-223.
- HADOT 1980: P. Hadot, *Sur divers sens du mot pragma dans la tradition philosophique grecque*, in P. Aubenque (éd.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris 1980, pp. 309-320.
- HADOT 1987: P. Hadot, *Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque*, in M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, pp. 13-24.
- HADOT 1987b: I. Hadot, *Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens*, in M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, pp. 99-119.
- HADOT 1999: P. Hadot, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris 1999.
- HADOT 2000: I. Hadot, *Hiéroclès d'Alexandrie*, *Dictionnaire des philosophes antiques*, III (2000), pp. 690-701.
- HADOT 2015: I. Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato. By Ilsetraut Hadot, Translated by Michael Chase*, Leiden – Boston 2015.
- HANFMANN 1951: G. Hanfmann, *Socrates and Christ*, *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 60 (1951), pp. 205-233.
- HARDY 1956: E. R. Hardy, Jr., *The Patriarchate of Alexandria: A Study in National Christianity*, *Church History*, vol. 15, no. 2 (1946), pp. 81-100.
- HEATH 2009: M. Heath, *Platonists and the Teaching of Rhetoric in Late Antiquity*, in VASSILOPOULOU – CLARK 2009, pp. 143-159.

HELMBOLD – HOLTHER 1952: W. Helmbold – W. Holther, *The Unity of the “Phaedrus”*, University of California Publications in Classical Philology, vol. 14 (1952), pp. 387-417.

HELMIG 2012: C. Helmig, *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin – Boston 2012.

HOFFMANN 1997: P. Hoffmann, *La problématique du titre des traités d’Aristote selon les commentateurs grecs. Quelques exemples*, in J.-C. Fredouille – M.-O. Goulet-Cazé – P. Hoffmann – P. Petitmengin (éds), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques, Actes du colloque international de Chantilly, 13-15 décembre 1994*, Paris 1997, pp. 75-103.

HOFFMANN 2006: P. Hoffmann, *What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators*, in M. L. Gill – P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden – Oxford – Carlton 2006, pp. 597-624.

HOFFMANN 2007: P. Hoffmann, *Les bibliothèques philosophiques d’après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles*, in D’ANCONA 2007, pp. 135-154.

HOFFMANN 2012: P. Hoffmann, *Un grief antichrétien chez Proclus : l’ignorance en théologie*, in A. Perrot (éd.), *Les Chrétiens et l’Hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l’Antiquité tardive. Textes édités par Arnaud Perrot*, Paris 2012, pp. 161-198.

HOFFMANN 2017: P. Hoffmann, *Le rituel théurgique de l’ensevelissement et le Phèdre de Platon. A propos de Proclus, Théologie Platonicienne, IV, 9*, in A. Van den Kerchove – L. G. Soares Santoprete (eds.), *Gnose et Manichéisme : entre les oasis d’Égypte et la route de la soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout 2017, pp. 859-914.

HOFFMANN – RASHED 2008: P. Hoffmann – M. Rashed, *Platon, Phèdre, 249 b 8-c 1 : les enjeux d’une faute d’onicales*, *Revue des Études Grecques*, tome 121, fasc. 1 (2008), pp. 43-64.

HUNTER 2012: R. Hunter, *Plato and the Traditions of Ancient Literature. The Silent Stream*, Cambridge University Press 2012.

INNES 1995: D. Innes, *Longinus, Sublimity, and the Low Emotions*, in D. Innes – H. Hine – C. Pelling (ed.), *Ethics and Rhetoric. Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*, Oxford 1995, pp. 323-333.

- JOHNSON 2004: P. C. Johnson, *The Neoplatonists and the Mystery Schools of the Mediterranean*, in MACLEOD 2004, pp. 143-162.
- JOHNSTON 2008: S. I. Johnstone, *Animating Statues: a Case Study in Ritual*, *Arethusa*, vol. 41, n. 3 (2008), pp. 445-477.
- JORDAN 1879: A. Jordan, *Zur Kritik der späteren Platonikern*, *Hermes*, 14 (1879), pp. 262-268.
- JOUGUET 1949: P. Jouguet, *Les premiers Ptolémées et l'Hellénisation de Serapis*, in *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont, Volume 2*, Bruxelles 1949, pp. 159-166.
- JOURDAN 2010: F. Jourdan, *Orphée et les Chrétiens, I: Orphée, du repoussoir au préfigurateur du Christ. La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles*, Paris 2010.
- JOURDAN 2011: F. Jourdan, *Orphée et les Chrétiens, II : Pourquoi Orphée ? La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles*, Paris 2011.
- JOURDAN 2014: F. Jourdan, *The Orphic Singer in Clement of Alexandria and in the Roman Catacombs: Comparison between the Literary and the Iconographic Early Christian Representation of Orpheus*, *Studia Patristica LXXIII*, pp. 113-127.
- JOURDAN 2015: F. Jourdan, *Orpheus and 'Orphism' in the Christian Literature (in Greek) of the First Five Centuries*, in H. Leppin (ed.), *Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike*, Berlin – Boston 2015, pp. 193-206.
- KALLIGAS 2011: P. Kalligas, *The Structure of Appearances: Plotinus on the Constitution of Sensible Objects*, *The Philosophical Quarterly*, vol. 61, no. 245 (2011), pp. 762-782.
- KAMESAR 2004: A. Kamesar, *The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Sholia to the Iliad*, *Greek, Roman, Byzantine Studies* 44 (2004), pp. 163-181.
- KANNENGIESSER 2006: C. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden – Boston 2006.
- KARIVIERI 1994: A. Karivieri, *The 'House of Proclus' on the Southern Slope of the Acropolis: a Contribution*, in P. Castrén (ed.), *Post-Herulian Athens. Aspects of Life and Culture in Athens A. D. 267-529*, Helsinki 1994, pp. 115-139.



- KENNEDY 1983: G. A. Kennedy, *Greek Rhetoric Under Christian Emperors. A History of Rhetoric*, vol. III, Princeton University Press 1983.
- LAMBERTON 1986: R. Lamberton, *Homer. The Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley – Los Angeles – London 1986.
- LAUTNER 2000: P. Lautner, *Iamblichus' Transformation of the Aristotelian κάθαρσις, its Middle-Platonic Antecedents and Proclus' and Simplicius' response to it*, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 40 (2000), pp. 263-282.
- LAUTNER 2002: P. Lautner, *The Distinction between ΦΑΝΤΑΣΙΑ and ΔΟΞΑ in Proclus' In Timaeum*, *The Classical Quarterly*, vol. 52, no. 1 (2002), pp. 257-269.
- LAVAUD 2012: L. Lavaud, *La métaphore de la liberté. Liberté humaine et liberté divine chez Plotin*, *Archives de Philosophie*, vol. 75, no. 1 (2012), pp. 11-28.
- LAYNE – TARRANT 2014: D. Layne – H. Tarrant (eds.), *The Neoplatonic Socrates. Edited by Danielle A. Layne and Harold Tarrant*, Philadelphia 2014.
- LECERF 2017: A. Lecerf, *L'allégorie physique au tournant du IV<sup>e</sup> siècle après J.-C. Quelques remarques*, in C. Altini – P. Hoffmann – J. Rüpke (éds.), *Issues of interpretation: Texts, Images, Rites*, Stuttgart 2017, pp. 59-74.
- LECERF – SAUDELLI – SENG 2014: A. Lecerf – L. Saudelli – H. Seng (éds.), *Oracles Chaldaïques : fragments et philosophie*, Heidelberg 2014.
- LECLERC 1983: C. Leclerc, *Socrate aux pieds nus. Notes sur le préambule du Phèdre de Platon*, *Revue de l'histoire des religions*, tome 200, n. 4 (1983), pp. 355-384.
- LEFKA 2001: A. Lefka, *La floraison du logos platonicien au sein de la phusis : le Phèdre et les Lois*, in E. Delruelle – V. Pirenne-Delforge (éds.), *Kêpoi. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, Liège 2001, pp. 127-144.
- LEROUX 2008: G. Leroux, *Damascius and the 'Collectio Philosophica': A Chapter in the History of Philosophical Schools and Libraries in the Neoplatonic Tradition*, in EL-ABBADI – FATHALLAH 2008, pp. 171-180.
- LEWY 2011: H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire. Troisième édition par Michel Tardieu, avec un supplément « Les Oracles chaldaïques 1891-2011 »*, Paris 2011 (I ed. 1956).

- LIEU 2004: S. N. C. Lieu, *Scholars and Students in the Roman East*, in MACLEOD 2004, pp. 127-142.
- LINGUITI 2012: A. Linguiti, *Il primo principio*, in CHIARADONNA 2012b, pp. 193-207.
- LLOYD 1967: A. C. Lloyd, *The Later Neoplatonists*, in A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Oxford 1967, pp. 272-322.
- LONG 2011: A. A. Long, *Socrates in Later Greek Philosophy*, in D. R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates. Edited by Donald R. Morrison*, Cambridge 2011, pp. 355-379.
- LONG – SEDLEY 1987: A. Long – D. Sadley, *The Hellenistic Philosophers. Volume 1. Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge 1987.
- LONGO 2001: A. Longo, *Gli scolî di Ermia e un passo controverso del “Fedro” di Platone (Phaedr. 269e1-270c5)*, *Phronesis*, vol. 46, no. 1 (2001), pp. 73-92.
- LONGO 2009: A. Longo, *La réécriture analytico-syllogistique d’un argument platonicien en faveur de l’immortalité de l’âme (Plat. Phaedr. 245c5-246a2). Alcinoos, Alexandre d’Aphrodise, Hermias d’Alexandrie*, *Philosophie antique* 9 (2009), pp. 145-164.
- LONGO 2010: A. Longo, *Note sulla dottrina plotiniana dell’anima non discesa*, in M. Bonelli – A. Longo (a cura di), *Quid est veritas? Hommage à Jonathan Barnes*, Napoli 2010, pp. 219-231.
- LONGO 2010b: A. Longo, *Syrianus*, in GERSON 2010, pp. 616-629.
- LONGO 2016: A. Longo, *La maschera di Epicuro sul volto dell’avversario in tema di provvidenza e piacere nello scritto di Plotino, Contro gli Gnostici: alcuni paralleli con Celso, Attico, Alessandro di Afrodisia e Ippolito di Roma*, in SENG – SANTOPRETE – TOMMASI 2016, pp. 81-108.
- LONGO 2020: A. Longo, *What Is the Principle of Movement, the Self-moved (Plato) or the Unmoved (Aristotle)? The Exegetic Strategies of Hermias of Alexandria and Simplicius in Late Antiquity*, in FINAMORE – MANOLEA – WEAR 2020, pp. 115-141.
- LUCARINI 2012: C. M. Lucarini, *Per il testo di Ermia neoplatonico (II)*, *Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici*, no. 69 (2012), pp. 239-257.

- LUNA 2001: C. Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Leiden – Boston – Köln 2001.
- LUNA – SEGONDS 2007: C. Luna – A. P. Segonds, *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platone. Tome I, 1<sup>re</sup> partie. Introduction générale par Concetta Luna et Alain-Philippe Segonds*, Paris 2007.
- LUNA 2016: C. Luna, *Syrianus d'Alexandrie*, Dictionnaire des philosophes antiques, VI (2016), pp. 678-707.
- MACLEOD 2004: R. MacLeod (ed.), *The Library of Alexandria. Centre of Learning in the Ancient World. Edited by Roy MacLeod*, London – New York 2004.
- MANDOUZE 1982: A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 1: André Mandouze. Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris 1982.
- MANETTI 2012: G. Manetti, “*Lógos endiáthetos*” e “*lógos prophorikós*” nel dibattito antico sulla razionalità animale. Traduzione e significato di una coppia emblematica”, *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, 5 (2012), pp. 83-95.
- MANOLEA 2004: C.-P. Manolea, *The Homeric Tradition in Syrianus*, Ant. Stamoulis 2004.
- MANOLEA 2009: C.-P. Manolea, *The Homeric Tradition in Ammonius and Asclepius*, in VASSILOPOULOU – CLARK 2009, pp. 174-188.
- MANOLEA 2013: C.-P. Manolea, *Possessed and Inspired: Hermias on Divine Madness*, *The International Journal of the Platonic Tradition*, 7 (2013), pp. 156-179.
- MANOLEA 2014: C.-P. Manolea, *Socrates in the Neoplatonic Psychology of Hermias*, in LAYNE – TARRANT 2014, pp. 73-79.
- MANSFELD 1994: J. Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text*, by Jaap Mansfeld, Leiden – New-York – Köln 1994.
- MARCHIANDI 2006: D. Marchiandi, *Tombe di filosofi e sacrari della filosofia nell'Atene tardo-antica: Proclo e Socrate nella testimonianza di Marino di Neapolis*, *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, vol. LXXXIV, tom. 1 (2006), pp. 101-130.
- MARROU 1964: H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1964 (1<sup>ère</sup> éd. 1944).
- MASPERO 1914: J. Maspero, *Horapollon et la fin du paganisme égyptien*, *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, no. 11 (1914), pp. 163-195.

- MAJCHEREK 2008: G. Majcherek, *Academic Life of Late Antique Alexandria: A View from the Field*, in EL-ABBADI – FATHALLAH 2008, pp. 191-206.
- MAJCHEREK 2010: G. Majcherek, *The Auditoria on Kom el-Dikka: A Glimpse of Late Antique Education in Alexandria*, Proceedings of the Twenty-Fifth International Congress of Papyrology, Ann Arbor 2007, American Studies in Papyrology (2010), pp. 471–484.
- MATHEWS 2003: T. F. Mathews, *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art. Revised and Expanded Edition*, Princeton University Press 2003 (VI ed.).
- MAZUR 2004: Z. Mazur, *Unio Magica: Part II: Plotinus, Theurgy, and the Question of Ritual*, Dionysius, vol. XXII (2004), pp. 29-56.
- McKENZIE – GIBSON – REYES 2004: J. S. McKenzie – S. Gibson – A. T. Reyes, *Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence*, The Journal of Roman Studies, vol. 94 (2004), pp. 73-121.
- McKINION 2000: S. A. McKinion, *Words, Imagery, and the Mystery of Christ: A Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology*, Leiden-Boston-Köln 2000.
- MENN 2012: S. Menn, *Self-motion and reflection: Hermias and Proclus on the harmony of Plato and Aristotle on the soul*, in J. Wilberding – C. Horn (eds.), *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford 2012, pp. 44-67.
- MERLAN 1967: P. Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, in A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Earlier Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, pp. 14-132.
- MERLAN 1976: P. Merlan, *Religion and Philosophy from Plato's Phaedo to the Chaldean Oracles*, in P. Merlan, *Kleine Philosophische Schriften. Herausgegeben von Franciszka Merlan, mit einem Begleitwort von Hans Wagner*, Hildesheim – New York 1976, pp. 358-378.
- MINNITI COLONNA 1978: M. Minniti-Colonna, *I codici napoletani degli «Scholia in Platonis Phaedrum» di Ermia di Alessandria*, Vichiana 7 (1978), pp. 193-201.
- MORESCHINI 1992: C. Moreschini, *Elementi dell'esegesi del Fedro nella tarda antichità*, in ROSSETTI 1992, pp. 191-205.
- MORESCHINI 2005: C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2005 (II ed.).

- MORESCHINI 2009: C. Moreschini, *Alla scuola di Siriano: Ermia nella storia del Neoplatonismo*, in A. Longo (éd.), *Syrianus et la Métaphysique de l'Antiquité Tardive: Actes du Colloque International, Université de Genève, 29 Septembre - 1<sup>er</sup> Octobre 2006*, "Elenchos LI", Napoli 2009, pp. 515-578.
- MORESCHINI 2009b: C. Moreschini, *Ermia Alessandrino nel Medioevo e nel Rinascimento: alcune note*, *Studi Classici e Orientali*, LV (2009), pp. 283-299.
- MORESCHINI 2013: C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013.
- MORESCHINI 2014: C. Moreschini, *Per il Nachleben degli Oracula Chaldaica: Ermia Alessandrino, Michele Psello e Francesco Zorzi*, in LECERF – SAUDELLI – SENG 2014, pp. 231-252.
- MORESCHINI 2020: C. Moreschini, *Gods and Demons according to Hermias*, in FINAMORE – MANOLEA – WEAR 2020, pp. 151-168.
- MORESCHINI 2020b: C. Moreschini, *Plato's Phaedrus in Middle-Platonism: Some Interpretations*, *Revue de philosophie ancienne*, XXXVIII (2020), pp. 93-105.
- MORESCHINI 2020c: C. Moreschini, *The Phaedrus as Testimony of a Theology of the Gentiles according to the School of Alexandria*, in S. Delcomminette – P. D'Hoine – M.-A. Gavray (eds.), *The Reception of Plato's Phaedrus from Antiquity to Renaissance*, Berlin – Boston 2020, pp. 87-102.
- MOTTA 2012: A. Motta, *Eros ἀναγωγός e filosofia nell'esegesi tardo-neoplatonica*, in V. Sorge – L. Palumbo (a cura di), *Eros e Pulchritudo. Tra Antico e Moderno*, Napoli 2012, pp. 71-82.
- MOTTA 2013: A. Motta, *L'anima alata di Platone e la sua missione soteriologica: esegesi neoplatoniche sul Fedro*, *Koinonia* 37 (2013), pp. 43-59.
- MOTTA 2013b: A. Motta, *Socratismo neoplatonico o neoplatonismo socratico? Alcune considerazioni sulla figura di Socrate nella tarda antichità*, in F. De Luise – A. Stavru (eds.), *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin 2013, pp. 354-361.
- MOTTA 2018: A. Motta, *λόγους ποιεῖν. L'eredità platonica e il superamento dell'aporia dei dialoghi*, Napoli 2018.
- MOTTE 1963: A. Motte, *Le pré sacré de Pan et des Nymphes dans le Phèdre de Platon*, *L'antiquité classique*, tome 32, fasc. 2 (1963), pp. 460-476.

- MOTTE 1995: A. Motte, *Le pèlerinage initiatique de la parole. Une lecture du "Phèdre" de Platon*, Méthexis, vol. 8 (1995), pp. 33-48.
- MOVIA 1994: G. Movia, *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone. Prefazione di Hans Krämer. Introduzione di Giovanni Reale*, Milano 1994 (II ed.).
- MUELLER-JOURDAN 2009: P. Mueller-Jourdan, *L'indéterminé 'matière' chez Syrianus. Brève exégèse d'In Metaphysicam 133. 15-29*, in A. Longo (ed.), *Syrianus et la Métaphysique de l'Antiquité tardive. Actes du colloque de Genève (29 sept. – 1<sup>er</sup> oct. 2006)*, Napoli 2009, pp. 161-173.
- NEATH – SURPRENANT 2003: I. Neath – A. M. Surprenant, *Human memory: An introduction to research, data, and theory*, Belmont 2003.
- NOBLECOURT – ELOUARD 2004: C. D. Noblecourt – D. Elouard, *Symboles de l'Égypte*, Paris 2004.
- NOCK 1952: A. D. Nock, *Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments*, Mnemosyne, vol. 5, fasc. 3 (1952), pp. 177-213.
- NUSSBAUM 1994: M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994.
- O'BRIEN 1977: D. O'Brien, *Le volontaire et la nécessité : réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin*, Revue philosophique, n. 4 (1977), pp. 401-422.
- O'BRIEN 2020: C. O'Brien, *Hermias' Theotaxonomy*, in FINAMORE – MANOLEA – WEAR 2020, pp. 169-186.
- O'MEARA 1989: D. J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989.
- O'MEARA 2003: D. J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003.
- O'MEARA 2006: D. J. O'Meara, *Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore*, Phronesis 51 (2006), pp. 74-90.
- OPSOMER 2003: J. Opsomer, *La démiurgie des jeunes dieux selon Proclus*, Les Études classiques, 71 (2003), pp. 5-49.
- PALUMBO 2012: L. Palumbo (a cura di), *λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli 2012.

- PALUMBO 2019: L. Palumbo, Καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον (*Pl. Phdr. 227b10*). *Sulla citazione di Pindaro nel prologo del Fedro di Platone*, *Estetica. Studi e ricerche*, vol. 9, no. 1 (2019), pp. 199-214.
- PARKE 1977: H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London 1977.
- PARKER 1983: R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek religion*, Oxford 1983.
- PÉPIN 1970: J. Pépin, *Plotin et le miroir de Dionysios (Enn. IV, 3 [27], 12, 1-2)*, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 24, no. 92 (1970), pp. 304-320.
- PHILIP 1981: A. Philip, *Récurrences thématiques et topologie dans le « Phèdre » de Platon*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 86e Année, no. 4 (1981), pp. 452-476.
- PRÄCHTER 1910: K. Prächter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in *Genethliakon C. Robert*, Berlin 1910, pp. 105-156.
- PRÄCHTER 1912: K. Prächter, *'Hermeias aus Alexandria'*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)*, VIII 1, Stuttgart 1912, pp. 732-735.
- PRESSLEY – BORKOWSKI – SCHNEIDER 1987: M. Pressley, J. G. Borkowski, W. Schneider, *Cognitive Strategies: Good Strategy Users Coordinate Metacognition and Knowledge*, *Annals of child development* (1987) 4, pp. 89-129.
- QUASTEN 1986: J. Quasten, *Patrology. Volume III: The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon*, Westminster 1986 (III ed.).
- RAMELLI 2007: I. L. E. Ramelli, *Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis*, *Vigiliae Christianae*, vol. 61, no. 3 (2007), pp. 313-356.
- RAMELLI 2011: I. L. E. Ramelli, *Origen's Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line*, *Vigiliae Christianae*, vol. 65, no. 1 (2011), pp. 21-49.
- RASHED 2002: M. Rashed, *Nicolas d'Otrante, Guillaume de Moerbeke et la «Collection philosophique»*, *Studi Medievali*, s. III, 43 (2002), pp. 693-717.
- RASHED 2016: M. Rashed, *Proclus, commentaire perdu sur la Palinodie du Phèdre : vestiges byzantins*, in M. Rashed, *L'héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité. Nouvelle édition revue et augmentée*, Paris 2016, pp. 473-561.

- REMES 2007: P. Remes, *Plotinus on Self: The Philosophy of the 'We'*, Cambridge University Press 2007.
- REMES – SLAVEVA-GRIFFIN 2014: P. Remes – S. Slaveva-Griffin (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism. Edited by Pauliina Remes and Svetla Slaveva-Griffin*, London – New York 2014.
- RÉMONDON 1951: R. Rémondon, *L'Égypte et la suprême résistance au christianisme (Ve-VIIe siècles)*, BIFAO 51 (1951), pp. 63-78.
- RENAUD 2014: F. Renaud, *The Elenctic Strategies of Socrates: The Alcibiades I and the Commentary of Olympiodorus*, in LAYNE – TARRANT 2014, pp. 118-126.
- REYNOLDS – WILSON 1999: L. D. Reynolds – N. G. Wilson, *Scribes and Scholars. A Guide to The Transmission of Greek and Latin Literature, by L. D. Reynolds and N. G. Wilson*, Oxford 1999 (III ed.).
- RICHARD 1950: M. Richard, *Ἀπὸ φωνῆς*, Byzantion 20 (1950), pp. 191-222.
- RICŒUR 1990: P. Ricœur, *Soi-même come un autre*, Paris 1990.
- RIST 1965: J. Rist, *Hypatia*, Phoenix, vol. 19, no. 3 (1965), pp. 214-225.
- RIST 1967: J. Rist, *Integration and the Undescended Soul in Plotinus*, The American Journal of Philology, vol. 88, no. 4 (1967), pp. 410-422.
- ROMANO 1983: F. Romano, *Studi e ricerche sul Neoplatonismo*, Napoli 1983.
- ROMANO 1994: F. Romano, *La scuola filosofica e il commento*, in G. Cambiano – L. Canfora – D. Laterza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Roma – Salerno 1992-1996, pp. 586-611.
- ROMANO 2004: F. Romano, *L'uno come fondamento. La crisi dell'ontologia classica. Raccolta di studi rari e inediti a cura di Giovanna R. Giardina*, Catania 2004.
- ROMANO – TAORMINA 1994: F. Romano – D. P. Taormina (a cura di), *Hyparxis e hypostasis nel Neoplatonismo. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Università degli studi di Catania, 1-3 Ottobre 1992, a cura di F. Romano e D. P. Taormina*, Firenze 1994.
- ROQUES 1995: D. Roques, *La famille d'Hypatie (Synésios, epp. 5 et 16 G.)*, Revue des Études Grecques, tome 108 (1995), pp. 128-149.
- ROQUES 1999: D. Roques, *Alexandrie tardive et proto-byzantine (IVe-VIIe s.) : témoignages d'auteurs*, Actes du 9ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-



- Mer les 2 & 3 octobre 1998, Publications de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 9 (1999), pp. 203-235.
- ROSKAM 2014: G. Roskam, *Socratic Love in Neoplatonism*, in LAYNE – TARRANT 2014, pp. 21-35.
- ROSSETTI 1992: L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1992.
- RUDEBUSCH 1999: G. Rudebusch, *Socrates, Pleasure, and Value*, Oxford 1999.
- RUDEBUSCH 2006: G. Rudebusch, *Socratic Love*, in AHBEL-RAPPE – KAMTEKAR 2006, pp. 186-199
- RUFFINI 2004: G. Ruffini, *Late Antique Pagan Networks from Athens to the Thebaid*, in W. V. Harris – G. Ruffini (eds.), *Ancient Alexandria between Egypt and Greece. Edited by W. V. Harris – Giovanni Ruffini*, Leiden – Boston 2004, pp. 241-257.
- RUSSELL 2000: N. Russell, *Cyril of Alexandria*, London-New-York 2000.
- SAFFREY 1968: H. D. Saffrey, *ΑΓΕΩΜΕΤΡΗΤΟΣ ΜΗΔΕΙΣ ΕΙΣΙΤΩ. Une inscription légendaire*, *Études grecques*, 81 (1968), pp. 67-87.
- SAFFREY 1981: H. D. Saffrey, *Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques*, *Revue des études augustiniennes*, 27 (1981), pp. 209-225.
- SAFFREY 1981b: H. D. Saffrey, *La théurgie comme pénétration d'éléments extra-rationnels dans la philosophie grecque tardive*, *Wissenschaftliche & außerwissenschaftliche Rationalität. Referate und Texte des 4. Internationalen Humanistischen Symposiums 1978*, Athènes 1981, pp. 153-169.
- SAFFREY 1984: H. D. Saffrey, *La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, *Koinônia*, 8 (1984), pp. 161-171.
- SAFFREY 1984b: H. D. Saffrey, *Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens de Jamblique à Proclus et Damascius*, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 68, no. 2 (1984), pp. 169-182.
- SAFFREY 1992: H. D. Saffrey, *Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du Néoplatonisme athénien*, in E. P. Bos – P. A. Meijer (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leiden 1992, pp. 35-50.
- SAUDELLI 2012: L. Saudelli, *Un dit d'Héraclite dans le traité Sur les Songes de Synésios de Cyrène*, in H. Seng – L. M. Hoffmann (eds.), *Synesios Von Kyrene. Politik – Literatur – Philosophie*, Turnhout 2012, pp. 231-246.

- SCHANZ 1883: M. Schanz, *Zu Hermeias*, *Hermes*, 18 (1883), pp. 129-136.
- SCOTT 2000: G. A. Scott, *Plato's Socrates as Educator*, New York 2000.
- SEDLEY 2004: D. Sedley, *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford 2004.
- SELLEW 1989: P. Sellew, *Achilles or Christ? Porphyry and Didymus in Debate over Allegorical Interpretation*, *The Harvard Theological Review*, vol. 82, no. 1 (1989), pp. 79-100.
- SENG – SANTOPRETE – TOMMASI 2016: H. Seng – L. B. S. Santoprete – C. O. Tommasi (eds.), *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, Heidelberg 2016.
- SHARPE 2012: M. Sharpe, *Revaluating Megalopsuchia: Reflections on the Alcibiades II*, in M. Johnson, H. Tarrant (eds.), *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator. Edited by Marguerite Johnson and Harold Tarrant*, London 2012, pp. 134-146.
- SHAW 1985: G. Shaw, *Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus*, *Traditio*, vol. 41 (1985), pp. 1-28.
- SHAW 1995: G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania State University Press 1995.
- SHAW 2001: G. Shaw, *After Aporia: Theurgy in Later Neoplatonism*, in J. D. Turner – R. Majercik (eds.), *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures and Texts*, Atlanta 2001.
- SHAW 2003: G. Shaw, *Containing Ecstasy: The Strategies of Iamblichean Theurgy*, *Dionysius* 21 (2003), pp. 53-88.
- SHAW 2013: G. Shaw, *Theurgy and the Platonist's Luminous Body*, in A. D. DeConick – G. Shaw – J. T. Turner (eds.), *Practicing Gnosis. Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson*, Leiden – Boston 2013, pp. 537-557.
- SHAW 2016: G. Shaw, *Demon est Deus Inversus: Honoring the Daemonic in Iamblichean Theurgy*, *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 1 (2016), pp. 177-195.
- SHEPPARD 1980: A. Sheppard, *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Gottingen 1980.
- SHEPPARD 1982: A. Sheppard, *Proclus' Attitude to Theurgy*, *The Classical Quarterly*, vol. 32, no. 1 (1982), pp. 212-224.

- SHEPPARD 1995: A. Sheppard, *Phantasia and Analogia in Proclus*, in D. Innes – H. Hine – C. Pelling (ed.), *Ethics and Rhetoric. Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*, Oxford 1995, pp. 343-351.
- SHEPPARD 2000: A. Sheppard, *Plato's Phaedrus in the Theologia Platonica*, in A. Ph. Segonds – C. Steel (éd.), *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13 – 16 mai 1998). En l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink †. Edités par A. Ph. Segonds et C. Steel avec l'assistance de C. Luna et A. F. Mettraux*, Leuven – Paris 2000, pp. 415-423.
- SHEPPARD 2014: A. Sheppard, *Proclus as exegete*, in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus. From the Antiquity to the Renaissance*, Cambridge 2014, pp. 57-79.
- SIMMS 2003: R. Simms, *Agra and Agrai*, GRBS 43 (2002/3), pp. 219–229.
- SIMONETTI 1975: M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.
- SIMONETTI 2004: M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004.
- SLEEMAN – POLLET 1980: J. H. Sleeman – G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden 1980.
- SLUITER 2000: I. Sluiter, *The Dialectics of Genre: Some Aspects of Secondary Literature and Genre in Antiquity*, in M. Depew – D. Obbink (eds.), *Matrices of Genre. Authors, Canons, and Society*, Cambridge (Massachusetts) – London 2000, pp. 183-204.
- SMITH 1974: A. Smith, *Porphyrus's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague 1974.
- SMITH 2005: A. Smith (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown. Edited by Andrew Smith*, Swansea 2005.
- SORABJI 1990: R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence. Edited by Richard Sorabji*, New York 1990.
- SORABJI 2004: R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook. Volume 3. Logic and Metaphysics*, London 2004.
- SORABJI 2014: R. Sorabji, *The Alexandrian Classrooms Excavated and Sixth-Century Philosophy Teaching*, in REMES – SLAVEVA-GRIFFIN 2014, pp. 30-39.
- STEEL 1994: C. Steel, "ΥΠΑΡΧΕΙΣ chez Proclus", in ROMANO – TAORMINA 1994, pp. 79-100.
- STEEL 1997: C. Steel, *Breathing Thought: Proclus on the Innate Knowledge of the Soul*, in CLEARY 1997, pp. 293-309.

- STEEL 2006: C. Steel, *Il sé che cambia. L'anima nel tardo neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano*, a cura di L. I. Martone, Bari 2006 (ed. or. *The Changing Self. A study on the Soul in Later Neoplatonism; Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Bruxelles 1978).
- STRUCK 2004: P. T. Struck, *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton University Press 2004.
- STRUCK 2010: P. T. Struck, *Allegory and Ascent in Neoplatonism*, in R. Copeland – P. T. Struck (eds.), *The Cambridge Companion to Allegory. Edited by Rita Copeland and Peter T. Struck*, Cambridge 2010, pp. 57-70.
- SZLEZÁK 1992: Th. A. Szlezák, *L'interpretazione di Plotino della teoria platonica dell'anima*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 84, no. 2/3 (1992), pp. 325-339.
- TAKI 2012: A. Taki, *Proclus' Reading of Plato's Sôkratikoî Logoi: Proclus' Observations on Dialectic at Alcibiades 112d-114e and Elsewhere*, in M. Johnson – H. Tarrant (eds.), *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator*, London 2012, pp. 180-189.
- TANASEANU-DÖBLER 2013: I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen – Bristol 2013.
- TAORMINA 1993: D. P. Taormina, *Le δυνάμεις dell'anima. Psicologia ed etica in Giamblico*, in BLUMENTHAL – CLARK 1993, pp. 30-47.
- TAORMINA 2012: D. P. Taormina, *I limiti dell'umano. Proclo lettore della Palinodia del Fedro*, in PALUMBO 2012, pp. 865-878.
- TAORMINA 2012b: D. P. Taormina, *Iamblichus: The Two-Fold Nature of the Soul and the Causes of Human Agency*, in AFONASIN – DILLON – FINAMORE 2012, pp. 63-74.
- TAORMINA 2016: D. P. Taormina, *I Greci a scuola degli Egizi e dei Caldei. Giamblico e la materia primordiale*, in SENG – SANTOPRETE – TOMMASI 2016, pp. 259-291.
- TARAN 2001: L. Tarán, *Collected Papers (1962-1999) by Leonardo Tarán*, Leiden – Boston 2001.
- TARRANT 1958: D. Tarrant, *The Touch of Socrates*, *The Classical Quarterly*, vol. 8, no. 1/2 (1958), pp. 95-98.

- TARRANT 2014: H. Tarrant, *Platonist Curricula and Their Influence*, in REMES – SLAVEVA-GRIFFIN 2014, pp. 15-19.
- TARRANT 2014b: H. Tarrant, *The Many-Voiced Socrates: Neoplatonist Sensitivity to Socrates' Change of Register*, in LAYNE – TARRANT 2014, pp. 143-166.
- TARRANT 2020: H. Tarrant, *Answering Early Critics of the Phaedrus' Styles and Strategies*, in FINAMORE – MANOLEA – WEAR 2020, pp. 187-201.
- TARRANT – BALTZLY 2018: H. Tarrant – D. Baltzly, *Hermias: On Plato's Phaedrus*, in TARRANT – LAYNE – BALTZLY – RENAUD 2018, pp. 486-497.
- TARRANT – LAYNE – BALTZLY – RENAUD 2018: H. Tarrant – D. A. Layne – D. Baltzly – F. Renaud (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity. Edited by Harold Tarrant, Daniel A. Layne, Dirk Baltzly and François Renaud*, Leiden – Boston 2018.
- TIGCHELAAR 2003: E. Tigchelaar, *The White Dress of the Essenes and the Pythagoreans*, in F. G. Martinez – G. P. Luttikhuisen (eds.), *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst*. Edited by Florentino García Martínez and Gerard P. Luttikhuisen, Leiden – Boston 2003, pp. 301-321.
- TIMOTIN 2012: A. Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden – Boston 2012.
- TIMOTIN 2016: A. Timotin, *À la recherche d'une religion platonicienne. La polémique entre Porphyre et Jamblique sur la prière*, in SENG – SANTOPRETE – TOMMASI 2016, pp. 199-217.
- TODD 1972: R. B. Todd, *Epitadeiotes in Philosophical Literature: Towards an Analysis*, Acta Classica: Proceedings of the Classical Association of South Africa, vol. 15 (1972), pp. 25-35.
- TRAPP 1990: M. B. Trapp, *Plato's Phaedrus in Second Century Greek Literature*, in D. Russell (ed.), *Antonine Literature*, Oxford 1990, pp. 141-173.
- TRAPP 2007: M. Trapp (ed.), *Socrates From Antiquity to the Enlightenment. Edited by Michael Trapp*, Aldershot 2007.
- TROUILLARD 1972: J. Trouillard, *L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris 1972.
- UNTERSTEINER 1980: M. Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica. A cura di L. Sichirollo e M. Venturi Ferriolo*, Milano 1980.

- UZDAVINYS 2009: A. Uzdavinys, *Animation of Statues in Ancient Civilizations and Neoplatonism*, in VASSILOPOULOU – CLARK 2009, pp. 118-140.
- UZDAVINYS 2010: A. Uzdavinys, *Philosophy and Theurgy in Late Antiquity*. Foreword by John Finamore, Sophia Perennis 2010.
- VALENTE 2012: S. Valente, *I lessici a Platone di Timeo Sofista e Pseudo-Didimo*. Introduzione ed edizione critica, Berlin – Boston 2012.
- VAN DEN BERG 1997: R. M. Van den Berg, *Proclus and the Myth of the Charioteer*, *Syllecta Classica* 8 (1997), pp. 149-162.
- VAN DEN BERG 2017: R. M. Van den Berg, *Theurgy in the Context of Proclus' Philosophy*, in D'HOINE – MARTIJN 2017, pp.
- VAN DEN HOEK 1997: A. Van den Hoek, The “Catechetical” School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage, *The Harvard Theological Review*, vol. 90, no. 1 (1997), pp. 59-87.
- VAN LOON 2009: H. van Loon, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Leiden – Boston 2009.
- VASILIU 2014: A. Vasiliu, *Mythologie de la source. Le silence du visible et son interprétation par Socrate (en relisant le prologue du Phèdre)*, Τρόπος. Rivista di ermeneutica e critica filosofica, anno VII, no. 1 (2014), pp. 51-82.
- VASILIU 2018: A. Vasiliu, *De l'âme dans le Phèdre, au fil de l'eau et au gré des discours (le Prologue et la Palinodie, stratégies du renversement)*, Φιλοσοφία, 48, 2 (2018), pp. 9-45.
- VASILIU 2020: A. Vasiliu, *L'émotion et l'évidence. Des échos du Phèdre dans le traité Du Sublime*, *Les Études Philosophiques*, 4 (2020), pp. 75-101.
- VASSILOPOULOU – CLARK 2009: P. Vassilopoulou – R. L. Clark (eds.), *Late Antique Epistemology. Other Ways to Truth*. Edited by Panayiota Vassilopoulou and Stephen R. L. Clark, New York 2009.
- VERRYCKEN 1990: K. Verrycken, *The Metaphysics of Ammonius Son of Hermeias*, in SORABJI 1990, pp. 199-232.
- WALDEN 1909: J. W. H. Walden, *The Universities of Ancient Greece*, New York 1909.
- WARREN 1966: E. W. Warren, *Imagination in Plotinus*, *The Classical Quarterly*, vol. 16, no. 2 (1966), pp. 277-285.
- WATSON 1988: G. Watson, *Phantasia in Classical Thought*, Inverin 1988.

- WATTS 2004: E. Watts, *Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529*, *The Journal of Roman Studies*, vol. 94 (2004), pp. 168-182.
- WATTS 2005: E. Watts, *The Murder of Hypatia: Acceptable or Unacceptable Violence?*, in H. A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, Ashgate 2005, pp. 333-343.
- WATTS 2006: E. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley-Los Angeles-London 2006.
- WEAR 2018: S. K. Wear, *Orthodoxy and Allegory: Syrianus' Metaphysical Hermeneutics*, in TARRANT – LAYNE – BALTZLY – RENAUD 2018, pp. 470-485.
- WERNER 2007: D. Werner, *Plato's Phaedrus and the Problem of Unity*, in D. Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford 2007, pp. 91-137.
- WERNER 2010: D. Werner, *Rhetoric and Philosophy in Plato's "Phaedrus"*, *Greece & Rome, Second Series*, vol. 57, no. 1 (2010), pp. 21-46.
- WESSEL 2001: S. Wessel, *Socrates' Narrative of Cyril of Alexandria's episcopal election*, *The Journal of Theological Studies*, vol 52 (2001), pp. 98-104.
- WESSEL 2004: S. Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford 2004.
- WESSEL – WRIGHT 2004: I. Wessel – D. Wright, *Emotional memory failures: On forgetting and reconstructing emotional experiences*, *Cognition and Emotion* 18 (2004), pp. 449-455.
- WESTERINK 1990: L. G. Westerink, *The Alexandrian Commentators and the Introductions to Their Commentaries*, in SORABJI 1990, pp. 325-348.
- WESTERINK – GADRA 1989: L. G. Westerink – Th. A. Gadra, *George Pachymeres. Commentary on Plato's Parmenides. Anonymous Sequel to Proclus' Commentary. Edited and Translated by Th. A. Gadra et al., Introduction by L. G. Westerink*, Athens – Paris – Bruxelles 1989.
- WILKEN 2006: R. L. Wilken, *XII: Cyril of Alexandria (CA. 375-444). Cyril of Alexandria, Biblical Exegete: a Special Contribution by Robert L. Wilken*, in KANNENGIESSER 2006, pp. 840-869.
- WILSON 1967: N. G. Wilson, *A Chapter in the History of Scholia*, *The Classical Quarterly*, vol. 17, no. 2 (1967), pp. 244-256.
- WINKLE 2014: J. Winkle, *"Necessary Roughness": Plato's Phaedrus and Apuleius' Metamorphoses*, *Ancient Narrative* 11, pp. 93-131.

WHEALEY 2013: A. Whealey, *Quaestiones ad Marinum: Eusebius or Acacius of Caesarea?*, *Revue Bénédictine*, vol. 123, 2 (2013), pp. 193-213.

ZELLER 1914: E. Zeller, *Compendio di storia della filosofia greca*, a cura di Vittorio Santoli, Firenze 1921 (*Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1914).