

REAZIONE ELLENICA AL CRISTIANESIMO
NEL TRATTATO «CONTRO GLI GNOSTICI»
DI PLOTINO?
ALCUNE CONSIDERAZIONI CRITICHE

di Giovanni Catapano

Introduzione

Le relazioni tra filosofia pagana e religione cristiana nei primi secoli della nostra era costituiscono indubbiamente uno dei temi più dibattuti e impegnativi dell'indagine storiografica, sia sul versante della storia della filosofia che su quello della storia del cristianesimo. L'incontro-scontro fra le concezioni del mondo greco-romane e il nuovo messaggio di salvezza non smette di attrarre l'attenzione degli studiosi, sia per la decisività delle sue conseguenze sulla formazione della nostra civiltà, sia per la straordinaria importanza delle sue implicazioni simboliche. In particolare, un intero filone di ricerca ha privilegiato il lato drammatico di questa epocale *Auseinandersetzung*, e ha evidenziato come lo spirito culturale e religioso dell'antichità abbia reagito al minaccioso avanzare del cristianesimo opponendo una nutrita serie di obiezioni che mettevano a nudo i punti di radicale inconciliabilità fra i due mondi. È stato spesso notato che la strenua difesa del patrimonio di valori e di credenze tradizionali vide in prima fila i filosofi platonici: Celso, Porfirio, Giuliano, cioè a dire i principali avversari antichi del cristianesimo, rientravano tutti, benché a diverso titolo, nell'orizzonte culturale del platonismo tardoantico. Forse, l'apparente affinità tra le due forme di spiritualismo e i crescenti tentativi da parte cristiana di appropriarsi della «loro» filosofia, spingevano i seguaci di Platone a prendere maggiormente le distanze dai discepoli di Cristo e ad enfatizzare le differenze che li separavano¹.

¹ Cfr. ad es. W. NESTLE, *Le principali obiezioni del pensiero antico al cristianesimo*, in Id., *Storia della religiosità greca*, tr. it., Firenze 1973 (ed. or. ted., «Archiv

Può apparire singolare, in tale contesto, che la posizione di Plotino, il più grande ed influente platonico di età imperiale, risulti tuttora difficile da definire. Le notizie utili per scoprire il suo atteggiamento nei confronti del cristianesimo in realtà sono scarse: qualche scarno dato biografico e una serie di possibili allusioni sparse in quel grandioso monumento del pensiero antico che sono le *Enneadi*. L'unico elemento di una certa consistenza che potrebbe documentare un'attitudine anticristiana è rappresentato dal nono trattato della seconda *Enneade*, che a detta di Porfirio sarebbe sorto come reazione polemica contro le teorie di una setta gnostica, oggi ritenuta con buona probabilità cristiana². Proprio sulla base del contenuto di questo trattato e delle circostanze in cui fu composto, alcuni studiosi hanno sostenuto che esso debba essere letto in chiave non solo antignostica ma anche anticristiana, e che pertanto Plotino debba essere annoverato tra gli esponenti della reazione ellenica al cristianesimo, sulla stessa linea che va da Celso a Giuliano.

Nel presente lavoro mi propongo di ripercorrere, in un primo momento, le tappe salienti attraverso cui questa ipotesi interpretativa si è fatta strada nella storiografia plotiniana degli

für Religionswissenschaft», 1941), pp. 463-520, qui pp. 468-469.

² Cfr. PORPH. *Vita Plot.* 16. (Le citazioni dalla *Vita di Plotino* e dalle *Enneadi* seguiranno il testo dell'*editio minor* Henry-Schwyzler: PLOTINI *Opera*, ediderunt P. HENRY et H.-R. SCHWYZER, Oxonii 1964-1982, voll. 3. La traduzione utilizzata è quella di G. Faggini: PLOTINO, *Enneadi*; PORFIRIO, *Vita di Plotino*, Trad. con testo greco a fronte, intr., note e bibliografia di G. FAGGIN, Pres. e iconografia plotiniana di G. REALE, Revis. finale dei testi, appendici e indici di R. RADICE, Milano 1992). Secondo Richard Harder (*Eine neue Schrift Plotins*, «Hermes», LXXI [1936], pp. 1-10), il trattato II.9 (33° nell'ordine cronologico porfiriano) era la parte conclusiva di uno scritto più ampio, che includeva originariamente anche gli attuali trattati III.8, V.8 e V.5 (rispettivamente 30°, 31° e 32° in ordine cronologico) e che fu poi smembrato da Porfirio a fini editoriali. La tesi di Harder è stata accettata pressoché da tutti gli studiosi successivi (con la parziale eccezione di A.M. WOLTERS, *Notes on the Structure of «Enneads» II.9*, in AA.VV., *Life is Religion. Essays in honour of H. Evan Rumer*, ed. by H. VAN DER GOOT, St. Catharines [Ontario] 1981, pp. 83-94). Per un esame unitario dei trattati 30-33, cfr. D. ROLOFF, *Plotin, Die Großschrift III.8-V.8-V.5-II.9*, Berlin 1970; V. CILENTO, *Plotino, Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da «Ennead.» III.8, V.8, V.5, II.9*, Firenze 1971; C. ELSAS, *Neuplatonische und Gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin-New York 1975; F. GARCIA BAZA'N, *Plotino y la gnosis. Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo*, Buenos Aires 1981.

ultimi settant'anni, per poi svolgere, in un secondo momento, qualche riflessione critica sugli argomenti che sono stati addotti a suo sostegno. La questione è troppo complessa perché possa pretendere di darne in poche pagine una trattazione esaustiva; mi limiterò a fornire degli spunti per tentare di avviare a risposta due quesiti fondamentali:

(a) abbiamo indizi sufficienti per provare con certezza il significato anticristiano di *Enn.* II.9?

(b) In quale relazione va posto Plotino rispetto agli oppositori medioplatonici e neoplatonici del cristianesimo?

I RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

1. Razionalismo ellenico contro individualismo gnostico-cristiano: Emile Bréhier

Iniziamo la nostra rassegna bibliografica con le opinioni di Emile Bréhier, autore di un'edizione francese delle *Enneadi* che ha lasciato un segno profondo nella storia degli studi plotiniani e che ha rappresentato una base imprescindibile per tutte le ricerche successive³.

Nell'introduzione a II.9, egli non aveva remore nell'affermare che «ciò che Plotino critica soprattutto in loro [negli gnostici] è il carattere fondamentale antiellenico delle loro dottrine, e, si potrebbe dire, il loro carattere cristiano»⁴. La pecca di fondo del sistema gnostico, che suscitò la reazione di Plotino, sarebbe stata l'assenza della dottrina ellenica della virtù, che faceva dell'uomo con i suoi soli sforzi l'artefice della propria salvezza, e che i suoi avversari invece sostituivano con la

³ Cfr. PLOTIN, *Ennéades*, texte établi et traduit par E. BRÉHIER, Paris 1924-1938, voll. 6 in tomi VII.

⁴ PLOTIN, *Ennéades* cit., II, Paris 1924, p. 108.

dottrina della salvezza passiva degli eletti. Le conseguenze di questo aberrante modo di pensare si manifestavano nei due principali obiettivi polemici del trattato, ossia nella proliferazione indiscriminata delle ipostasi divine, il cui numero veniva fatto variare a seconda dei bisogni occasionali degli «eletti», e nel disprezzo del mondo sensibile, declassato a teatro provvisorio della storia di salvezza delle anime, e privato dell'eternità e della necessità che la teoria plotiniana della processione del reale gli conferiva. Alla base di entrambi gli atteggiamenti c'era un'esaltazione dell'individuo credente, che pretendeva di piegare ogni cosa in funzione della propria salvezza; Plotino le contrappose la tradizionale etica ellenica, che indicava come fine dell'uomo la sua giusta collocazione nell'ordine immutabile delle cose⁵. «Dunque», concludeva Bréhier, «questo trattato ha un significato profondo che oltrepassa singolarmente, in interesse, l'occasione storica da cui è nato. Esso è una delle più belle e più fiere proteste del razionalismo ellenico contro l'individualismo religioso che invadeva, in quell'epoca, il mondo greco-romano»⁶.

Nella monografia su Plotino del 1928, lo studioso francese ribadiva la sua interpretazione, insistendo soprattutto sulle antitesi in campo cosmologico. «Basta leggere il trattato che Plotino ha scritto *Contro gli gnostici*», ripeteva, «per comprendere fino a che punto egli abbia sentito il conflitto tra le concezioni dell'universo e della vita che le nuove religioni salvifiche offrivano ai loro fedeli e le vecchie concezioni elleniche alle quali egli era legato». In II.9 si fronteggiano due *Weltanschauungen* diametralmente opposte: da un lato, un universo storico, delimitato dai termini fissi della creazione e della distruzione finale e coinvolto in una vicenda drammatica di cadute e di redenzioni; dall'altro, un universo stabile, dove ogni cosa è legata necessariamente a tutte le altre e dove vale solo ciò che permane o si riproduce ciclicamente. Già Celso, nel *Discorso*

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 108-110.

⁶ *Ivi*, p. 109.

⁷ E. BRÉHIER, *La filosofia di Plotino*, tr. it., Milano 1976 (ed. or. fr., Paris 1928), p. 22.

vero, aveva ben colto l'incolmabile divario tra le due posizioni. Corrispondentemente, due concezioni della vita spirituale si schierano l'una contro l'altra: da una parte, l'aspirazione ad una rigenerazione profonda dell'umanità, propria del cristianesimo e di tutte le religioni del tempo; dall'altra, l'ideale di una quieta contemplazione della struttura sempre identica del reale, caratteristico ormai da secoli del razionalismo antico⁹. Perciò in Plotino, nonostante un'affine preoccupazione per il ritorno dell'anima alla sua condizione originaria, c'era un'invincibile repulsione per i nuovi movimenti religiosi. «L'uomo che ha scritto: "Se le cose vanno migliorando, esse dunque non andavano bene prima. O, se esse andavano bene, bisogna che restino identiche a se stesse", è evidentemente agli antipodi dello spirito cristiano»¹⁰.

2. *L'ellenismo anticristiano di Gallieno e l'alleanza con il neoplatonismo: Andreas Alföldi*

Con lo storico Andreas Alföldi faceva la sua comparsa un'ipotesi sull'anticristianesimo di Plotino che avrebbe fatto molto discutere, e che avrebbe avuto tra l'altro il merito di stimolare le ricerche sui rapporti del nostro filosofo con gli ambienti politici dell'epoca¹¹.

In un celebre saggio del 1929 e nel capitolo sulla crisi dell'impero nel III secolo scritto per la *Cambridge Ancient History*

⁸ Cfr. ORIG. C. *Cels.* IV.3.

⁹ Cfr. BRÉHIER, *La filosofia* cit., pp. 22-23.

¹⁰ *Ivi*, p. 23.

¹¹ Cfr. ad es. G. PUGLIESE CARRATELLI, *La crisi dell'impero nell'età di Gallieno*, «La Parola del Passato», II (1947), pp. 48-73; *Id.*, *Plotino e i problemi politici del suo tempo*, in AA.VV., *Atti del Convegno Internazionale sul tema: «Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente»* (Roma, 5-9 ott. 1970), Roma 1974, pp. 61-70; P. PRINI, *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*, Milano 1992³ (Roma 1968¹), pp. 9-27; J. GAGÉ, *Programme d'italicité et nostalgies d'hellénisme autour de Gallien et Salonine. Quelques problèmes de «paidéia» impériale au III^e siècle*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 2, Berlin-New York 1975, pp. 828-852; L. JERPHAGNON, *Platonopolis ou Plotin entre le siècle et le rêve*, in AA.VV., *Néoplatonisme. Mélanges offerts à J. Trouillard*, éd. par P.M. SCHUIJL et L. JERPHAGNON, Fontenay-aux-Roses 1981, pp. 215-229.

ry, Alföldi collegava la filosofia plotiniana alla politica religiosa e culturale dell'imperatore Gallieno¹². Resosi conto, dopo la terribile esperienza dell'anarchia militare, della necessità di una forte base religiosa per assicurare al trono quella stabilità che il senato non poteva più garantire, Gallieno, a causa della sua cultura classica, avrebbe cercato la consacrazione del potere imperiale nel culto di Eleusi, considerato a quei tempi la roccaforte dell'ellenismo contro le religioni provenienti dall'Oriente¹³. Negli anni di pausa fra una guerra e l'altra, tra il 263 e il 267, egli avrebbe promosso una generale rinascita dello spirito antico, testimoniata ad esempio da un classicismo reazionario nelle arti figurative¹⁴. Quanto al cristianesimo — pericoloso antagonista, per il suo monoteismo, del processo di sacralizzazione della figura dell'imperatore —, Gallieno avrebbe creduto di poterlo combattere in maniera più efficace con le armi della cultura; la sua apparente tolleranza andrebbe dunque intesa come un cambiamento di tattica e non come la fine delle ostilità¹⁵. Per realizzare questo progetto insieme politico, culturale e religioso, egli avrebbe fatto affidamento sull'opera dei filosofi, e in particolare dei platonici, dalle cui fila uscivano «i preti e i servitori sacri» della religione eleusina¹⁶.

Il ruolo principale, sembrava dire Alföldi, sarebbe spettato proprio a Plotino, le cui relazioni personali con l'imperatore risulterebbero attestate dal capitolo 12 della *Vita porfiriana*¹⁷.

¹² Cfr. A. ALFÖLDI, *Die Vorherrschaft der Pannonier im Römerreiche und die Reaktion des Hellenentums unter Gallienus*, in *Fünfundzwanzig Jahre Römisch-Germanische Kommission*, Berlin-Leipzig 1929, pp. 11-51 (rist. in Id., *Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus*, Darmstadt 1967, pp. 228-281); Id., *The Crisis of the Empire (A.D. 249-270)*, in A.A.Vv., *The Cambridge Ancient History*, XII, Cambridge 1939, pp. 165-231 (tr. it. *La crisi dell'impero [249-270 d.C.]*, in A.A.Vv., *Università di Cambridge, Storia antica*, XII, 1: *Crisi e ripresa dell'impero [193-324 d.C.]*, Milano 1970, pp. 199-270).

¹³ Cfr. ALFÖLDI, *Studien* cit., pp. 245-246.

¹⁴ Cfr. ALFÖLDI, *La crisi* cit., pp. 226, 270.

¹⁵ Cfr. ALFÖLDI, *Studien* cit., pp. 239-242; Id., *La crisi* cit., pp. 247-248, 269.

¹⁶ Cfr. ALFÖLDI, *Studien* cit., pp. 246-247; Id., *La crisi* cit., p. 248.

¹⁷ Su questo capitolo aveva richiamato l'attenzione pochi anni prima Max Wundt, il quale si era addirittura spinto a considerare Plotino un «consigliere» di Gallieno: cfr. M. WUNDT, *Plotin. Studien zur Geschichte des Neuplatonismus*, I, Leipzig 1919.

Sulla scia degli studi di Picavet, Alföldi riteneva che il pensiero di Plotino fosse stato influenzato dai misteri eleusini, ma pensava che il legame con Eleusi non fosse andato oltre un'adesione dogmatica ad una codificata tipologia di espressioni linguistiche, molto lontane, in realtà, dalle convinzioni più profonde del filosofo. Nelle *Enneadi* sarebbe così presente un fondamentale dualismo tra la vera sapienza, riservata a pochi, e l'antica religione, destinata ai p più¹⁸.

Questa duplice prospettiva emergerebbe con esemplare chiarezza nella valutazione del mondo terreno, che i principi della teoria portavano a giudicare negativamente e che invece Plotino fece oggetto di inaspettati apprezzamenti, evidentemente in formale osservanza ai vecchi dogmi religiosi¹⁹. «Le esaltazioni dell'ordine di questo mondo con lo stato e i suoi dèi», notava lo studioso tedesco, «provengono in gran parte dal libro *Contro gli gnostici*. Dunque si vede già che qui si tratta non di una discussione di opinioni dottrinali, bensì di una battaglia contro tendenze sociali sovversive; così essa vale non per una scita, ma per l'intero movimento gnostico-cristiano». L'apologia della religione dei padri che Plotino compie in II.9 non sarebbe altro che la difesa conservatrice di un sistema di credenze intoccabili, contro il pericolo rivoluzionario di chi — gnostico o cristiano che fosse — intendeva rovesciarle sotto il pretesto di una rivelazione divina, e andava perciò tacciato di barbarie e di rozzezza²⁰. Lo stesso progetto della fondazione di Platonopoli andrebbe letto come il tentativo di fornire al circolo dei platonici — ispirato al modello del *Mysterienbund* neopitagorico — la base organizzativa nella lotta contro la diffusione delle sette cristiane²¹.

Il trattato *Contro gli gnostici* si configurava così, nella prospettiva inaugurata da Alföldi, come il simbolo di una nuova

¹⁸ Cfr. ALFÖLDI, *Studien* cit., pp. 247-250; F. PICAVET, *Plotin et les mystères d'Eleusis*, «Revue de l'histoire des religions», XLVII (1903), pp. 281-297.

¹⁹ Cfr. ALFÖLDI, *Studien* cit., pp. 250-251.

²⁰ Ivi, p. 252.

²¹ Cfr. ivi, pp. 252-253. Alföldi notava che accuse simili si trovano in Celso e in Porfirio (cfr. ivi, p. 253, note 135, 136).

²² Cfr. ivi, p. 254.

alleanza tra potere politico e potere culturale in funzione anti-cristiana e ellenizzante. «Era cosa consueta, a quei tempi, che uomini colti tenessero presso di sé un filosofo in qualità di padre spirituale e confessore; Gallieno però ha utilizzato questi uomini [i neoplatonici] per tutt'altro scopo. Abbiamo già rilevato che il superamento della persecuzione dei cristiani va inteso non come cessazione della lotta, bensì solamente come cambiamento di tattica. Al nuovo, incruento metodo di battaglia — che si potrebbe indicare, con Minucio Felice, come un *malevolos philosophorum telis retundere* — anche Plotino dovette fornire l'armamentario»²³.

3. Allusioni indirette al cristianesimo e progetti di rivitalizzazione dei culti ellenici: Pierre de Labriolle

Come una via di mezzo tra l'opinione di Bréhier e le congetture di Alföldi, può essere interpretata la posizione di Pierre de Labriolle, autore di uno studio basilare sulla polemica anticristiana nei primi sei secoli²⁴.

Il suo giudizio su Plotino si trova espresso nella terza parte dell'opera, dedicata alla reazione dell'ellenismo²⁵. De Labriolle era pronto a riconoscere che il capo fondatore del neoplatonismo non ingaggiò alcuna controversia diretta con i cristiani. «Tuttavia», soggiungeva, «nel nono libro della seconda *Enneade*, quello intitolato *Contro gli gnostici*, si rilevano delle allusioni indirette, e poco favorevoli, al cristianesimo stesso»²⁶. Ci sarebbero infatti almeno quattro punti, criticati da Plotino in II.9, che potrebbero essere applicati anche ai cristiani: il disprezzo del mondo creato e la pretesa di una terra nuova dove le anime elette se ne andranno, una volta uscite di qui; il chiamarsi «figli di Dio» ad esclusione degli altri uomini e l'illusio-

²³ Ivi, p. 257.

²⁴ Cfr. P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris 1934.

²⁵ Cfr. ivi, pp. 228-240.

²⁶ Ivi, p. 229.

ne di godere di una Provvidenza particolare tutta per sé; la concezione delle malattie come esseri demoniaci, scacciabili con formule magiche; l'abitudine di chiamare «fratelli» anche gli uomini più vili e il rifiuto di questo nome al Sole, agli astri e all'anima del mondo²⁷. D'accordo con Schmidt e Geffcken, de Labriolle stimava possibile che Plotino «si sia chiaramente reso conto che le sue critiche andavano a raggiungere, al di là dei suoi interlocutori immediati, i cristiani, così numerosi a Roma in quell'epoca. Questa confusione, Plotino non ha fatto nulla per prevenirla»²⁸. In ogni caso, lo studioso non aveva dubbi che lo spirito del trattato fosse inconciliabile con la concezione cristiana dell'universo, e citava a sostegno l'opinione di Bréhier che abbiamo incontrato sopra²⁹. «Nulla più della sua affermazione dell'eternità e dell'incorruttibilità del mondo escludeva il dogma cristiano della creazione e l'escatologia cristiana. E quali altre opposizioni, a veder più da vicino!»³⁰.

Sarebbe toccato a Porfirio dissolvere definitivamente l'equivoco di una vicinanza del maestro al cristianesimo. Circa il ruolo che Plotino può aver avuto nella maturazione dell'opera porfiriana *Contro i cristiani*, de Labriolle avanzava delle ipotesi che ricordano per certi versi le teorie di Alföldi. Giungendo a Roma, Porfirio avrebbe già portato con sé delle disposizioni poco benevole nei riguardi del cristianesimo; l'incontro con Plotino, lungi dal modificarle, le avrebbe rinvigorite³¹. Entrambi dovevano essere preoccupati dal prosperare delle Chiese cristiane e dalla conseguente crisi dei culti ufficiali. «Si trattava di anestetare ad ogni costo la defezione degli spiriti colti e di fissarli nell'ellenismo, interpretato e vivificato. Plotino e Porfirio poterono credere che un attacco sapientemente condotto sul terreno intellettuale avrebbe completato i risultati ottenuti

²⁷ Cfr. ivi, pp. 229-230.

²⁸ Ivi, p. 230. Cfr. C. SCHMIDT, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum*, Leipzig 1901, pp. 83 sgg.; J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologien*, Leipzig-Berlin 1907, p. 296.

²⁹ Cfr. DE LABRIOLLE, *La réaction* cit., p. 230.

³⁰ Ivi, p. 231.

³¹ Cfr. ivi, p. 239.

dai rigori della politica»³². Forse, azzardava infine de Labriolle, fu proprio Plotino, conoscendo la preparazione filologica di Porfirio, ad affidargli il compito di redigere un'opera polemica, che fosse all'altezza dei progressi che l'esegesi cristiana aveva compiuto dai tempi di Celso³³.

4. Difesa dell'Occidente contro l'Oriente gnostico e cristiano: Henri-Charles Puech

Pochi anni dopo la pubblicazione del libro di de Labriolle, la questione dei rapporti di Plotino con il cristianesimo veniva posta al centro di un importante articolo di Henri-Charles Puech, già noto per i suoi studi sulla gnosi³⁴.

Puech constatava che la *Wirkungsgeschichte* plotiniana ha un carattere apparentemente contraddittorio: da un lato, l'autore delle *Enneadi* ha ispirato la speculazione di eminenti rappresentanti della filosofia cristiana, primo fra tutti sant'Agostino; dall'altro, «tutto un filone della filosofia europea offre qua e là esempi di un genere di razionalismo mistico che, lungi dal ricollegarsi al cristianesimo cui anzi si contrappone sovente, è identico a quello rappresentato dall'atteggiamento plotiniano»³⁵. Davanti a tale situazione paradossale, diceva Puech, lo storico delle idee è chiamato a restituire Plotino alla sua verità, ossia a «ritrovare ciò che costituiva l'attualità del suo pensiero nel momento e nell'ambiente preciso in cui si è espresso»³⁶.

Questo momento e questo ambiente sono dati dal ventennio cruciale 250-270, in cui il mondo antico prendeva sempre più coscienza dell'eterogeneità delle forze orientali che lo stavano invadendo. Plotino rappresenta, secondo lo studioso fran-

³² Ivi, p. 240.

³³ Cfr. *ibidem*.

³⁴ Cfr. H.-C. PUECH, *Position spirituelle et signification de Plotin*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», n. 61 (octobre 1938), pp. 3-36 (tr. it. *Posizione spirituale e significato di Plotino*, in Id., *Sulle tracce della Gnosi*, Milano 1985, pp. 85-111).

³⁵ PUECH, *Posizione* cit., p. 89. Puech pensava a filosofi come Spinoza.

³⁶ Ivi, p. 91.

cese, il luogo in cui neoplatonismo, gnosticismo e cristianesimo finalmente si incrociarono e si scontrarono³⁷. Gli gnostici che egli confutò nel suo trattato, infatti, «erano verosimilmente cristiani. Attraverso di loro, Plotino dovette intravedere qualcosa del cristianesimo; in ogni caso, molti strali dell'*Enn.* II.9 colpiscono direttamente alcuni dogmi cristiani». Puech si dichiarava convinto che il nostro filosofo non poté rimanere all'oscuro della religione cristiana, per una serie di ragioni contestuali: «Ammonio Sacca, il suo maestro alessandrino, apparteneva a questa religione; Origene era stato suo condiscipolo e, fosse o no apostata del Vangelo, il suo allievo Porfirio, che già nel 268 redige il suo *Contro i cristiani*, con ogni probabilità lo informò ampiamente sulle nuove credenze. Non dimentichiamo che filosofia neoplatonica e filosofia cristiana nascono ad Alessandria nello stesso ambiente e nella stessa atmosfera».

Riprendendo e sviluppando le tesi di Bréhier, Puech sosteneva che i cristiani, gli gnostici e Plotino partivano da un medesimo problema, ma finivano col fornire ad esso risposte radicalmente differenti. Il problema era quello che dominava lo spirito dell'epoca: la salvezza di un individuo ormai privo di identità politiche, «caduto» in questo mondo e bisognoso, attraverso un processo di «conversione», di «ritornare» alla sua origine. Ma mentre nel cristianesimo caduta, conversione e ritorno erano eventi storici, che avvenivano in un tempo concreto, e mentre nella gnosi erano eventi mitici e atemporalmente, in Plotino essi erano soltanto stati interiori dell'io, dal momento che l'orizzonte greco del *kosmos* non permetteva né lo svolgimento lineare della storia cristiana né i bruschi cambiamenti del mito gnostico³⁸. Nell'ottica del filosofo di Licopoli, il divino rimaneva perpetuamente immobile, nella sua simultanea trascendenza e immanenza rispetto al mondo; l'unico mutamento possibile era quello dell'anima nei suoi confronti. Questa idea escludeva sia la possibilità di un intervento divino nella storia,

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 91-94.

³⁸ Ivi, p. 93 (corsivi miei).

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 94-97.

e quindi qualsiasi messianismo, sia la necessità di un Mediatore fra gli uomini e il divino⁴¹.

Parafrasando un'affermazione di Richard Harder, Puech traeva la seguente conclusione: la filosofia plotiniana «appare [...] come la legittima — e forse l'ultima — erede di tutto il razionalismo ellenico, una specie di “difesa dell'Occidente”, una suprema e veemente protesta contro le gnosi giunte dall'Oriente e, al di là di esse, contro la nuova visione del mondo che il cristianesimo portava con sé»⁴².

Una ventina d'anni più tardi, nel suo intervento al 5° «Entretien sur l'antiquité classique» della Fondation Hardt e nella successiva discussione, Puech ritornava parzialmente sulla questione ed assumeva una posizione più cauta circa l'identità degli gnostici conosciuti da Plotino e il significato anticristiano di *Enn.* II.9⁴³.

In base ad un esame più attento dei dati a disposizione e avvalendosi dei testi gnostici ritrovati a Nag Hammadi nel 1945, egli ora riteneva probabile che gli «eretici» presi di mira da Plotino fossero dei sethiani o arcontici, cioè appartenessero all'ala giudaizzante-sincretistica della gnosi; essi tuttavia *si sarebbero presentati* come cristiani (e tali sarebbero stati considerati ad es. da Porfirio) e avrebbero professato idee affini a quelle dei valentiniani⁴⁴.

All'obiezione di Dodds che in II.9 non c'è alcuna allusione diretta a dottrine cristiane, Puech rispondeva che, ciononostante, «vi sono strali che possono colpire *di riflesso* il cristianesimo, dal momento che gli gnostici non mancavano di condividere con esso tesi o atteggiamenti»⁴⁵.

Forse Puech non si è accorto fino in fondo della non tra-

⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 100-101.

⁴² *Ivi*, pp. 97-98. Cfr. R. HARDER, *Plotins Schriften*, V, Leipzig 1937, pp. VI-VII.

⁴³ Cfr. H.-C. PUECH, *Plotin et les Gnostiques*, in AA.VV., *Les sources de Plotin*, Vandœuvres-Genève 1960 («Entretiens sur l'antiquité classique», Fondation Hardt, V, 21-29 Août 1957), pp. 161-174, Discussion pp. 175-190; riedito con correzioni ed aggiunte in H.-C. PUECH, *En quête de la gnose*, I, Paris 1978, pp. 83-95, Discussion pp. 95-109, Appendice pp. 110-116 (tr. it. *Plotino e gli Gnostici*, in *Id.*, *Sulle tracce cit.*, pp. 113-125, Discussione pp. 125-138, Appendice pp. 138-143).

⁴⁴ Cfr. PUECH, *Plotino cit.*, pp. 125-126, 129.

⁴⁵ *Ivi*, p. 130 (corsivo mio).

scurevole differenza che sussiste tra il dire che gli gnostici di Plotino *erano* cristiani e il dire che essi *si presentavano* come tali, così come tra il sostenere che *Enn.* II.9 contiene critiche *dirette* al cristianesimo e il sostenere che ne contiene soltanto *di indirette*.

5. Convergenze e divergenze con il cristianesimo ortodosso: Arthur Hilary Armstrong

Un contributo, breve ma chiarificatore, all'interpretazione di II.9 veniva portato, nella seconda metà degli anni '60, da Arthur Hilary Armstrong nella nota introduttiva alla sua traduzione inglese del trattato⁴⁶. Qui egli opportunamente osservava che, attaccando il disprezzo gnostico per l'universo materiale, Plotino in realtà si avvicinava molto al cristianesimo ortodosso, che fin dal II secolo (con la grande figura di Ireneo) si era mosso contro le deviazioni eretiche in difesa della bontà del mondo creato da Dio. In secondo luogo, la stessa tradizione greca, in nome della quale il nostro filosofo reagiva, non era sempre stata esente da ambiguità nei giudizi di valore sul mondo sensibile (si pensi ad es. al Platone del *Fedone*)⁴⁷. La vera opposizione, precisava Armstrong, si trovava altrove, e cioè nella dottrina della salvezza attraverso la sola virtù e nell'attribuzione al cosmo materiale non solo della bontà ontologica, ma anche dell'eternità e della divinità. Nella mentalità

⁴⁶ Cfr. A.H. ARMSTRONG, «Introductory Note to II.9», in *Plotinus*, with an English Translation by A.H. ARMSTRONG, II, London-Cambridge (Massachusetts) 1966, pp. 220-222.

⁴⁷ La tesi di un Plotino alleato del cristianesimo nel respingere il pericolo gnostico dalla civiltà occidentale sarebbe stata poi sviluppata da Armstrong in *Gnosis and Greek Philosophy*, in AA.VV., *Gnosis. Festschrift für H. Jonas*, hg. von B. ALAND et al., Göttingen 1978, pp. 87-124 (rist. come saggio XXI in A.H. ARMSTRONG, *Plotinian and Christian Studies*, London 1979), pp. 109-123. Per un paragone tra il dualismo gnostico, quello platonico e quello cristiano, cfr. *ivi*, pp. 94-99; *Id.*, *Dualism, Platonic, Gnostic and Christian*, in AA.VV., *Plotinus amid Gnostics and Christians. Papers presented at the Plotinus Symposium held at Free University, Amsterdam on 25 Jan. 1984*, ed. by D.T. RUNIA, Amsterdam 1984, pp. 29-52 (rist. come saggio XII in A.H. ARMSTRONG, *Hellenic and Christian Studies*, Aldershot-Brookfield 1990).

plotiniana, infatti, credere che la salvezza dipendesse da un intervento divino significava rendere vani gli sforzi personali e abbandonarsi all'immoralità; ritenere poi che l'universo avesse un inizio e una fine equivaleva a concepire l'azione creativa di Dio come arbitraria e irrazionale; negare infine la divinità dell'anima del mondo e dei corpi celesti voleva dire essere blasfemi e irragionevoli⁴⁸. Su questi punti, «la dottrina che Plotino sta difendendo è nettamente opposta [...] tanto al cristianesimo ortodosso quanto allo gnosticismo»⁴⁹.

Rimane però il fatto, come Armstrong avrebbe precisato nella *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, che non c'è alcun luogo nelle *Enneadi* in cui l'autore menzioni o attacchi *specificamente* dottrine del cristianesimo ortodosso, in quanto distinte da quelle che esso aveva in comune con la gnosi⁵⁰.

6. *Le verità dell'Antico contro gli errori del Nuovo: Vincenzo Cilento*

Una spiegazione dell'assenza del nome dei cristiani nelle *Enneadi* veniva tentata da Vincenzo Cilento nella sua introduzione alla *Großschrift* antignostica⁵¹. Commentando la frase di Inge, secondo la quale «Plotinus leaves the Christians severely alone», lo studioso italiano sosteneva che l'indifferenza dimostrata dal filosofo di Licopoli nei riguardi del cristianesimo fu dovuta al suo tenace tradizionalismo, che gli impediva di apprezzare qualunque cosa si ponesse come un *novum* rispetto all'antica sapienza. Non avrebbe quindi molta importanza identificare con esattezza quale tipo di gnostici egli avesse davanti, dal momento che egli stesso non si preoccupava affatto di distinguerli né tra loro né dai cristiani, ma li considerava tutti

⁴⁸ Cfr. ARMSTRONG, «Introductory Note» cit., pp. 221-222.

⁴⁹ Ivi, p. 221.

⁵⁰ Cfr. A.H. ARMSTRONG, «Plotinus», in AA.VV., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A.H. ARMSTRONG, Cambridge 1967, pp. 195-263, qui p. 210.

⁵¹ Cfr. CILENTO, *Paideia antignostica* cit., pp. 11-29.

come un'unica classe di apostati dalla greicità e da Platone⁵².

Venendo al trattato che ci interessa, Cilento lo giudicava, sulla linea di Bréhier e di Puech, come «una delle più solenni testimonianze dell'urto tra il mondo greco, sia pure nella turbata classicità del Tardo-Antico, e il mondo cristiano». Sarebbero almeno tre i temi nei quali questo urto si manifesterebbe.

Anzitutto, l'esagerata esaltazione dell'uomo e la negazione di un'anima divina nel cielo e negli astri. «Ciò che emerge qui in Plotino, come più tardi in Simplicio nella sua controversia contro Filopono, è tutta la tradizione ellenica, nella sua stessa religiosità, olimpica o misterica che fosse, in quanto vuole che il cielo e gli astri, mossi eternamente e regolarmente, siano provvisti di anime eterne, sagge e divine»⁵³.

In secondo luogo, la genesi del mondo e la sua distruzione: and'esse cozzavano contro un dogma della religiosità greca, l'incorruttibilità del mondo. Questo «è il punto capitale di separazione tra greicità e gnosticismo, anzi è proprio lo spartiacque tra l'Ellenismo e il Cristianesimo».

Infine, la domanda di un perché della creazione del mondo, che veniva posta sia dagli gnostici sia dai cristiani ortodossi: essa veniva smascherata come uno pseudoproblema dall'originale dottrina plotiniana del «duplice atto». Questo mondo, secondo Plotino, è stato creato dall'Anima in virtù del suo «secondo atto», ed è perciò il prodotto di una irriflessa spontaneità creatrice. Tale dottrina «rappresenta la completa

⁵² Cfr. Ivi, pp. 16-17. Cfr. W.R. INGE, *The Philosophy of Plotinus. The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918*, I, London-New York-Toronto 1948³, p. XIV.

⁵³ Ivi, p. 221.

⁵⁴ Ivi, p. 24.

⁵⁵ Ivi, p. 242; cfr. anche Ivi, p. 230.

⁵⁶ Cilento la enunciava nei seguenti termini: «Ogni essere ha due atti: l'atto dell'Essenza (ή ενέργεια τής ούσίας) e l'atto che proviene dall'essenza (ή δ'έκ ούσίας) e che lo rannodifica. Il primo non è differente dall'essenza considerata come principio o fonte d'attività; è come una vita piena che s'espande e trabocca; l'altro, l'atto secondo (ένέργεια δευτέρα), al di là dei limiti dell'essere lo prolunga nell'azione, immagine dell'intimità (εϊδωλον του έντός) che, senza separarsi dall'atto primo βύχ άφισταμένη της πρώτης) è orientato verso l'esterno (ένέργεια προς τό έξω) e riceve un'esistenza «limitata (V.4.2)» (ivi, p. 245).

antitesi del creazionismo cristiano o gnostico, in quanto non ammette una libera volontà creatrice con una finalità intrinseca, sì invece una necessità esistenziale e ipostatica»⁵⁷.

7. Plotino e il platonismo anticristiano: Anthony Meredith e Christos Evangelou

Con gli anni '80 (e ci avviciniamo così al panorama attuale degli studi) ritornavano gli interrogativi sul nesso tra l'anticristianesimo latente di Plotino e l'esplicita polemica porfiriana. Si assumeva come valida l'ipotesi di una generale opposizione dei neoplatonici e dei pagani istruiti al cristianesimo, nella quale si inseriva dunque anche il nostro filosofo. Conseguentemente, si tendeva a vedere in lui il segmento nascosto di una linea di pensiero che si sarebbe snodata senza soluzione di continuità da Celso a Giuliano, e a considerare il trattato *Contro gli gnostici* come il logico antecedente del grande attacco porfiriano. Un'impostazione concettuale di questo tipo è rinvenibile in due saggi della prima metà del decennio, firmati rispettivamente da Anthony Meredith e Christos Evangelou⁵⁸.

Proponendosi di illustrare il retroterra neoplatonico delle opere anticristiane di Porfirio e Giuliano, Meredith muoveva da un preciso assunto di fondo: «The Neoplatonic school from Plotinus on was in intention antichristian». Così scrisse H. Langerbeck nel 1957; e se si includesse il nome di Celso, sarebbe possibile retrodatare l'ostilità al secondo secolo e al medioplatonismo [...]; ma l'intera area del paganesimo colto era apertamente o copertamente opposta al nuovo movimento»⁵⁹.

⁵⁷ Ivi, p. 244. Altrettanto esclusa, ovviamente, era la tesi escatologica del biblioco *Delebo hominem* (Gen. 6, 7): cfr. ivi, p. 231.

⁵⁸ Cfr. A. MEREDITH, *Porphyry and Julian Against the Christians*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 23, 2, Berlin-New York 1980, pp. 1119-1149; C. EVANGELIOU, *Plotinus's Anti-Gnostic Polemic and Porphyry's «Against the Christians»*, in *AN.VV., Neoplatonism and Gnosticism. Papers presented at the International Conference on Neoplatonism and Gnosticism, University of Oklahoma, Mar. 18-21, 1984*, ed. by R.T. WALLIS & J. BREGIMAN, Albany 1992, pp. 111-128.

⁵⁹ MEREDITH, *Porphyry* cit., p. 1120. Cfr. H. LANGERBECK, *Ammonius Saccas and the Rise of Neoplatonism*, «Journal of Hellenic Studies», LXXVII (1957), pp. 67-74,

l'ostilità di Plotino al cristianesimo, per quanto poco esplicita, sarebbe tuttavia ricavabile da un'analisi attenta della sua vita e dei suoi scritti. Come risulta dai capitoli 10 e 23 della *Vita Plotini*, la sua religione personale consisteva nel perseguimento dell'unione mistica con il dio supremo, «senza l'aiuto né della devozione tradizionale né delle detestabili scorciatoie offerte dallo gnosticismo». Proprio l'atteggiamento di Plotino nei confronti della gnosi ci consentirebbe di avvicinarci il più possibile alla conoscenza del suo atteggiamento nei confronti del cristianesimo. La terza accusa principale che egli rivolgeva agli gnostici — dopo quelle di disprezzare la materia e di svalutare, con la teoria della predestinazione, lo sforzo morale e intellettuale dell'uomo —, cioè l'accusa di essere dei disertori della tradizione, «giocò un ruolo importante nella polemica di Celso e di Giuliano, e in misura minore in quella di Porfirio».

Che le obiezioni antignostiche di Plotino fossero molto simili a quelle della letteratura anticristiana, era la tesi centrale dell'articolo di Evangelou. Lo scopo dei trattati 30-33, e specialmente di II.9, sarebbe stato quello di difendere Platone e l'ellenismo (cioè il κόσμος il λόγος ἴφε τή dei Greci) dalle accuse infondate e dalle fantasticherie metafisiche dei cosiddetti gnostici. «Da questo punto di vista, Plotino certamente ha un posto in quell'illustre serie di uomini insigni che si fecero carico di difendere la loro eredità ellenica quando avvertirono che essa era seriamente minacciata. Questo grande sforzo, che cominciò con Celso nel secondo secolo d.C. e finì con Giuliano nel quarto secolo d.C., trovò in Porfirio il suo massimo portavoce»⁶⁰.

Proprio confrontando quanto resta del *Contro i cristiani* di quest'ultimo con il *Contro gli gnostici* di Plotino, sarebbe possibile accorgersi che, nonostante il diverso stile, la sostanza delle critiche era la stessa (soprattutto negli ambiti della cosmologia,

⁶⁰ p. 74.

⁶¹ MEREDITH, *Porphyry* cit., p. 1121.

⁶² Ivi, p. 1122.

⁶³ EVANGELIOU, *Plotinus's Anti-Gnostic Polemic* cit., p. 112.

dell'escatologia, della moralità e delle pratiche religiose), e si riassumeva nell'accusa di barbarie antiellenica, estremamente pericolosa per qualunque forma di ordine stabilito, morale sociale politico o metafisico⁶³. Ad esempio, la dottrina della creazione e della distruzione finale del cosmo erano per Porfirio tanto empie, secondo Evagriou, quanto lo erano state per il suo maestro⁶⁴. Se ne concludeva che «per filosofi, come Plotino e Porfirio, che sentivano di essere gli eredi della cultura ellenica in termini di linguaggio, filosofia, arte, moralità e tradizioni religiose, sia lo gnosticismo che il cristianesimo erano percepiti come movimenti alieni, barbarici e anellenici. Nelle loro irrazionali, eccessive e tracotanti rivendicazioni su Dio, il cosmo, la virtù e il posto dell'uomo nell'intero schema delle cose, entrambi i movimenti erano parimenti offensivi per delle sensibilità elleniche e inaccettabili per l'ethos filosofico di quel tempo. Ciò che accadde dopo, è un'altra storia»⁶⁵.

8. Riepilogo

Le posizioni prese in esame non sono certo le uniche ad essere apparse sulla scena degli studi plotiniani, riguardo al tema che ci interessa, negli ultimi settant'anni, e forse non sono nemmeno le sole che meritavano di essere ricordate⁶⁶; l'auto-revolezza dei loro sostenitori le distingue però dalle altre e conferisce loro un'importanza che le impone naturalmente alla scelta. Esse non costituiscono neppure un coro uniforme di opinioni succedutesi ripetitivamente una dopo l'altra, ma anzi, come si è visto, si differenziano fra loro per delle peculiarità ermeneutiche a volte notevoli. Tuttavia, pur tra diversità di accentuazioni e di sfumature, esse rappresentano, a mio avviso, altrettanti

⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 112, 116-124.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 123.

⁶⁵ *Ivi*, p. 125.

⁶⁶ Ho volutamente trascurato, ad esempio, tutti gli studi su *Emm. II.9* che non vi riconoscono un significato anticristiano. Non ho invece potuto prendere visione diretta, purtroppo, della dissertazione dattiloscritta di F. KÜBLER, *Plotins Stellung zum Christentum*, Erlangen 1925.

momenti emblematici dell'evoluzione di una medesima linea interpretativa.

Tre, in particolare, sono i tipi di argomenti a favore dell'anticristianesimo di *Emm. II.9* che abbiamo incontrato con una certa frequenza:

(a) circa le possibili *intenzioni* di Plotino: Plotino non poteva non essere al corrente del cristianesimo e il suo giudizio su di esso non poteva essere che ostile. Egli doveva considerarlo, alla stessa stregua dello gnosticismo, come un movimento estraneo alla cultura ellenica, e doveva guardare alla sua espansione come ad una seria minaccia per i valori tradizionali. Inseguiendo la polemica antignostica, il filosofo intendeva contrapporsi implicitamente anche al cristianesimo. È probabile che egli abbia lasciato a Porfirio il compito di condurre un'opposizione esplicita;

(b) circa il *contenuto* del trattato: anche lasciando impregiudicata la questione di una consapevole finalità anticristiana del *Contro gli gnostici*, è un fatto indiscutibile che molte critiche *ivi* annunciate possono essere riferite a dottrine o ad atteggiamenti che il cristianesimo di allora aveva in comune con lo gnosticismo, o che tali apparivano agli occhi di un pagano colto dell'epoca. Obiezioni analoghe si trovano negli scritti anticristiani dei platonici tardoantichi, e riflettono un medesimo fondo culturale e ideologico;

(c) circa il *contesto* esterno ed interno al pensiero plotiniano sul piano politico, negli stessi anni in cui Plotino componeva i trattati del ciclo antignostico, il potere imperiale stava perseguendo un progetto di restaurazione della cultura classica e di rifondazione della religione tradizionale, che si opponeva al cristianesimo e che si incontrava con le aspirazioni ed i timori dei filosofi neoplatonici. Sul piano speculativo, l'intero sistema filosofico plotiniano era in contraddizione insanabile con la fede cristiana su alcuni temi cruciali.

Non tutti gli studiosi menzionati concordano completamente sui punti (a) e (c), mentre c'è un consenso unanime sul punto (b).

Praticamente che l'ipotesi di una latente avversione di Plotino per il cristianesimo non mi sembra affatto escludibile *a priori*, e che la proposta di considerare lo scritto *Contro gli gnostici*

accanto ad opere come il *Contro i cristiani* di Porfirio mi pare dotata di una sua plausibilità, nelle pagine seguenti proverò a mettere in luce i lati più deboli e meno persuasivi dei ragionamenti appena esposti. La mia impressione, che cercherò di motivare con adeguati contro-ragionamenti, è che questi argomenti, pur validi entro certi limiti, siano poco stringenti, e che la loro concatenazione non risulti effettivamente probante. Organizzerò le mie riflessioni intorno ad alcuni nodi problematici, ordinati sulla falsariga delle ragioni sopra elencate.

II OSSERVAZIONI CRITICHE

1. *Conoscenza del cristianesimo da parte di Plotino?*

Per poter affermare che Plotino era personalmente ostile al cristianesimo, bisogna evidentemente presupporre che egli lo conoscesse abbastanza da saperlo distinguere tra i numerosi componenti il variegato panorama spirituale che lo circondava. Che Plotino fosse completamente all'oscuro dell'esistenza di un movimento religioso che faceva parlare di sé in tanti modi, è sicuramente inverosimile. Le fonti che ci possono informare a tale riguardo non consentono però di spingerci oltre l'ipotesi di una conoscenza indiretta e assai ridotta.

Se lasciamo da parte il periodo dell'infanzia e della giovinezza, su cui Plotino volle mantenere un riserbo quasi assoluto, possiamo pensare che il primo incontro con il cristianesimo sia avvenuto ad Alessandria, dove egli si recò nel 232 per iniziare la sua formazione filosofica⁶⁷. Origene aveva da poco abbandonato la città a causa della scomunica comminatagli dal vescovo Demetrio, e la sua fama doveva essere ancora molto diffusa, anche presso gli ambienti pagani⁶⁸. Nessuno può sa-

⁶⁷ Cfr. PORPH. *Vita Plot.* 3.6-12.

⁶⁸ Cfr. EUS. *Hist. eccl.* VI, 18, 2-3; 19, 1; 19, 12; 26.

però se il ventottenne Plotino, prima di approdare da Ammonio Sacca, abbia fatto una visita alla celebre scuola catechetica; certo è che, in tal caso, dovette rimanerne assai deluso⁶⁹. Lo stesso Ammonio, secondo Porfirio, sarebbe stato di origini cristiane, e avrebbe avuto tra i suoi ascoltatori il giovane Origene⁷⁰. Ammesso che la notizia sia vera, essa non ha comunque grande importanza, perché quando Plotino cominciò a frequentare Ammonio, questi doveva essere tornato ormai da tempo al paganesimo⁷¹. Poiché per il resto non sappiamo praticamente nulla degli insegnamenti di Ammonio, niente autorizza a credere che negli undici anni trascorsi presso di lui Plotino abbia avuto modo di entrare in stretto contatto con i dogmi cristiani.

Non sembra che la situazione sia mutata nemmeno a Roma. Giunovi nel 244 e rimastovi quasi fino alla morte, Plotino assistette da vicino alle persecuzioni di Decio (250) e di Valeriano (257-258), e venne con ogni probabilità a sapere dell'editto di tolleranza del suo amico e protettore Gallieno (260), che, secondo alcuni, rappresenta il primo vero riconoscimento ufficiale dell'organizzazione ecclesiastica da parte dello stato romano⁷²; ma quali conoscenze effettive si potessero trarre, in

⁶⁹ Cfr. PORPH. *Vita Plot.* 3.7-9: «...pur essendo stato messo in relazione con i più famosi maestri d'allora viventi in Alessandria, se ne ritornava dalle loro lezioni deluso e afflitto».

⁷⁰ Il frammento porfiriano, appartenente al terzo libro dell'opera *Contro i cristiani*, viene citato da Eusebio in *Hist. eccl.* VI, 19, 4-8. Eusebio dà per vero che Ammonio avesse ricevuto un'educazione cristiana, ma respinge come menzognera l'affermazione di Porfirio che egli, dandosi alla filosofia, avrebbe poi abbandonato la fede dai suoi genitori. Eusebio commette però l'errore di identificare Ammonio Sacca con uno scrittore cristiano omonimo, autore di un libro intitolato *La consonanza di Mosè e di Gesù* (cfr. EUS. *Hist. eccl.* VI, 19, 9-10). Quanto al discepolato di Origene presso il futuro maestro di Plotino, non ci sono ragioni per metterlo in dubbio; ciò comunque non implica, come Eusebio fa dire a Porfirio, che Origene si sia convertito dal paganesimo (cfr. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, Livres V-VII, Texte grec, introduction et notes par G. BARDY, Paris 1955 («Sources chrétiennes», 41), p. 114, nota 3; p. 113, nota 5; E.R. DODDS, *Numenius and Ammonius*, in AA.VV., *Les sources de Plotin* cit., pp. 3-32, Discussion pp. 33-61, qui p. 31, nota 1.

⁷¹ Cfr. DODDS, *Numenius* cit., p. 27, nota 1.

⁷² Cfr. M. SORDI, *I rapporti fra il Cristianesimo e l'impero dai Severi a Gallieno*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 23, 1, New York-Berlin 1979, pp. 340-374, spec. pp. 371-374.

merito alle dottrine cristiane, da tali provvedimenti dell'autorità politica, è facile immaginare. Che egli sia stato informato da Porfirio, come pensa Puech, è una possibilità che non si può né verificare né smentire; anche in caso positivo, si sarebbe comunque trattato di informazioni di seconda mano. Tutto insomma porta a credere che Plotino, diversamente dai suoi allievi Porfirio ed Amelio, non abbia mai intrapreso una lettura diretta dei testi sacri dei cristiani, e nemmeno della letteratura in cui essi esponevano o difendevano la loro fede religiosa⁷³. Poiché le occasioni non gli sarebbero mancate, resta da pensare che egli non provasse il minimo interesse per il cristianesimo; forse quanto sentiva dire sugli adepti di questo strano culto era per lui già abbastanza per non desiderare di saperne di più⁷⁴.

Gli unici testi in qualche modo «cristiani» con cui Plotino, suo malgrado, fu costretto a misurarsi, furono le «apocalissi» gnostiche che i seguaci di un certo Adelfio e di un certo Aquilino facevano circolare nella sua scuola⁷⁵. Ci imbattiamo qui nel complicato problema dell'identità degli gnostici con cui il nostro autore si trovò a combattere. La critica più recente tende a considerarli realmente come gnostici cristiani. Per lungo tempo hanno pesato sulla questione la controversa interpretazione dell'inizio del capitolo 16 della *Vita di Plotino* e la perdita degli scritti ivi citati⁷⁶. Il ritrovamento a Nag Hammadi

⁷³ Eusebio riporta un frammento di Amelio sul Prologo del Vangelo di Giovanni (cfr. Eus. *Praep. ev.* XI, 18, 26-19, 3). Non è escluso che questo frammento appartenesse ai 40 libri contro l'apocalisse di Zostriano che Amelio scrisse su invito di Plotino (cfr. L. BRISSON, *Amélius: Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36, 2, Berlin-New York 1987, pp. 793-860, qui p. 824).

⁷⁴ Che il silenzio di Plotino sui cristiani fosse dovuto a mancanza d'interesse, e non ad ignoranza della loro esistenza, era già l'opinione di Inge: cfr. INGE, *The Philosophy* cit., pp. 64-65.

⁷⁵ Cfr. PORPH. *Vita Plot.* 16.3-7.

⁷⁶ La frase porfiriana: «Γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἰρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγγεμένα οἱ περὶ Ἀδέλφωσιν καὶ Ἀκυλῆων κτλ.», può di per sé significare sia che gli αἰρετικοὶ facevano parte dei Χριστιανοί, sia che costituivano un gruppo distinto. Tutto dipende da come si intende la funzione di ἄλλοι e delle particelle μὲν...δέ. La soluzione più persuasiva sembra quella fornita da Igal, secondo il quale il καὶ che introduce ἄλλοι è pleonastico, e l'antitesi μὲν...δέ

delle versioni copte delle apocalissi di Allogeno e di Zostriano ha finalmente permesso di accertare al loro interno la presenza di una tematica e di una terminologia tipiche dello gnosticismo di matrice giudeo-cristiana. In particolare, quando scriveva I.9.6.15 e II.10.19-33, Plotino aveva presente l'originale greco dello Zostriano⁷⁷. Tutto ciò conferma ulteriormente l'ipotesi che Plotino in *Vita Plot.* 16 volesse includere tra i cristiani anche gli gnostici che frequentavano la scuola plotiniana, e testimoniava a favore dell'attendibilità del suo resoconto⁷⁸. Sembrava comunque che il cristianesimo di questi gnostici non fosse più di un nome. Esso doveva incidere ben poco sulla sostanza delle loro dottrine, che erano del tutto simili a quelle di altre sette non cristiane⁷⁹. Delle «apocalissi» che essi esibivano, Plotino forse, presumibilmente in fretta e con irritazione, solo pochi passi, da cui in definitiva non trapelava alcunché del cristianesimo ortodosso⁸⁰. Il fatto che i suoi avversari si pro-

pone sullo stesso piano πολλοὶ-καὶ-ἄλλοι e αἰρετικοί, entrambi dunque da riferire a τῶν Χριστιανῶν. Il passo va perciò tradotto nella maniera seguente: «C'erano ai suoi tempi, tra i cristiani, da una parte molti altri (oltre a quelli che sto per menzionare), dall'altra degli αἰρετικοί ecc» (cfr. J. IGAL, *The Gnostics and «The Ancient Philosophy» in Porphyry and Plotinus*, in AA.VV., *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong*, ed. by H.J. BLUMENTHAL and R.A. MARKUS, London 1981, pp. 138-149, spec. pp. 138-139). Quanto al termine αἰρετικοί, potrebbe derivare — diversamente da quanto pensavano Puech e lo stesso Igal (cfr. PUECH, *Plotino* cit., p. 136; IGAL, *The Gnostics* cit., p. 147, nota 9) — dal linguaggio eresilogico cristiano, e avere quindi il significato di «eretici»: cfr. M. TARDIEU, *Les Gnostiques dans la «Vie de Plotin». Analyse du chapitre 16*, in PORPHYRE, *La vie de Plotin*, II: *Étude d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie* par L. BRISSON et al., Préface de J. PÉPIN, Paris 1992, pp. 303-363, qui pp. 513-515.

⁷⁷ Secondo Tardieu, Plotino in questi luoghi potrebbe riferirsi anche all'originale greco dello Zoroastro e all'apocalisse di Messo (se essa va identificata con il cosiddetto *Ananimo* di Bruce, edito da Schmidt nel 1892): cfr. TARDIEU, *Les Gnostiques* cit., pp. 528-529.

⁷⁸ Questo è quanto emerge dall'accurata indagine di Tardieu: cfr. TARDIEU, *Les Gnostiques* cit., pp. 543-545. Il medesimo saggio include, alle pp. 547-563, un'utilissimo ragguaglio delle pubblicazioni relative a *Vita Plot.* 16 apparse dal 1933 al 1990.

⁷⁹ Lo stesso Puech metteva in guardia dal distinguere troppo nettamente gnostici cristiani e gnostici pagani: cfr. PUECH, *Plotino* cit., pp. 116-117.

⁸⁰ Forse Plotino non riuscì nemmeno ad afferrare bene il significato delle stesse «apocalissi» gnostiche, come invece credeva Puech (cfr. PUECH, *Plotino* cit., p. 130). Secondo Karin Alt, il trattato *Contro gli gnostici* rivela una radicale incomprensione delle visioni e degli atteggiamenti degli avversari, causata dall'incapacità di ricono-

fessassero cristiani poté semmai fornirgli un'immagine distorta di quella religione; in ogni caso, come vedremo sempre meglio, il trattato II.9 non reca tracce esplicite di questa possibile confusione.

Se dunque non possiamo dimostrare una effettiva conoscenza del cristianesimo da parte di Plotino, dobbiamo essere molto cauti nell'ipotizzare un consapevole intento anticristiano della sua polemica contro la gnosi, e nel paragonare *Enn.* II.9 con le opere espressamente finalizzate alla critica della nuova religione.

2. Difesa dell'Occidente?

Anche la tesi, che vede all'origine del trattato *Contro gli gnostici* una reazione autodifensiva dell'ellenismo di fronte alla minaccia rappresentata da concezioni del mondo e della vita di provenienza orientale, non risulta del tutto convincente, se messa a confronto con i testi che documentano le circostanze della polemica e gli scopi perseguiti da Plotino. Se rileggiamo la testimonianza di Porfirio e le dichiarazioni personali dell'autore stesso di *Enn.* II.9, possiamo renderci conto che il vero oggetto della difesa plotiniana non erano né Platone né genericamente la tradizione ellenica, bensì alcuni discepoli mentalmente e moralmente confusi dalle inaudite affermazioni degli gnostici.

Ritorniamo, ancora una volta, al fondamentale capitolo 16 della *Vita* porfiriana. Qui si racconta che gli αἰρετικοί seguaci di Adelfio e Aquilino, «possedendo numerosi scritti di Alessandro il Libico, Filocomo, Demostrato e Lydo, ed esibendo apocalissi di Zoroastro, Zostriano, Nicoteo, Allogeno, Messo e di altri di questo genere, ingannavano molti (πολλοὺς ἐξηπάτων), essendosi anche loro ingannati (καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι), credendo e dando a credere che Platone non si era avvicinato alla profondità della sostanza intelligibile (ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς

scere altre verità oltre a quelle della filosofia platonica: cfr. K. Alf, *Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II.9*, Mainz-Stuttgart 1990, pp. 63-64.

τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος)»⁸¹. Fu proprio per fronteggiare questa situazione incresciosa — cioè per venire in aiuto ai membri della συνουσία che avevano cominciato a dubitare della suprema autorità di Platone —, che Plotino produsse molte confutazioni e scrisse il trattato poi intitolato «Πρὸς τοὺς Γνωστικούς», affidando contemporaneamente ai prediletti Porfirio ed Amelio il compito di criticare nel dettaglio i libri sui quali gli gnostici basavano le loro dottrine⁸². Vediamo quindi che ciò che suscitò la reazione del maestro fu, per così dire, il «traviamento» dei suoi ascoltatori, cioè il pericolo che essi venissero allontanati dalla retta via del platonismo, il rischio che in loro si insinuasse il sospetto che Platone non fosse giunto a cogliere il vero nella sua pienezza. La difesa di Platone e della tradizione non era fine a se stessa, ma serviva a ricompattare la scuola intorno alle verità in cui doveva riconoscersi e a ricondurre gli smarriti al porto sicuro della «sana dottrina».

Plotino stesso palesa le sue intenzioni con estrema chiarezza in II.9.10: «Poiché nulla più potrebbe convincere quelli [gli gnostici], non a costoro, ma ai miei discepoli io rivolgo il mio discorso (ἡμεῖς πρὸς τοὺς γνωρίμους, οὐ πρὸς αὐτοὺς λέγοντες [...] ταῦτα εἰρήκαμεν), affinché (i miei discepoli) non si lascino sconcertare (ἵνα μὴ [...] ἐνοχλοῦντο), non dalle dimostrazioni da quelli apportate — ce ne sono forse? —, ma dalle loro vanterie; bisognerebbe scrivere diversamente, se si volesse confutare (ἄλλου ὄντος τρόπου, καθ' ὃν ἂν τις γράφων ἡμύνατο) coloro che osano criticare le parole degli antichi uomini divini, così belle e così conformi al vero»⁸³. Il trattato *Contro gli gnostici* non si pro-

⁸¹ PORPH. *Vita Plot.* 16. 3-9 (tr. e corsivo miei). Ho reso νοητὴ οὐσία della riga 9 con «sostanza intelligibile» sulla scorta dell'interpretazione di Tardieu: Porfirio starebbe citando una precisa espressione valentiniana, che designava il mondo angelico della corte celeste del Padre, ovvero il pleroma degli eoni. In altre parole, secondo gli gnostici Platone non sarebbe riuscito a conoscere il Padre e le potenze che lo circondano, perché una tale conoscenza, nella loro concezione, era accessibile soltanto grazie ad una speciale rivelazione (cfr. TARDIEU, *Les Gnostiques* cit., pp. 521-523).

⁸² Cfr. PORPH. *Vita Plot.* 16. 9-14. Alessandro il Libico, Filocomo, Demostrato e Lydo erano probabilmente autori di manuali o dossografie filosofiche, collocabili nel I o II sec. d.C. (cfr. TARDIEU, *Les Gnostiques* cit., pp. 516-517).

⁸³ PLOT. *Enn.* II.9.10.7-14 (corsivi miei).

poneva dunque di condurre un contrattacco in grande stile ai danni di un movimento religioso che avrebbe minacciato di travolgere i valori della civiltà antica, ma, molto più modestamente, di ribadire alcuni principi basilari a vantaggio di qualche discepolo in difficoltà, che sarebbe poi stato in grado di comprendere da solo tutto il resto⁸⁴. Se Plotino avesse pensato ad un pubblico più ampio di quello della sua scuola, se avesse voluto comporre una sorta di chiamata alle armi delle persone istruite in difesa dell'ellenismo di fronte al nemico avanzante, avrebbe operato, come ci avverte lui stesso, in maniera diversa⁸⁵. Ciò che gli stava a cuore — oltre ovviamente al nome venerabile di Platone e degli antichi —, era la salute spirituale di chi veniva a frequentare le sue lezioni: «Non ci deve sfuggire specialmente l'influenza che esercitano i loro [degli gnostici] discorsi sull'animo degli ascoltatori che vengono persuasi a disprezzare il mondo e ciò che v'ha in esso»⁸⁶. La logica conseguenza della superbia gnostica nel criticare con leggerezza gli antichi e nel reputarsi migliori del cosmo, era per Plotino la distruzione della virtù e l'immoralità; ed era questo che più di ogni altra cosa egli temeva per i suoi⁸⁷.

Enn. II.9 non sembra una «difesa dell'Occidente» neppure nel senso dell'opposizione a forme di mentalità orientali. Plotino infatti non fa il minimo accenno ad una derivazione «barbara» delle dottrine che combatte. Bisogna inoltre ricordare che verso l'Oriente il filosofo di Licopoli mostrò tutt'altro che avversione; fu proprio il forte interesse per la filosofia dei Persiani e degli Indiani che lo spinse a lasciare Alessandria e ad aggregarsi alla sfortunata *expeditio orientalis* di Gordiano III⁸⁸. Non va infine trascurato il fatto che presso gli uomini colti di quel periodo si faceva sempre più strada l'idea di una so-

⁸⁴ Cfr. *ivi*, 10.1-3, 14-17; 14.36-37.

⁸⁵ Com'è noto, Plotino concepiva i suoi trattati per un ristretto numero di persone scelte, e non per la pubblicazione: cfr. PORPH. *Vita Plot.* 4.14-16.

⁸⁶ PLOT. *Enn.* II.9.15.1-3.

⁸⁷ Cfr. *ivi*, 14.38-15.40. Per il significato morale della difesa antignostica degli «antichi filosofi», mi permetto di rinviare a G. CATAPANO, *Epékēina tēs philosophías. L'eticità del filosofare in Plotino*, Padova 1995, pp. 147-148, 157-158.

⁸⁸ Cfr. PORPH. *Vita Plot.* 3.13-22.

stanziale concordanza tra la sapienza dei Greci e quella degli Orientali, e addirittura di una dipendenza storica della prima dalla seconda⁸⁹. Non pare dunque che Plotino potesse pensare ad un'antitesi fra Oriente ed Occidente, quale invece viene presupposta da parecchi studiosi moderni.

Se guardiamo senza pregiudizi al trattato *Contro gli gnostici*, ci accorgiamo, in definitiva, che la figura che emerge da queste pagine è quella di un maestro sinceramente preoccupato per ciò che stava accadendo nella sua scuola e intimamente amareggiato dal comportamento di alcune persone che erano state sue amiche⁹⁰; non quella di un paladino della grecità che tenti disperatamente di arrestare l'invasione dell'Oriente, e ancor meno quella di un accorto intellettuale allarmato dai rivoluzionari effetti sociali di strani messaggi di salvezza.

3. *Influsso plotiniano su Porfirio o viceversa?*

Alcuni studiosi — tra i quali, come abbiamo visto, de Labriolle — hanno ritenuto possibile che l'inizio della redazione dei 15 libri di Porfirio *Contro i cristiani* a breve distanza dalla polemica antignostica guidata dal maestro, e quando questi era ancora in vita, non sia stata una mera coincidenza⁹¹. Si è

⁸⁹ Basti pensare al *De Iside et Osiride* di Plutarco, al *Corpus Hermeticum* o agli *Oracoli Caldaici*. Per quanto riguarda la tradizione ebraica, Filone di Alessandria era convinto che Platone avesse conosciuto la *Bibbia*, e similmente Numenio di Apamea considerava il filosofo ateniese un Mosé che parlava in greco. Idee analoghe erano diffuse anche presso i cristiani: cfr. ad es. il recente studio di D. RIDINGS, *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg 1995.

⁹⁰ «Io sento un certo ritegno di fronte ad alcuni nostri amici (πρός τινάς τῶν φίλων), che, essendosi imbattuti in questa dottrina prima di diventare nostri amici, persistono in essa non so perché» (PLOT. *Enn.* II.9.10.3-5). Sul significato di φίλοι, cfr. le diverse opinioni di Puech (*Plotino* cit., pp. 131-132) e Igal (*The Gnostics* cit., pp. 139-141).

⁹¹ Eusebio ci informa che Porfirio compose il suo *Katà τῶν Χριστιανῶν* in Sicilia, dove sappiamo che si recò nel 268, cioè due anni prima della morte di Plotino, per guarire dalla *μελαγχολική νόσος* che l'aveva spinto sull'orlo del suicidio (cfr. *Eus. Hist. eccl.* VI, 19, 2; PORPH. *Vita Plot.* 6.1-3; 11.11-19). La polemica antignostica si svolse durante i sei anni che Porfirio trascorse a Roma presso Plotino, cioè tra il 263 e il 268 (cfr. *ivi*, 5).

giunti a ipotizzare quasi una «commissione» dell'opera da parte di Plotino: il talento filologico dell'allievo e la sua dimestichezza con i testi cristiani avrebbero rappresentato ai suoi occhi i requisiti ideali per completare l'offensiva, allargando il fronte dalle sette gnostiche al cristianesimo in generale.

Alla luce delle considerazioni svolte sinora, non è difficile scorgere la debolezza di questo ragionamento, che ha dalla sua soltanto un dato cronologico. C'è inoltre un motivo semplicissimo, ma decisivo, per pensare che le cose non siano andate in quel modo, ed è l'altrimenti inspiegabile silenzio di Porfirio. All'interno di un'«agiografia» come la *Vita Plotini*, che può essere letta come una specie di anti-Vangelo, e in cui Porfirio sottolinea ogni volta che può la stima che il maestro nutriva nei suoi confronti, è assolutamente inverosimile che egli si sia lasciato sfuggire l'occasione per rendere pubblicamente nota una tale, autorevolissima legittimazione di un lavoro per lui così importante⁹². Forse il capitolo 16 fu congegnato proprio per suggerire una simile idea⁹³; ma non ci sarebbe stato bisogno di giocare con i sottintesi se ci fosse stato un fatto reale da riferire.

Se si vuol vedere un legame tra la polemica antignostica di Plotino e l'anticristianesimo di Porfirio, ci sono invece delle ragioni per pensare al rapporto inverso, e cioè ad un influsso del discepolo sul maestro⁹⁴.

I trattati del ciclo antignostico, e soprattutto il nostro II.9, segnano una rottura nella storia della *σοφιστία* romana. Plotino si decise ad attaccare apertamente alcune persone che, pur professando già da prima le dottrine ora criticate così aspramente, erano comunque diventate sue «amiche». Non sappiamo quan-

⁹² Cfr. ivi, 3.1-2; 4.13-16; 5.3-5; 6.3-4,15-17; 7.49-51; 11.11-19; 13.10-17; 15.1-21; 16.12,14-18; 18.8-22; 24.1-5; L. JERPHAGNON, *Les sous-entendus anti-chrétiens de la Vita Plotini ou l'évangile de Plotin selon Porphyre*, «Museum Helveticum», XLVII (1990), pp. 41-52; Id., *La «Vita Plotini» et la polémique anti-chrétienne. Le contre-évangile de Plotin selon Porphyre*, in AA.VV., *Méthexis. Etudes néoplatoniciennes présentées au professeur E.A. Moutsopoulos*, Athènes 1992, pp. 153-161.

⁹³ Così pensa Tardieu: cfr. TARDIEU, *Les Gnostiques* cit., pp. 545-546.

⁹⁴ Prospetto questa eventualità a titolo puramente ipotetico, solo per mostrare che la tesi che stiamo discutendo non è più solida del suo contrario.

do gli gnostici abbiano cominciato a frequentare le lezioni plotiniane, se dalla prima ora o dopo qualche tempo. Se è vero che nei trattati del primo periodo (253-263) si possono individuare delle allusioni a certe teorie o esegesi gnostiche, allora almeno per qualche anno dovette esserci un clima di convivenza relativamente pacifica⁹⁵. In ogni caso, è stato spesso notato come parecchie tesi formulate da Plotino prima di II.9 non fossero poi così antitetiche ad analoghe tesi gnostiche⁹⁶. Amelio dovette inoltre difendere il maestro dall'accusa di plagiare Numenio, un pensatore che molto probabilmente era stato influenzato dallo gnosticismo⁹⁷. C'è stato addirittura chi ha trattato — senza dubbio esagerando — la filosofia di Plotino come una forma di gnosi⁹⁸.

Per quali motivi, allora, ad un certo punto scoppiò una controversia così feroce? Secondo Puech, Plotino avrebbe preso piena coscienza del rischio di essere confuso con gli gnostici e avrebbe voluto dissipare definitivamente ogni possibile equivoco⁹⁹. Può darsi; ma che cosa lo avrebbe aiutato ad acquisire questa consapevolezza? È forse un caso che ciò sia avvenuto proprio durante quei pochi anni in cui Porfirio fu con lui? Non potrebbe essere stato l'intraprendente ex allievo di Longino, già ostile al cristianesimo (ortodosso o gnostico che fosse), ad avvisare il maestro del pericolo? Egli conosceva bene il contenuto delle apocalissi gnostiche, al punto di essere

⁹⁵ Cfr. PUECH, *Plotino* cit., pp. 131-132.

⁹⁶ Cfr. ad es. ivi, p. 133; A. MAGRIS, *Invito al pensiero di Plotino*, Milano 1986, pp. 168-171.

⁹⁷ Cfr. PORPH. *Vita Plot.* 17.1-6; H.-C. PUECH, *Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle*, in «Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves», t. II (*Mélanges J. Bidez*), Bruxelles 1934, pp. 745-778 (tr. it. *Numenio di Apamea e le teologie orientali nel secondo secolo*, in Id., *Sulle tracce* cit., pp. 55-84); DODDS, *Numenius* cit., pp. 3-24.

⁹⁸ Mi riferisco alla nota teoria di Hans Jonas, esposta in *Gnosis und spätantiker Geist*, I, Göttingen 1934, e giustamente respinta dagli studiosi successivi. Lo stesso Jonas, tuttavia, considerava *Enn.* II.9 un documento emblematico della reazione greca alla svalutazione gnostica del cosmo e delle stelle: cfr. H. JONAS, *Lo gnosticismo*, a cura di R. FARINA, Pres. di M. SIMONETTI, Torino 1991² (ed. or. ingl., Boston 1972⁴), pp. 270-271, 279-284.

⁹⁹ Cfr. PUECH, *Plotino* cit., pp. 131-134. L'opinione di Puech è stata criticata ad es. dalla Alt (*Philosophie* cit., pp. 64-65).

capace di dimostrare che quella di Zoroastro era un apocriffo¹⁰⁰. Forse anche Amelio, messo in guardia da Porfirio, percepì un nesso tra la compromettente presenza degli gnostici nella scuola e le accuse di plagio, e spinse Plotino a prendere una posizione più netta¹⁰¹. Lo stesso Porfirio afferma, con una venatura d'orgoglio, che la stesura dei trattati enneadici del secondo periodo (cui appartiene II.9) fu stimolata da lui e da Amelio¹⁰². E proprio Porfirio e Amelio furono i collaboratori di cui Plotino si avvale per confutare gli gnostici. Se diamo credito al capitolo 16 della *Vita*, la scintilla della polemica fu l'atteggiamento provocatorio degli avversari; ma si può sospettare che Porfirio volesse fornire qui la versione ufficiale di un pretestuoso *casus belli*.

In realtà, non ci è dato sapere quale fu il vero motivo che scatenò la veemente reazione di Plotino, né fino a che punto lui e Porfirio si siano reciprocamente influenzati; sembra comunque che l'immagine del *Contro i cristiani* come continuazione del *Contro gli gnostici* rispondesse più alle intenzioni di Porfirio che a quelle di Plotino.

4. Plotino successore di Celso?

Veniamo ora a quelle che sopra ho chiamato ragioni «contenutistiche» della lettura di *Enn.* II.9 in chiave anticristiana. Si tratta, a mio avviso, delle ragioni più condivisibili, perché si limitano a rilevare una discordanza di fatto tra i dogmi cristiani e le posizioni assunte da Plotino nel suo trattato.

È senz'altro vero che — dal punto di vista formale, e fatte salve le non trascurabili differenze tra gnosticismo e cristianesimo anche nei punti di maggior contatto — alcune critiche plotiniane (ad es. all'esaltazione del valore dell'uomo nel crea-

¹⁰⁰ Cfr. PORPH. *Vita Plot.* 16.14-18. Tardieu ha mostrato che i titoli dei βιβλία gnostici di *Vita Plot.* 16 non vengono elencati da Porfirio alla rinfusa, ma in base a precisi criteri interni: cfr. TARDIEU, *Les Gnostiques* cit., pp. 527-538.

¹⁰¹ Porfirio menziona il libro di Amelio *Sulle differenze tra le dottrine di Plotino e di Numenio* subito dopo aver parlato della polemica antignostica, e sottolinea che l'opera gli fu espressamente dedicata: cfr. PORPH. *Vita Plot.* 17.

¹⁰² Cfr. *ivi*, 5.5-34; 18.20-23.

to e alla cosiddetta «umiliazione degli astri», o alla convinzione di recare un messaggio nuovo e superiore rispetto alla sapienza antica) manterrebbero la loro pertinenza anche se riferite ai cristiani¹⁰³. È altrettanto vero che i pagani dell'epoca confondevano spesso e volentieri gnosticismo e cristianesimo, e attribuivano a tutti i cristiani senza distinzione dottrine o pratiche proprie soltanto di qualche setta gnostica. Ciò del resto rispecchiava in parte la situazione del cristianesimo dei primi tempi, quando ancora mancava una rigida distinzione tra ortodossia ed eresia e non c'era un credo ufficiale cui riferirsi né un canone fisso della Sacra Scrittura¹⁰⁴. Un osservatore esterno, e per giunta poco informato, poteva cadere facilmente in confusioni e approssimazioni erronee¹⁰⁵. Non si può escludere, dunque, che l'idea che Plotino poteva avere del cristianesimo fosse molto simile a quella che aveva dello gnosticismo, e che, se fosse stato chiamato ad esprimere il suo parere sui cristiani, avrebbe in buona sostanza ripetuto quanto detto a riguardo degli gnostici.

Questa ipotesi potrebbe ricevere ulteriore conferma dalla constatazione che la tipologia delle obiezioni presenti in II.9 assomiglia parecchio, *mutatis mutandis*, a quella che ricorre nella letteratura anticristiana antica di impronta filosofica. Penso si possa essere d'accordo con Evangelidou, quando afferma che i principi metafisici ed etici, cui Plotino e Porfirio si ispirarono per respingere rispettivamente gnosticismo e cristianesimo, erano in ultima analisi gli stessi, e quando conclude che ciò testimonia l'esistenza in quell'epoca di una mentalità «ellenica»

¹⁰³ Cfr. J. BARUZI, *Le Kosmos de Plotin en face des Gnostiques et les données scripturaires*, «Revue de l'histoire des religions», LXX (1951), t. 139, pp. 5-13, spec. p. 8 (a proposito del disprezzo del «mondo»). La felice espressione «umiliazione degli astri» è stata coniata, com'è noto, da Henri de Lubac.

¹⁰⁴ Cfr. E.R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, tr. it., Firenze 1970 (ed. or. ingl., Cambridge 1965), pp. 102-103.

¹⁰⁵ È nota l'estrema varietà delle rappresentazioni che un pagano poteva farsi del cristianesimo nei primi due secoli: Stephen Benko, ad es., ne ha distinto ben sei tipi diversi: una setta giudaica; una superstizione di origine orientale implicante la pratica della magia; una cospirazione; un *collegium* o associazione civica; un nuovo mistero; una scuola filosofica (cfr. S. BENKO, *Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D.*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 23, 2 cit., pp. 1055-1118, spec. pp. 1108-1110).

che costituiva, per così dire, il comune bagaglio ideologico dei platonici. Meno convincente mi pare invece la sua tesi che le differenze tra il Πρὸς τοὺς Γνωστικούς e il Κατὰ τῶν Χριστιανῶν risiedano unicamente nello stile: più generico e difensivo quello di Plotino, più filologico e corrosivo quello di Porfirio¹⁰⁶. L'assenza in II.9 di riferimenti al Vecchio e al Nuovo Testamento, al contrario, separa nettamente Plotino non solo da Porfirio, ma da tutti i principali oppositori antichi del cristianesimo, e depone pesantemente a sfavore di un'interpretazione del trattato in senso anticristiano. Un rapido confronto con Celso renderà più chiaro questo concetto¹⁰⁷.

A prima vista, i frammenti dell'Ἀληθῆς λόγος presentano numerose affinità con i discorsi svolti da Plotino nel *Contro gli gnostici*. Le consonanze più palesi si registrano a proposito dei seguenti obiettivi polemici: il pentirsi di aver creato il mondo da parte di Dio¹⁰⁸; la speranza in un'escatologica «terra nuova», migliore di questa¹⁰⁹; la negazione della divinità degli astri¹¹⁰; la presunzione di novità e di superiorità rispetto agli antichi Greci¹¹¹; le deformazioni strumentali di Platone e degli antichi¹¹²; la credenza in una Provvidenza particolare a vantaggio degli uomini e a scapito dell'universo¹¹³; la rozzezza teologica¹¹⁴; l'incomprensione del politeismo¹¹⁵; la superbia

¹⁰⁶ Cfr. EVANGELIOU, *Plotinus's Anti-Gnostic Polemic* cit., pp. 122-123.

¹⁰⁷ I frammenti del *Discorso vero* verranno citati nel modo tradizionale, ossia indicando il numero del libro e del capitolo del *Contro Celso* di Origene in cui si trovano.

¹⁰⁸ Cfr. ORIG. C. *Cels.* VI.53; PLOT. *Enn.* II.9.4.12-22.

¹⁰⁹ Cfr. ORIG. C. *Cels.* VII.28; PLOT. *Enn.* II.9.4.22-32; 5.22-37; 8.26-29; 11.11-12.

¹¹⁰ Cfr. ORIG. C. *Cels.* V.6; PLOT. *Enn.* II.9.5.1-16; 8.29-39; 13.14-20; 16.30-36; 18.17-24.

¹¹¹ Cfr. ORIG. C. *Cels.* V.25; VI.1; VI.3 sgg.; VII.41-42; VII.53; VII.58; VIII.53; PLOT. *Enn.* II.9.5.37; 6.1-10; 10.12-14; 15.30-31.

¹¹² Cfr. ORIG. C. *Cels.* III.16; VI.3 sgg.; VI.7; VI.12-17; VI.19; VII.32; VII.42; VII.58; PLOT. *Enn.* II.9.6.10-62; 17.1-21.

¹¹³ Cfr. ORIG. C. *Cels.* IV.23; IV.69 sgg.; PLOT. *Enn.* II.9.4.19-24; 9.1-17, 64-69; 16.14-36.

¹¹⁴ Cfr. ORIG. C. *Cels.* I.27; III *passim*; IV.36 sgg.; VI.13-14; VI.42 sgg.; PLOT. *Enn.* II.9.9.25-26.

¹¹⁵ Cfr. ORIG. C. *Cels.* VIII *passim*; PLOT. *Enn.* II.9.9.21-42.

dei sedicenti «figli di Dio»¹¹⁶; la concezione antropomorfica di Dio e dell'atto creativo¹¹⁷; la pratica della magia¹¹⁸; l'ambiguo rapporto con il corpo¹¹⁹; l'asocialità¹²⁰.

Tali analogie tematiche si alternano però a macroscopiche differenze: mancano completamente in Plotino le obiezioni storiche alla *Bibbia*, alla megalomania dei Giudei e alla figura di Gesù, che tanto spazio occupavano in Celso; mancano le critiche (così rivelatrici del modo di pensare platonizzante) alle dottrine dell'Incarnazione e della risurrezione della carne¹²¹; mancano le accuse di ineducazione e di fideismo, che sarebbero ricomparse puntualmente in Porfirio e in Giuliano; manca la denuncia di sediziosità politica, che per Celso sicuramente non era meno grave delle precedenti¹²². Mancano insomma

¹¹⁶ Cfr. ORIG. C. *Cels.* IV.23; V.41; PLOT. *Enn.* II.9.9.27-46.

¹¹⁷ Cfr. ORIG. C. *Cels.* VI.61-63; VII.27; VII.34; VII.36; PLOT. *Enn.* II.9 *passim*, spec. 12.16-23.

¹¹⁸ Cfr. ORIG. C. *Cels.* I.6; I.71; VI.38 sgg.; VII.9; VIII.41; PLOT. *Enn.* II.9.14.1-11.

¹¹⁹ Cfr. ORIG. C. *Cels.* V.14; VII.36; VII.42; VII.45; VIII.49; VIII.54; PLOT. *Enn.* II.9.18.1-17.

¹²⁰ Cfr. ORIG. C. *Cels.* VIII.2; VIII.17; VIII.49; PLOT. *Enn.* II.9.15.

¹²¹ Molti studiosi hanno creduto di scorgere un'allusione polemica alla fede nella risurrezione del corpo nel seguente passo del trattato *Sull'impassibilità degli esseri incorporei* (26° in ordine cronologico): «Il vero risveglio consiste nel levarsi davvero senza il corpo e non con esso (ἢ δ' ἀληθινῆ ἐγρήγορις ἀληθινῆ ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις). Levarsi col corpo vuol dire passare da un sonno all'altro, quasi da un letto all'altro; invece levarsi davvero è separarsi del tutto dai corpi, i quali essendo di natura contraria all'anima hanno per essenza l'opposto dell'anima» (PLOT. *Enn.* III.6.6.71-76; cfr. ad es. DODDS, *Pagani* cit., p. 128, nota 86; MAGRIS, *Invito* cit., pp. 65-66). Il termine ἀνάστασις viene effettivamente impiegato nel Nuovo Testamento col significato di «risurrezione» (cfr. A. OEPKE, s.vv. ἀνίστημι, † ἐξανίστημι, ἀνάστασις, † ἐξανάστασις, in AA.VV., *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Fondato da G. KITTEL, continuato da G. FRIEDRICH, Ed. it. a cura di F. MONTAGNINI e G. SCARPAT, I, Brescia 1965, coll. 987-1000), e certamente, come queste righe dimostrano, Plotino non avrebbe ritenuto desiderabile la risurrezione della carne. Ciononostante, non è affatto necessario presumere una simile allusione per spiegare il senso del testo. Parlando del sonno, Plotino gioca con il duplice significato di ἀνάστασις come «risveglio» (sinonimo di ἐγρήγορις) e come «il levarsi»: il vero risveglio — egli intende dire — non consiste nel sollevarsi dal letto, secondo l'uso comune della parola, ma nell'allontanarsi dal corpo, secondo l'accezione filosofica, perché, finché l'anima è legata al corpo, è come se dormisse: cfr. il recente commento *ad loc.* di Barrie Fleet in PLOTINUS, *Emead III.6 On the Impassivity of the Bodiless*, Transl. and Comm. by B. FLEET, Oxford 1995, p. 163.

¹²² Le preoccupazioni politiche sottintendevano anche l'anticristianesimo dell'im-

molti tratti caratteristici della polemica anticristiana, che a partire da Celso avrebbero costituito un modello per gli autori successivi. Se Plotino avesse voluto far chiaramente intendere al suo pubblico che le sue critiche erano indirizzate anche ai cristiani, difficilmente avrebbe tralasciato quelle obiezioni largamente circolanti che Celso aveva esemplarmente codificato nel suo scritto¹²¹.

Rimane ovviamente lecito avvicinare il trattato *Contro gli gnostici* a opere come il *Discorso vero* di Celso o il *Contro i cristiani* di Porfirio, al fine di evidenziare le somiglianze e rintracciare i comuni presupposti filosofici e religiosi; dal punto di vista storico, però, ciò che conta è stabilire se questo accostamento rientrasse nelle intenzioni stesse di Plotino, cioè se egli si ricollegasse consapevolmente ad una certa tradizione letteraria anticristiana (o antignostica, se le due cose erano percepite come identiche) e se volesse continuarla con i suoi scritti. Il punto è che non abbiamo alcun fondamento sicuro per dare una risposta positiva a questa domanda.

5. Plotino propagandista anticristiano?

L'anello più debole, nella catena argomentativa a sostegno dell'inserimento del trattato *Contro gli gnostici* nel vasto fenomeno della reazione ellenica al cristianesimo, è dato indubbiamente dalle ragioni contestuali. È evidente che, quand'anche si dimostrassero fondate, esse potrebbero provare al massimo la possibilità o la verosimiglianza della tesi in questione, giammai la sua verità. Se però le esaminiamo da vicino, possiamo

peratore Giuliano (cfr. S. SCICOLONE, *I presupposti politici della polemica di Giuliano contro i cristiani*, in AA.VV., *Religione e politica nel mondo antico*, a cura di M. SORDI, Milano 1981, pp. 223-236), mentre erano assenti in Porfirio (cfr. MEREDITH, *Porphyry* cit., p. 1137).

¹²¹ Non sappiamo se Plotino conoscesse il *Discorso vero*, che gli studiosi tendono a datare attorno al 178-180, cioè più di ottant'anni prima del *Contro gli gnostici*. È certo comunque che l'opera era nota negli ambienti platonici di Alessandria, da cui forse il suo autore proveniva; la monumentale confutazione che Origene ne fece verso la metà del III secolo dovette aumentarne ulteriormente la notorietà. Cfr. BENKO, *Pagan Criticism* cit., p. 110; MAGRIS, *Invito* cit., p. 65; G. LANATA, «Prefazione» a CELSO, *Il discorso vero*, a cura di G. LANATA, Milano 1987, pp. 9-38, spec. pp. 10-15.

scoprire, senza troppe difficoltà, che, soprattutto quelle politico-religiose, sono tutt'altro che scontate.

La fragilità delle teorie di Alföldi è stata messa a nudo da Giovanni Pugliese Carratelli già nel 1947¹²². Lo studioso italiano, in primo luogo, ha osservato che le fonti su cui Alföldi si basava (in particolare la *Vita di Plotino* e la *Vita Gallieni* nella *Historia Augusta*) non autorizzano a credere né che Gallieno abbia confidato nell'efficacia anticristiana dell'attività delle scuole filosofiche, né che fra lui e Plotino vi sia stato un condizionamento reciproco. In secondo luogo, egli ha giustamente rilevato che l'influenza dei misteri eleusini sulla formazione della filosofia di Plotino e la sua adesione al sincretismo religioso dell'epoca sono assai dubbie: Plotino, in religione come in politica, voleva essere semplicemente un platonico¹²³. Quanto agli spunti polemici verso il cristianesimo nel trattato II.9, ammettendo pure che ve ne siano (ad es. nella critica al monoteismo di 9.26-52), essi sarebbero comunque rimasti entro i confini della scuola e quindi non avrebbero potuto sortire alcun effetto sulle masse¹²⁴.

Le opinioni di Alföldi sui rapporti tra Gallieno e Plotino sono state rimesse in discussione, sotto un'altra angolatura, da Jean Gagé¹²⁵. Pur concedendo ad Alföldi due premesse importanti della sua teoria — cioè che Gallieno incoraggiasse attraverso il culto eleusino le tendenze mistiche della filosofia neoplatonica, e che l'insegnamento plotiniano si prestasse per certi versi a giustificare l'immagine «mistica» dell'imperatore —, lo storico francese ha fatto notare che, mentre nelle *Enneadi* c'è scarsa attenzione per i problemi pedagogici, Gallieno cercava di fondare su simboli italici proprio alcuni temi di *paideia* improntati alle speculazioni dell'ellenismo. Gagé ha anche sottolineato quanto sia problematico stabilire un rapporto tra l'el-

¹²² Cfr. PUGLIESE CARRATELLI, *La crisi* cit.

¹²³ Cfr. Ivi, pp. 62-71. Id., *Plotino* cit.

¹²⁴ Cfr. PUGLIESE CARRATELLI, *La crisi* cit., pp. 67-68. Idem, con introduzione ad es. in SORDI, *I rapporti* cit., p. 374, nota 80; G. CAMBIANO, *La filosofia in Grecia e a Roma*, Roma-Bari 1987², p. 90.

¹²⁵ Cfr. GAGÉ, *Programme* cit.

lenismo pagano di Gallieno e la sua politica religiosa di tolleranza nei confronti del cristianesimo¹²⁸.

Ad Alföldi si può inoltre obiettare che la difesa della bontà ontologica del mondo sensibile che si legge in *Enn.* II,9, pur essendo apparentemente in contraddizione con altre affermazioni plotiniane, è troppo sincera e appassionata per essere ritenuta una mera «difesa d'ufficio», e quindi non può essere fatta valere come prova di secondi fini nella composizione del trattato.

Per quanto riguarda infine l'ipotesi che Platonopoli dovesse servire come base organizzativa del contrattacco pagano al cristianesimo, essa è una pura fantasia, non suffragata da alcun tipo di riscontro. Del fallito progetto di Platonopoli non possiamo dire più di quanto ci riferisce Porfirio, e cioè che Platonopoli doveva essere una città per i filosofi, che sarebbe stata governata dalle leggi di Platone e che Plotino vi si sarebbe ritirato con i suoi amici¹²⁹. Se Plotino avesse perseguito una finalità anticristiana, probabilmente non sarebbe stato ostacolato dagli ambienti conservatori di corte.

Circa la congettura di de Labriolle, secondo la quale, al pari di Porfirio, anche Plotino sarebbe stato rattristato dal crescente declino dei culti ufficiali, essa è smentita dal famoso episodio raccontato dallo stesso Porfirio nel capitolo 10 della *Vita*: «Amelio era amante dei sacrifici e non tralasciava alcuna cerimonia della luna nuova e nessuna festa; un giorno volle condurre con sé Plotino, ma questi gli disse: "Devono essi venire a me, non io a loro"»¹³⁰. Qualunque fosse il significato di questa frase sibillina, che sconcertò molto i discepoli, è chiaro che Plotino non attribuiva una grande importanza alle osservanze rituali. Il suo atteggiamento nei confronti dei culti tradizionali fu sostanzialmente di indifferenza¹³¹; è quindi assai difficile pensare che il calo della pratica religiosa tra i pagani

¹²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 840-843.

¹²⁹ Cfr. PORPH. *Vita Plot.* 12. Sul possibile significato di questo progetto, cfr. l'equilibrato e documentato articolo di JERPHAGNON, *Platonopolis* cit.

¹³⁰ PORPH. *Vita Plot.* 10.35-36.

¹³¹ Cfr. ARMSTRONG, «Plotinus» cit., p. 204.

potesse destare in lui una preoccupazione così forte da indurlo a progettare un attacco contro la concorrenza delle nuove religioni.

6. Un'opposizione necessaria?

La discussione delle ragioni contestuali che fanno leva sull'inconciliabilità tra Plotino e il cristianesimo relativamente ad alcuni temi nevralgici (la concezione di Dio, le relazioni metafisiche tra Dio e il mondo, la salvezza delle anime individuali, la risurrezione dei corpi, e così via) ci porterebbe troppo lontano. Essa richiederebbe infatti una valutazione teorica e storica del significato delle rispettive dottrine, la quale supererebbe di gran lunga i confini del presente lavoro. Mi limiterò pertanto ad una breve osservazione, che forse può essere utile per avvicinarsi ad un giudizio più equilibrato sulla questione.

Che la filosofia di Plotino fosse potenzialmente in contrasto o persino in contraddizione con alcuni punti essenziali della fede cristiana (perlomeno nei modi in cui veniva espressa a quei tempi), è in effetti innegabile. Altrettanto indubitabile è però il fatto che tra Plotino e il cristianesimo vi fossero anche non poche affinità e convergenze; altrimenti non si spiegherebbe come mai grandi pensatori cristiani, antichi e moderni, siano rimasti affascinati dalle riflessioni e dalla spiritualità dell'autore delle *Enneadi*¹³². Non tutti coloro che si riconoscevano nel platonismo, inoltre, credettero di doversi opporre alla religione cristiana; alcuni di loro, anzi, pensarono di poter abbracciare quella fede senza rinnegare Platone e senza rinunciare alla cultura greca¹³³. L'età di Plotino, com'è noto, era molto disponibile a conciliazioni e sincretismi. Per quale ragione, allora, il nostro filosofo sarebbe stato costretto ad enfatizzare ciò che lo separava dai cristiani, invece di valorizzare ciò che lo avvicinava a loro? Avrebbe dovuto per forza insistere

¹³² E Spier lo cita, tra tutti, i nomi di sant'Agostino e di Marilio Ficino.

¹³³ Questo era stato ad es. prima di Plotino, il caso di Giustino, Atanagora e Clemente di Alessandria.

sulle differenze, come aveva fatto Celso, o poteva piuttosto apprezzare le somiglianze? Se entrambe le possibilità erano aperte, allora non è vero che Plotino *doveva* necessariamente criticare il cristianesimo. In ogni caso, ciò che importa allo storico è se l'abbia fatto oppure no; ma questo non si può dimostrare col semplice appellarsi ad alcune sue premesse speculative.

Conclusione

È tempo di tornare finalmente alle domande poste nell'introduzione:

(a) possiamo riconoscere dietro *Enn.* II.9 un atteggiamento ostile al cristianesimo?

(b) È possibile inserire Plotino tra gli antichi polemisti anticristiani?

I due momenti in cui la nostra indagine si è articolata hanno cercato di illustrare alcuni argomenti *pro* e alcuni argomenti *contra* una risposta positiva ad entrambi gli interrogativi. Volendo trarre un bilancio da questo dibattito, si può affermare che l'ago pende attualmente dalla parte dei *contra*. Anche se non si può escludere che il trattato *Contro gli gnostici* abbia una valenza anticristiana, non vi sono nel complesso ragioni sufficienti per dimostrarlo con certezza. Esiste al contrario un numero considerevole di elementi che rendono inverosimile una destinazione dello scritto, sia pure in modo implicito e indiretto, contro la religione cristiana. Non sembra pertanto che Plotino debba essere annoverato fra i critici antichi del cristianesimo, sullo stesso piano di un Celso o di un Porfirio, e nemmeno su quello di un Marco Aurelio o di un Galeno. Stando alle evidenze, *Enn.* II.9 fu composto per replicare alle dottrine di alcuni gnostici presenti nella scuola plotiniana, i quali avevano creato scompiglio e confusione tra gli altri discepoli; il pubblico cui si indirizzava erano esclusivamente i membri della scuola; esso non contiene alcuna obiezione che possa essere riferita specificamente al cristianesimo ortodosso. La disposizione di Plotino nei riguardi di questa religione può essere soltanto congetturata, ed appartiene probabilmente alle

questioni destinate a rimanere irrisolte.

Comunque sia, i critici non percepirono il trattato plotiniano come rivolto contro di loro, e quindi non ritennero necessario combatterlo o impedirne la diffusione. È anche grazie a questo motivo che, diversamente dall'*Ἀληθὴς λόγος* di Celso, dal *Κατὰ τῶν Χριστιανῶν* di Porfirio o dal *Κατὰ τῶν Γνωστικῶν* di Giuliano, nel 1920 oggi possiamo ancora leggerlo nella sua interezza.