

φιλοσοφική σκέψις
collana di testi e studi
di filosofia antica

7

il platonismo di ermia di alessandria
uno studio sugli in platonis phaedrum scholia

benedetto neola

il platonismo di ermia
di alessandria

uno studio sugli in platonis phaedrum scholia

prefazione di
claudio moreschini

PAOLO 
LOFFREDO

*Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli studi di Napoli
Federico II, Dipartimento di studi Umanistici.*

Impaginazione: Graphic Olisterno - Portici (Napoli)

Copertina e stampa: Grafica Elettronica srl - Napoli

ISSN 2611-3562

ISBN 978-88-32193-77-0

**PAOLO
LOFFREDO**

© 2022 by Paolo Loffredo Editore srl

80128 Napoli, via Ugo Palermo, 6 - paololoffredoeditore@gmail.com

loffredoeditore.com



prefazione

Questo saggio di Benedetto Neola ci introduce in un ambito di ricerche – quelle dedicate al neoplatonismo – che sono certamente coltivate tuttora anche in Italia, ma concentrate soprattutto sulla grande figura di Plotino. Interessante (si potrebbe dire), quindi, è il fatto che l'autore della presente ricerca si dedichi ad una personalità sicuramente non così di primo piano, come un Proclo o un Damascio, ma comunque a torto trascurata dalla critica, con l'accusa, derivata già dalla tradizione antica e originata da non infrequenti maldicenze dovute a gelosie di scuola (noi potremmo dire, universitarie) di essere un semplice editore di appunti ricavati dalle lezioni altrui. Parliamo di Ermia di Alessandria, autore di un commento al *Fedro* platonico. La *communis opinio* relativamente alla personalità di Ermia, considerato da Damascio come un modesto ripetitore dell'insegnamento del suo maestro Siriano, portò con sé, quale conseguenza, anche la svalutazione totale della sua opera, considerata superficiale e banale; allorquando essa appariva solida e approfondita, si giungeva, sulla base della convinzione sopra detta, ad affermare che quei contenuti erano del maestro di Ermia, cioè di Siriano, al punto che una studiosa che va per la maggiore dette senza timore il titolo di 'Siriano' a quello che aveva scritto Ermia. Vi fu anche chi disse che, dato che Ermia era stato scolaro di Siriano, postulare un pensiero autonomo di Ermia era, in ultima analisi, una cosa inutile e che suscitava complicazioni, perché bisognava comunque prendere in considerazione lo stesso Siriano. Ebbene, questa opinione, falsa e non sorretta da prove evidenti, alla quale anche chi scrive ha cercato di opporsi (ma, teme, con scarso successo), è stata ora totalmente, e fin dalle sue basi, rimessa in discussione e dimostrata inconsistente dall'autore di questo volume, Benedetto Neola.

Il titolo già introduce alla tematica: 'il platonismo di Ermia di Alessandria', ben scelto perché i filosofi modernamente chiamati 'neoplatono-

nicì' volevano essere dei 'commentatori' in senso lato di Platone, così come Marsilio Ficino studiò a fondo Platone e Plotino, ma i suoi commenti ai due filosofi significano un grande sviluppo sul pensiero di quelli. Come dice Benedetto Croce, giustamente citato *in exergo* dall'autore, "la casa perpetuamente nuova è sostenuta perpetuamente dall'antica, la quale, quasi per opera magica, perdura in essa". Si tratta di vedere, quindi, quanto sia nuova la casa antica ove abitava Ermia, alla quale si deve giungere passo dopo passo. Neola, quindi, dedica tutto il primo capitolo ad una più semplice ricostruzione dell'ambiente culturale (e non solamente filosofico) dell'Alessandria di Egitto in cui visse e insegnò Ermia nei primi decenni del quinto secolo, facendolo precedere, però, da una sintetica introduzione alla cultura filosofica (soprattutto platonica) e religiosa (*Oracula Chaldaica*, ermetismo) della tarda antichità, con il fulcro su Alessandria, allo scopo di non entrare subito *in medias res*. Dopo avere trattato l'evoluzione del pensiero platonico, da Ipazia a Ermia, egli restringe un poco alla volta il suo campo di indagine e, insieme, lo approfondisce, tracciando un quadro molto 'movimentato' e dettagliato dell'ambiente – sul piano storico – al quale si pone in parallelo il quadro movimentato e dettagliato del pensiero e della esegesi platonica, nella quale si collocano, da un lato, Ermia e Proclo quali scolari di Siriano, e, più sullo sfondo, ma ancor più influente di Siriano, se possibile, il 'divino' (così lo chiamò Giuliano imperatore) Giamblico. Ché il problema fondamentale per Ermia non era solamente quello di seguire e di distinguersi da Siriano, ed ancor più dal compagno di università Proclo, ma quello di riprendere e sfruttare Giamblico, il quale, sebbene più lontano di Siriano nel tempo, era ancor vivo e influente non meno di quello. Insomma, il 'triangolo' Ermia – Siriano – Giamblico è fondamentale per la filosofia di Ermia stesso, e mirabile è la capacità di Neola di seguire e chiarire i diversi fili dei pensieri e dei concetti che uniscono e separano questi pensatori – che furono pensatori di prim'ordine, non fumosi elaboratori di astratte ghiribizzerie, come la critica ottocentesca, dopo la Rinascenza che li aveva valorizzati a pieno, ancora riteneva. Il razionalismo, tipico dei neoplatonici, appare evidente anche nelle dimostrazioni di Ermia, nelle quali, come in Plotino, assai scarso peso hanno, ad esempio, gli *Oracula Chaldaica*,

che da Proclo in poi diventeranno, invece, come è stato detto ‘la Bibbia dei Neoplatonici’, e la teurgia. Anche in questo Ermia si differenzia da Proclo.

Precisato l'essenziale, sul piano filosofico, del *Commento al Fedro*, Neola passa ad affrontare una questione più ristretta, ma connessa con la concezione globale del platonismo di Ermia, vale a dire quella della figura di Socrate, come è presentato nel commento stesso. Il Socrate di Ermia non è quello di Platone, come è logico – ma è interessante il fatto che nessuno dei commentatori di Platone e di Aristotele (ch'io sappia) abbia mai esaminato la figura dell'Ateniese; un interesse per Socrate si può cogliere, se mai, negli scritti retorici dedicati a Platone, ma si tratta di un interesse ben diverso. Il Socrate del *Commento al Fedro*, come mette in evidenza Neola, è un *theios anér*, ma, conformemente al razionalismo del neoplatonismo di Ermia, non è uno ierofante, ma un filosofo che ha connessione con la divinità, e da essa è formato. È professore di filosofia, medico dell'anima di Fedro, ma ricava le sue doti di maestro e di medico soprattutto dal pensiero, e più esattamente di Giamblico, una figura ambigua, e difficile a definire, nei suoi interessi religioso / filosofici, che per chi è stato abituato al cristianesimo appaiono sfuggenti. Proprio per questo motivo la critica ottocentesca aveva considerato Giamblico con una certa condiscendenza, come un ‘mistico’. Socrate, tipo di filosofo ispirato dal dio, è l'esempio concreto di una filosofia religiosa, eppure sempre razionale, come quella di Giamblico, cosa che è difficile da comprendere.

Tenuto conto della base su cui Ermia si è formato (Giamblico, in primo luogo, e quindi il suo diretto maestro Siriano), si giustifica il contenuto del capitolo successivo del libro (il terzo), che mira – e con successo – a strappare il *Fedro* alla interpretazione retorica che era stata tipica dei primi tre secoli dell'impero, da Dionigi di Alicarnasso ai medioplatonici, per riportarlo alla interpretazione filosofica, che era stata quella effettiva, quella di Platone, che Neola conferma mediante un interessante connessione del *Fedro* con alcuni dei discorsi sull'amore, contenuti nel *Simposio*. A dire il vero, anche in questo contesto interviene la interpretazione di Giamblico, e tale intervento, non possiamo negarlo, sfigura non poco il dialogo platonico. L'interpretazione filoso-

fico – religiosa di Socrate avviene mediante l'accentuazione dei simboli, che investono sia le figure storiche che ad essi riluttano, come Socrate e Stesicoro, sia quelle mitologiche, come Borea ed Orizia, sia la geografia, come il fiume Ilisso. È un esempio di esegesi neoplatonica, del tipo che noi conosciamo nel *De antro nympharum* di Porfirio, nei trattati di Giuliano imperatore, nel *Commentum in Somnium Scipionis* di Macrobio, e che suscitavano la critica degli scrittori cristiani, i quali, peraltro, non erano certo alieni da tale metodo esegetico.

Tutto questo è dimostrato da Neola con rigore metodologico, con amplissima informazione bibliografica e con sicura conoscenza della lingua greca (cose non comuni, ai nostri tempi, quando ci si arrende di fronte al numero imponente dei titoli della critica e ci si limita ad una scelta). Penso (e spero) che, se avrà la possibilità di continuare le sue ricerche, Benedetto Neola si affermerà come uno dei migliori conoscitori del neoplatonismo in Italia.

claudio moreschini

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, esito ultimo della rielaborazione della mia tesi di dottorato, 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 al naufragio dei testi dell'Antichità¹.

¹ Nel corso della trattazione, l'opera di Ermia sarà indifferentemente indicata come *Commento* oppure *Scoli* oppure *Note al Fedro*: la questione del titolo dell'opera e, soprattutto, del suo significato sarà problematizzata e chiarita *infra* §§ I.4.1.; I.4.3.

Il volume è organizzato in tre capitoli maggiori. Nel primo capitolo, intitolato *La scuola di Alessandria*, viene delineato 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. Questa analisi dettagliata viene fatta precedere da un breve paragrafo introduttivo, in cui si è inteso fornire in maniera sintetica alcune coordinate storiche generali sulla ‘filosofia dei commentatori’, per riprendere la celebre definizione di Richard Sorabji², vale a dire, sui modi e sulle forme del fare filosofico durante la prima Età Imperiale (I a. C. - III d. C.), in generale, e durante l’Età Tardoantica (III-VI d. C.), in particolare. Due sono i punti di interesse maggiori del primo capitolo della monografia. Da un lato, la nuova ricostruzione dei rapporti di Ierocle ed Ermia con le autorità cristiane di Alessandria; dall’altro, l’analisi critica della *communis opinio* secondo cui gli *Scolî al Fedro* non sarebbero 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*, la monografia va a inserirsi nel più recente filone di studi che rivendica la paternità del *Commento* a Ermia di Alessandria, come vuole la tradizione manoscritta. In questa congiuntura, da un lato, una particolare salienza è accordata al radicamento di Ermia all’interno del contesto storico, culturale e religioso dell’Alessandria a cavallo tra il IV e il V secolo. La distruzione del *Serapeum* per volere del Patriarca Teofilo e la conseguente diaspora dei filosofi platonici più sediziosi (392 d. C.); l’ascesa al seggio patriarcale di Cirillo (412 d. C.); l’assassinio di Ipazia (415 d. C.); l’esilio dalla città di Ierocle; il dilagare dei cosiddetti *philôponoi*; l’ingerenza di Cirillo sulle autorità politiche alessandrine, soprattutto a seguito del suo successo al Concilio di Efeso (431 d. C.); il decreto di Teodosio II e Valentiniano III sulla distruzione dei templi ellenici (435 d. C.): questi sono, a un dipresso, gli eventi che costellano la vita della città di Alessandria e fanno, dunque, da sfondo all’attività didattica di Ermia, professore di filosofia platonica ufficialmente riconosciuto come tale dalla città del Faro. Dall’altro lato, sono, altresì, propo-

² Cfr. SORABJI 2004.

sti un'inedita analisi del ruolo della teurgia e degli *Oracoli Caldaici* nel *Commento*, nonché uno studio della mereologia dell'anima umana secondo Ermia e, in particolare, dell'uno e dell'intelletto di essa. Tuttavia, in mancanza di prove irrefutabili a sostegno tanto della *communis opinio* che della reazione a essa, questa sezione *non vuole né può essere* apodittica, bensì problematica e speculativa, e, spingendosi al di là della mera questione della paternità dell'opera, essa si prefigge, soprattutto, di arricchire e meglio precisare l'attuale conoscenza del contesto storico e culturale dell'Alessandria tardoantica, nonché di gettare nuova luce su alcune spinose questioni interne alla tradizione del tardo Platonismo, come la dottrina dell'anima e il pensiero ritualistico.

Il secondo capitolo del lavoro è dedicato alla ricostruzione della figura di Socrate nel *Commento* e, suddividendosi in nove paragrafi, rappresenta una sorta di monografia socratica. Come dimostrano i recenti studi di Daniel Layne, Harold Tarrant³ e Nicolas D'Andrès⁴, la figura del maestro di Platone ha ricevuto nel corso dell'Antichità Tardiva un trattamento *sui generis*, finendo, così, con l'essere avvolta da un'aura sacrale e salvifica sconosciuta ai dialoghi platonici⁵. Tale monografia tenta, allora, di rintracciare e ritracciare i percorsi del pensiero che hanno condotto a una simile evoluzione, di scomporre e ricomporre l'ambigua e sfuggente figura silenica, di mostrare, in ultima istanza, come essa sia, infine, divenuta in Età Tardoantica un'indecifrabile immagine risultante dalla sovrapposizione, talvolta maldestra, ma sempre saliente, delle infinite tessere di un caleidoscopico mosaico intellettuale e religioso: in cui affiorano tracce ora del Socrate dei dialoghi, ora di Pitagora, ora di un professore di filosofia e di un medico dell'anima, ora di un iniziatore ai misteri e del 'vero' filosofo. La multiforme figura di Socrate rappresenta nel *Commento* il perno dell'interpretazione di Ermia, il quale legge i tre personaggi del *Fedro* (Socrate, Fedro, Lisia) come paradigmi icastici delle tre classi di anime concettualizzate dal divino Giam-

³ Cfr. LAYNE - TARRANT 2014.

⁴ Cfr. D'ANDRÈS 2020.

⁵ Ad Atene nel V secolo d. C. è attestata l'esistenza di un tempio in onore di Socrate (Σωκράτειον): cfr. Marin. *Vit. Procl.* 10; ΜΟΤΤΑ 2013b; ΜΟΤΤΑ 2018, pp. 45-56.

blico (c. 245-325 d. C.), nel *De anima* e nel *De mysteriis*⁶. Socrate, in particolare, rappresenta le cosiddette anime pure e perfette (αἱ καθαραὶ ψυχαὶ καὶ τέλειαι), inviate nella dimensione sensibile per salvare, purificare e rendere perfette (ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι) le anime di seconda classe, rappresentate da Fedro, le quali sono discese, sì, nel sensibile per migliorare se stesse (διὰ γυμνασίαν καὶ ἐπανόρθωσιν), ma subiscono ancora la malia della terza classe di anime, rappresentate da Lisia, a loro volta discese nel sensibile per espiare una pena (ἐπὶ δίκῃ καὶ κρίσει) e, così, nel sensibile totalmente invischiate⁷; ed è alla luce di questa struttura concettuale che Ermia presenta Socrate ai suoi studenti alla stregua di un intelletto demiurgico, anima eternamente in contatto col divino da cui discende e investita di una missione soteriologica e provvidenziale che, esplicandosi per mezzo di Eros e della filosofia, impegnerà Socrate nella *manuductio* di Fedro lungo un percorso iniziatico che condurrà il giovane, infine, a innalzarsi dal sensibile all'intelligibile e, dunque, a liberarsi del deleterio effetto della materia e dello spregevole Lisia.

Il terzo e ultimo capitolo del volume, intitolato *Retorica ed ermeneutica nel Commento al Fedro di Ermia di Alessandria*, penetra, invece, nelle pieghe del libro I del *Commento* per riuscirne con una nuova consapevolezza dell'esegesi filosofica del tardo Platonismo.

Dopo un paragrafo introduttivo su *Il Fedro e la retorica in Età Tardoantica*, in *La retorica nel Commento al Fedro*, si porta alla luce lo sforzo del filosofo platonico volto a riscattare il *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 fine (τέλος) filosofico-teologico e la dignità (ἀξίωμα) degli enti oggetto di

⁶ Cfr. Iambl. *De an.* 28-30 Martone; *Myst.* 5, 18, p. 223, 18 - p. 225, 3 Saffrey-Segonds-Lecerf. Va da sé che Giamblico deve aver esposto questa dottrina anche in altri luoghi, soprattutto nei suoi commenti ai dialoghi platonici, oramai, per lo più, sciaguratamente perduti; ed è certamente possibile che Ermia legga Socrate, Fedro e Lisia alla luce della tripartizione psichica perché così aveva fatto Giamblico nel suo perduto *Commento al Fedro*, al quale Ermia si è, senz'altro, ispirato, come si avrà più volte modo di osservare.

⁷ Cfr. Iambl. *De an.* 28-29 M.

discussione ad aver richiesto l'assunzione da parte di Platone di determinate scelte stilistico-lessicali. Questa analisi fa da premessa al successivo scandaglio di quattro casi specifici in cui Ermia mette a frutto e concretizza la sua presa di posizione teorica attraverso un'esegesi del testo finalizzata a farne emergere quel preteso contenuto filosofico misconosciuto da quanti riducevano il significato e l'utilità del dialogo all'aspetto meramente retorico.

Un caso di esegesi comparata è, quindi, 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 permette di osservare fino a che punto lo scopo (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 l'intento apologetico proprio delle sue *Dissertazioni sulla Repubblica*, Ermia, che ha, invece, nel mirino l'innalzamento dell'anima di Fedro e, con esso, dello studente di filosofia in suo ascolto, restituisce un'esegesi più marcatamente anagogica e sublimante.

Con *Ermia e la mitologia*, invece, vengono mostrate alcune delle tecniche esegetiche a mezzo delle quali un commentatore platonico di V secolo d. C. affrontava i miti platonici. Raccogliendo le dichiarazioni ermiane di metodo originate dall'interpretazione della storia mitica di Orizia e Borea e, poi, comparandole con quelle omologhe di Proclo, si presenta un'analisi organica dell'esegesi tardo platonica 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 in Età Tardoantica*, si dimostra 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, diventa possibile apprezzare con

uno sguardo diverso quel medesimo testo platonico, che, così, sembra dischiudere al lettore un significato altro e sacrale.

Il capitolo finale dello studio 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, il tentativo è stato quello di mostrare 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, piuttosto che a chi 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 rifiutare gli amanti vili.

Dopo questa breve presentazione dello studio, sarà, adesso, utile affrontare alcune questioni preliminari di metodo e di contenuto, in modo da poter, poi, passare più agevolmente alla lettura del volume.

Come si è detto in apertura, 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 di un filosofo cosiddetto 'neoplatonico'; il che non è dire, poi, molto, ché, come sosteneva argutamente lo studioso francese Pierre Boyancé, il Neoplatonismo inizia il giorno dopo la morte di Platone⁸. E proprio a proposito delle etichette di 'Neoplatonico' e 'Neoplatonismo', ecco la prima postilla metodologica: nel corso dell'intero volume le semplici dizioni 'Platonismo' e 'Platonico' sono state preferite a quelle anacronistiche di 'Medioplantonismo', 'Neoplatonismo', 'Medioplantonico' e 'Neoplatonico', usualmente impiegate per indicare i filosofi di tradizione platonica della prima Età Imperiale e d'Età Tardoantica, rispettivamente. Questi pensatori, in effetti, solevano definirsi semplicemente 'Platonici' (Πλατωνικοί), vale a dire, eredi del lascito di Platone,

⁸ Cfr. BOYANCÉ 1934, p. 351.

di cui si credevano umili esegeti⁹. Le categorie storiografiche di ‘Medio-platonismo’ e ‘Neoplatonismo’, certamente utili e funzionali a distinguere a primo acchito due fasi indubbiamente diverse all’interno della plurisecolare storia del Platonismo¹⁰, sono, ormai, senz’altro superabili, a seguito, e per merito, degli innumerevoli studi susseguitisi negli ultimi decenni e volti alla definizione precisa e rigorosa dei caratteri fondamentali delle rispettive due fasi del Platonismo; questi lavori, del resto, hanno chiaramente dimostrato che, all’interno della stessa corrente ‘medioplatonica’ e ‘neoplatonica’, le differenze e le dissonanze tra filosofi platonici possono essere numerose e gravide, andando così a indebolire e smorzare la forza centripeta della categoria storiografica in cui essi sono stati forzosamente e indiscriminatamente rinchiusi. Anche questo volume, d’altro canto, vorrebbe contribuire a mostrare e illuminare ulteriormente la vivacità e la varietà di vedute, la diversità e, quindi, la ricchezza, interne alla tradizione platonica più tarda. Similmente, la dizione ‘Ellenismo’ ed ‘Ellenico’/‘Elleno’ è stata preferita ai vulgati ‘Paganesimo’ e ‘Pagano’: ché come ‘Elleni’ (Ἕλληνοί o Ἕλληνες) sono usualmente indicati nelle fonti gli intellettuali non cristiani nel corso dell’Antichità¹¹.

Per riprendere le fila del discorso, il *Commento al Fedro* è stato scritto ottocento anni circa dopo la stesura del *Fedro* da un filosofo egizio di lingua greca, Ermia, vissuto nella prima metà del V secolo 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 la verità fosse racchiusa negli scritti di Platone e, così persuaso, determinato a spendere la sua intera esistenza 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 studi, ad Alessandria, prima, ad Atene, poi, in quell’istituzione che prendeva il nome da quella anticamente fondata da Platone, l’Academia: a quei

⁹ Cfr. BALTES 2005, pp. 179-203.

¹⁰ Cfr. CHIARADONNA 2012b, pp. 11-24.

¹¹ Sulla salienza dei termini ‘Ellenismo’/‘Elleni’ nell’Antichità Tarda cfr. BROWN 1971, pp. 70-72.

tempi, vi insegnava un altro Egizio di Alessandria, Siriano, il quale, tuttavia, morì pochi anni dopo l'arrivo in città di Ermia (e di Proclo). 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 servigi. Morì giovane, intorno ai quarant'anni d'età, nel 455 d. C. circa, lasciando alla posterità unicamente questo testo, diviso in tre libri e tramandato dalla tradizione manoscritta con il titolo *Scolì al Fedro di Platone* (Εἰς τὸν Πλάτωνος Φαῖδρον Σχόλια).

Per quanto l'utilizzo delle generiche etichette di 'Antichità' ed 'Età Tardoantica' generi il rischio di far passare inosservate le enormi distanze temporali all'interno stesso della civiltà antica, è, tuttavia, importante dare risalto al fatto che 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 commentare il *Cantico delle creature* di San Francesco. Questa circostanza permette di comprendere, prima ancora della lettura diretta, che quello di Ermia è un testo gravido, nel senso che esso sta come l'esito ultimo di una lunga serie di stratificazioni contenutistiche e formali, sedimentatesi lentamente nel corso di quegli ottocento anni circa di storia del pensiero antico. Più concretamente, questa dinamica è alle spalle e dà ragione della presenza nella monografia di ben quattro paragrafi introduttivi e preliminari alle singole trattazioni. Prima di affrontare, infatti, certe questioni, alcune cose 'devono essere dette prima' (*prolegomena*), pena il fallimento della comprensione: un'esigenza, questa, che diede origine, d'altronde, già nel corso dell'Età Imperiale, a un genere filosofico specifico, quello isagogico, destinato ad accrescersi e arricchirsi naturalmente col procedere del tempo. Il *Commento al Fedro* è, allora, un testo storicamente, prima ancor che filosoficamente, rilevante, dacché segna una tappa importante nella storia del pensiero, quale ponte tra epoche diverse e quale testimonianza della cultura del tempo, ancora pietosamente e devotamente ancorata nell'antico e, insieme, inevitabilmente prona a riflettere se stessa in quell'antico così lontano e inafferrabile. In quanto tale, e a conferma delle parole di Croce in esergo,

anche questo testo non sfugge allo spauracchio della *kainotomía*, 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 filosofi¹². Né, in effetti, questo testo è privo di rilevanza filosofica, non foss'altro *qua* latore di più antiche esegesi¹³; soprattutto, nella misura in cui esso presenta le sue nozioni filosofiche chiudendole e, spesso, coartandole nel breve tratto di esegesi lemmatiche, questo testo provoca il lettore, indirettamente stimolandolo all'autonomo approfondimento, alla ricerca di maggiore chiarezza, di ulteriori dettagli, di sistematica contestualizzazione. Né bisogna trascurare lo studio di tale opera soltanto a motivo della presunta scarsa brillantezza del suo autore, malignamente additata dall'ultimo Diadoco della Academia ateniese, Damascio. 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 coloro che procedono molto lentamente possono avanzare, se seguono sempre la strada giusta, molto più di quanto non facciano quelli che corrono e che, però, dalla strada giusta inavvertitamente si allontanano¹⁴. Il *Commento al Fedro* è, in effetti, capace di regalare ancora originali e profonde intuizioni filosofiche, che vale la pena di analizzare e valutare da una prospettiva sia sincronica sia diacronica.

Ad esempio, Ermia interpreta i personaggi del *Fedro* (Socrate, Fedro, Lisia) come facoltà dell'anima umana (intelletto, pensiero discorsivo, opinione, immaginazione, percezione), in quanto i loro movimenti e la loro relazione reciproca sarebbero figure dei moti psichici (κινήματα τῆς ψυχῆς)¹⁵. Il commentatore pare suggerire, in altre parole, che, nel momento in cui si osserva il *Fedro* di Platone, si sta, di fatto, osservando

¹² Sull'inscindibile legame tra la tradizione e lo sviluppo di un pensiero filosofico nuovo cfr. HADOT 1987, p. 22.

¹³ Cfr. DELCOMMINETTE - D'HOINE - GAVRAY 2020, p. 1.

¹⁴ Cfr. DESCARTES 1637, p. 30. Eppure, Ermia possedeva anche quella 'memoria ampia' ambita ed elogiata dal filosofo francese.

¹⁵ Cfr. *infra* § II.6.

l'anima, nei suoi varî movimenti. Il *Fedro*, allora, nella sua costruzione scenica è l'anima in movimento, quasi che la struttura dialogica stia lì ad adombrare 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, se ne può ulteriormente concludere che, se, quando si osserva il *Fedro*, è l'anima *qua* razionale (λογιστικόν) a osservare e se, ancora una volta, il *Fedro* è l'anima in movimento, Ermia pone di fronte a un sorprendente dispositivo gnoseologico: l'anima *qua* soggetto conoscente osserva se stessa *qua* oggetto di conoscenza, oppure, in termini tardo platonici, si potrebbe dire che l'anima *qua* intellettiva (νοερόν) osserva se stessa *qua* intellegibile (νοητόν). Insomma, accettando di indossare per un attimo la lente del commentatore, si è calati in un circolo ermeneutico assolutamente saliente e potente: quando inizia a sfogliare le pagine del *Fedro*, l'anima prende a osservare se stessa. Questa considerazione, antica, è lungi dall'essere un dato filosoficamente inerte ed è stata, anzi, recentemente e indipendentemente formulata anche da alcuni commentatori moderni del *Fedro*¹⁶. D'altronde, muovendo da questa nuova coscienza, diviene forse più intellegibile la valenza paradigmatica della triade Socrate/Fedro/Lisia, quale figura della triadicità in sé e della conseguente necessità teorica del termine medio (μεταξύ), applicabile alla triade immobile/semovente/eterodiretto (ἀκίνητον/αὐτοκίνητον/ἑτεροκίνητον), anima pura/anima intermedia/anima corrotta, come alle altre numerose triadi del Platonismo tardo, su tutte, essere/vita/intelletto (οὐσία/ζωή/λόγος). Ermia insegna, non a caso, che fra Socrate e Lisia non v'è, né vi può essere, comunicazione, se non attraverso Fedro: «Socrate, infatti, eleva 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»¹⁷. Tuttavia, non è questa l'unica singolarità del testo di Ermia.

¹⁶ Cfr. VASILIU 2018, pp. 9-24, secondo cui il *Fedro* è un dialogo consacrato all'anima sotto la maschera di una serie di discorsi sull'amore, sul bello e sulle arti del *lógos*.

¹⁷ Herm. *In Phaedr.* 85, 2-5. Tutte le traduzioni dal *Commento al Fedro* di Ermia sono mie.

Il *Commento al Fedro* non concede quasi nessuno spazio all'autorità degli *Oracoli Caldaici*, il testo sacro, cioè, dei Platonici enoteisti¹⁸. L'assenza degli *Oracoli* nel *Commento* provoca una conseguenza molto importante: 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. In Età Tardoantica, 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, come si vedrà, era stato canonizzato da Giamblico – il filosofo, cioè, responsabile dell'organizzazione del Platonismo in un'autentica comunità scritturale¹⁹ – in funzione dello studio finale degli *Oracoli Caldaici*, a riprova di quel saliente passaggio da un universo antropologico a un mondo teocentrico riconosciuto, e a ragione, come marca peculiare dell'Età Tardoantica²⁰. Ora, in Ermia, l'ultimo passaggio, l'apprensione, cioè, della teologia caldaica, è ignorato e sostituito, piuttosto, da una forma di teologia di tipo orfico: circostanza tanto più

¹⁸ Per 'enoteismo' si intende quell'atteggiamento religioso per cui si riconosce e si venera un unico principio divino, senza che questo implichi, però, la negazione e il misconoscimento di altre divinità, a quell'unico principio divino subordinate. Il termine, coniato dallo storico delle religioni Max Müller per definire la religiosità orientale e, in particolare, induista (cfr. MÜLLER 1878), è oggi impiegato anche per caratterizzare l'atteggiamento religioso dei filosofi platonici d'Età Tardoantica: cfr., ad esempio, MORESCHINI 2005, pp. 25-37; MORESCHINI 2013, pp. 14-29. Pur non parlando ancora di enoteismo, l'intuizione è anche in SAFFREY 1984 e ATHANASSIADI - FREDE 1999, su cui cfr. BARNES 2001. Il trapasso da una società politeista a uno di tipo enoteista, i cui segni iniziarono a farsi evidenti nei primi secoli dell'Età Imperiale, non è stato favorito dall'incedere del Cristianesimo, ma, piuttosto, ha esso stesso favorito questo incedere rendendolo pressoché inarrestabile: la credenza in un unico Dio, vale a dire, trovò terreno fertile in una società che procedeva già a grandi passi verso la credenza in un unico principio primo, cui era eventualmente sottoposta quella pletora di divinità che costituiva il pantheon greco-romano, e non solo. Mentre, però, il riconoscimento di un'unica divinità implica, in un sistema monoteista, il misconoscimento di altre divinità, sia pur inferiori a quell'unica divinità, in un sistema enoteista, come si è detto, le divinità minori sono salvaguardate e disposte su livelli ontologici diversi e subordinati al principio primo.

¹⁹ Cfr. ATHANASSIADI 2015, p. 8.

²⁰ Cfr. ATHANASSIADI 2015, p. 16. ATHANASSIADI 2006, pp. 24-29 parla di un'autentica 'chiesa' tardo platonica.

sorprendente se si pensa che una delle fonti principali di Ermia è il *Commento al Fedro* di Giamblico, l'ideatore di quel percorso anagogico. 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 sotto silenzio. Insomma: del progetto iniziale di Giamblico è rimasto lo scheletro, ma non più la disposizione degli organi interni. In effetti, il *Commento al Fedro* di Ermia tenta di mediare tra due esigenze: da un lato, preservare e, anzi, enfatizzare una forma di progresso filosofico inteso quale cammino di purificazione dell'anima culminante nella conoscenza degli enti primi per natura *sive* dèi, 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, ideato, da Giamblico, e intrapreso, poi, dai Platonici successivi. È possibile ipotizzare che la ragion d'essere di questa dialettica riposi sul contesto religioso e sociale di Alessandria d'Egitto in Età Tardoantica: nella città del Patriarca Cirillo la sapienza caldaica e la ritualità da essa implicata non potevano trovare alcuno spazio. Ermia lo sapeva, lo accettava e, per questo, era libero di insegnare filosofia platonica a studenti elleni e cristiani e giudei e di altre confessioni ancora 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 far sopravvivere la teologia ellenica²¹, preservandone, incuranti della confessione per allora dominante, l'intimo afflato religioso.

Tuttavia, nonostante il disinteresse o, meglio, l'atteggiamento reticente del filosofo alessandrino rispetto alla teologia caldaica e alla sua relativa forma di ritualità materiale, quello di Ermia rimane un Platonismo teurgico e *ricettivo* dei dogmi giamblichi. È importante enfatizza-

²¹ Cfr. BALTUSSEN 2008, p. 22, che così interpreta la finalità dell'attività manualistica di Simplicio.

re quel *ricettivo*, nel senso che non si trattò di una passiva e meccanica ripetizione di dottrine altrui, di vano psittacismo, cioè, bensì di un adeguamento e di un adattamento a un contesto storico e sociale altro da quello che aveva visto germogliare il sistema di Giamblico e, ancor 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 potrebbe aver anche adottato in un caso specifico il lessico cristologico di Cirillo²². Tuttavia, come non fu mera passività di pensiero per reverenza verso i 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 'divino in noi' (τὸ θεῖον ἐν ἡμῖν), vale a dire, all'uno dell'anima e, da lì, al divino *tout court* (τὸ θεῖον)²³. Rimandando alle pagine seguenti per l'approfondimento di tali temi, qualche parola, adesso, merita la 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, balzano agli occhi in numerose occasioni corrispondenze e richiami, sia tematici sia lessicali, fra Ermia e Olimpiodoro il Giovane (c. 480-565 d. C.). È stato un preciso proponimento di questo studio 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 volume sul *Commento all'Alcibiade I* di Olimpiodoro a opera di Griffin²⁴, ad esempio, pare ignorare le assonanze tra il *Commento* di Ermia e quello di Olimpiodoro: a questa lacuna si è tentato di sopperire in particolare nel corso della sezione centrale del presente studio. Se, poi, a questo dato si aggiunge che Longo ha recentemente dimostrato con persuasione che

²² Cfr. NEOLA 2021c.

²³ Cfr. *infra* §§ I.4.2.1.; I.4.2.2.

²⁴ Cfr. GRIFFIN 2015.