

L'allegoria svelata: elementi misteriosofici ed esegesi Porfiriana nell'*Antro delle ninfe*

ANNA LUCIA FURLAN*

Dipartimento di Scienze Religiose, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore,
Milano, Italy

RESEARCH ARTICLE

Received: January 10, 2023 • Accepted: May 23, 2023

Published online: August 1, 2023

© 2023 Akadémiai Kiadó, Budapest



ABSTRACT

Cover and uncover: is the attempt to unveil and reveal the hidden meaning of the mysteries a paradox (Porph. *Antr.* 4. 16–17)? The present contribution aims at exploring Porphyry's interest in the commentary *Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσεΐᾳ τῶν νυμφῶν ἄντρον* (*Cave of the Nymphs*) for the allegorical interpretation of images, symbols and terms variously linked with the Mysteries and encapsulating truths on the nature of the divine, the soul and ultimately the cosmos. More specifically, attention will be drawn mostly (but not only) on features connected with Orphism, here defined and understood as a form of 'mysteriosophy'. The scope of this analysis falls within the study of Porphyry's use of allegorical exegesis but also within the broader discussion of different forms of philosophical religion in Late Antiquity, underscoring the complex but fruitful relationship between theology, philosophy and the Mysteries.

KEYWORDS

Platonism/Neoplatonism, ancient mystery cults, Porphyry, Orphism, allegory, allegoresis, ancient Greek religion, symbols

* Corresponding author. E-mail: annalucia.furlan@unicatt.it

“ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δέ’ ἔσθι ἀντὶ βροτοῦ”
 ἔριφος ἐς γάλ’ ἔπετον
 OF 488 F (32 c K.)¹

Nascondere e svelare, coprire e scoprire: è forse un paradosso il tentativo di rintracciare e svelare il significato dei misteri?² La presente analisi muove dalla distinzione fra ‘allegoria’ ed ‘allegoresi’, definendo con ‘allegoresi’ una sistematica allegoria filosofica grazie alla quale si rende possibile trascendere il significato letterale dei testi e svelare molteplici livelli di significato nascosti, che conduca così ad una più raffinata comprensione del divino e del cosmo. L’allegoresi, intesa dunque come pratica ermeneutica, è qui analizzata in applicazione all’esegesi di testi riferiti a miti, immagini e divinità legate ai Misteri e alle espressioni misteriosofiche quali l’Orfismo. Anche sulla distinzione fra misteri, mistica e misteriosofia avremo modo di soffermarci, seppur brevemente, nella prima parte di questo contributo. Evidenziando la relazione fra teologia, filosofia e Misteri, la presente ricerca si propone di fare luce su parte della ricezione tardo antica dei testi che ci parlano di Misteri, e si inserisce nel dibattito su ‘religione filosofica’ o ‘filosofia della religione’ e teologia nell’ambito della storia delle religioni. La ricerca mira a mostrare analogie ed evoluzioni presenti nelle diverse pratiche di allegoresi in relazione al contesto storico-religioso del caso di studio presi in considerazione. Le prospettive filosofiche e religiose verranno, dunque, esaminate e approfondite con riferimento allo sfondo storico, culturale e religioso in cui si inseriscono.

Con questi obiettivi in mente, l’analisi si sviluppa secondo una prospettiva metodologica di tipo storico-comparativo nell’ambito dello studio della storia delle religioni, che permetta alla ricerca di esaminare attentamente lo sviluppo dei fenomeni storico-religiosi nel tempo e nello spazio, in una prospettiva integrata da un rigoroso studio filologico delle fonti primarie. Scopo di questo tipo di indagine è quello di approfondire lo studio delle diverse interpretazioni allegoriche di testi che ci parlano dei Misteri, rafforzando così il connubio fra l’indagine filosofica, filologica e storico-religiosa. Ciò mira a contribuire ad una migliore comprensione del modo in cui si è studiata la ricezione tardo-antica dei Misteri: il presente contributo ha, dunque, lo scopo di aprire una finestra sull’indagine del modo in cui i testi che sono oggetto di interpretazione filosofico-allegorica hanno mostrato la natura del divino e dell’ordine cosmologico, offrendo una guida a coloro i quali siano eventualmente desiderosi di cogliere il significato nascosto dei “più ineffabili fra i misteri”.

CONSIDERAZIONI METODOLOGICHE: ALLEGORESIS E MISTERIOSOFIA

Prima di iniziare la trattazione vera e propria vorremmo proporre due brevi precisazioni terminologiche – funzionali alla presente analisi – a proposito di due termini che verranno utilizzati in questa sede, da intendersi come contestualizzati all’interno del periodo (tardo-)

¹Laminetta orfica ritrovata a Turi, nel territorio di Sibari, attualmente presso il museo di Napoli (sec. IV–II a.C.). “Felice e beatissimo, sarai dio invece che mortale”. Capretto caddi nel latte.”

²Il riferimento è a Porph. *Antr.* 4. 16–17. (ἃ δὴ πάντα ἀνιχνεύσαι καὶ ἀναπτύξαι). Cf. anche Porph. *Simulac.* fr. 351 F. SMITH, 17–18 (“svelare l’invisibile tramite il visibile”, τὰ ἀφανῆ φανεροῖς ἀποτυπώσαιτες πλάσματος) e “i più ineffabili fra i misteri” (ἀρρήτων ἀρρητότερα) in Porph. *Orac.* 305 F. SMITH = Eus. *Praep. Ev.* I 8. 2.



antico e qualificati in prospettiva storico-religiosa. In primo luogo vorrei introdurre, come anticipato sopra e sulla scia degli studi di Roberto Radice in materia, una distinzione fra i termini ‘allegoria’ e ‘allegoresi’, dove per quest’ultimo lo studioso intende “l’allegoria filosofica sistematica, [...] nella quale si fornivano un metodo e dei criteri stabili per interpretare i testi poetici e per dare un senso filosofico alla natura e alla funzione degli stessi dèi: criteri ad un tempo filologici (per via dell’etimologia) e filosofici (per via del riferimento alla teologia)”.³ L’invito è, dunque, quello a distinguere fra interpretazione allegorica e allegoresi, ovvero “fra un’interpretazione casuale e rapsodica dei simboli e una interpretazione sistematica, oltre che filosoficamente motivata dei medesimi”.⁴ Come è noto, il metodo allegorico è al centro dell’interesse di una larga parte della corrente filosofica del Neoplatonismo, secondo modalità differenti e diversamente influenzata, ad esempio, dallo Stoicismo e (Neo)pitagorismo.⁵ Il cuore rimane l’interesse nel leggere in chiave simbolica miti, immagini, testi che possano nascondere un significato nascosto e portare ad una conoscenza (una forma, dunque, di sapienza) più alta di alcune verità: la natura del divino o del cosmo, l’essenza o il destino delle anime.

In secondo luogo, vorremmo differenziare il termine ‘misteriosofia’, qui riferito soprattutto al fenomeno dell’Orfismo, da termini analoghi – ma non simili – quali ‘misteri’ e ‘mistica’. Con ‘misterico’ si intende qui tutto ciò che è legato al complesso mitico-rituale di culti misterici a carattere esoterico e iniziatico (quali i Misteri Eleusini e di Samotraccia), mentre con ‘mistico’ intendiamo i culti che, pur non manifestando un esplicito carattere iniziatico quale è quello tipico dei misteri, tuttavia presentano una forma di atteggiamento religioso che pone il ‘fedele’ in stretto rapporto individuale, immediato e partecipato con un certo tipo di divinità ‘in vicenda’.⁶ Con ‘misteriosofia’, e qui veniamo invece al cuore della questione, intendiamo una particolare unione di credenza e prassi religiosa, di dottrina sapienziale (*sofia*) e nozioni e pratiche tipiche di ambiti propriamente mistici e misterici. Così Bianchi: “Inteso propriamente, l’orfismo è l’esempio più tipico di ciò che chiamiamo ‘misteriosofia’, la quale rappresenta la culminazione del ‘mistico’ e denomina una sapienza, in qualche modo una ‘gnosi’, che reinterpreta e riutilizza temi mistici e misterici sulla chiave della dottrina della vicenda dell’anima divina. [...] È questo un complesso di nozioni e di prassi che insiste sul tema della natura e provenienza divina dell’anima, la quale subisce una vicenda di esilio e di caduta in un corpo che è tomba o carcere – al meglio custodia – e che solo al termine di un susseguirsi di incarnazioni (metempsicosi o metensomatosi) può riguadagnare il mondo divino.”⁷ Nel parlare di orfismo in questa analisi,

³Cf. RADICE (2014) 16.

⁴RAMELLI–LUCCHETTA (2004) 7. Per una introduzione alla distinzione fra allegoria e allegoresi rimandiamo a RAMELLI–LUCCHETTA (2004) 7–45; STRUCK (2004) 1–203; COPELAND–STRUCK (2010) 15–38.

⁵Utile rassegna dell’interpretazione allegorica Neoplatonica in AKÇAY (2019), capitolo 1. Sull’influenza della lettura simbolica dei (Neo)pitagorici all’interno delle opere qui prese in considerazione si veda, ad esempio, il fatto che Cronio e Numenio costituiscono le fonti principali per *L’antro delle ninfe*. Cf. Porph. *Antr.* 28. 9–16 e *infra* nn. 34 e 62; LAMBERTON (1986) 125–127.

⁶Non è questa la sede per dare conto della complessa terminologia in ambito misterico, oggetto di lungo dibattito in passato, a proposito della quale segnaliamo, tuttavia, le importanti precisazioni in SFAMENI GASPARRO (2003) 56–57. Si segnalano, per una introduzione generale al tema, BIANCHI (1976) 1–15; BURKERT (1987) 1–11; e più recentemente SCARPI (2002) xi–li; SFAMENI GASPARRO (2003) 9–117; PARKER (2011) 247–264; BREMMER (2014) vi–xiv.

⁷BIANCHI (1992) 274. In merito alla terminologia dalle assonanze misteriche proprie del contesto orfico si veda SFAMENI GASPARRO (2003) 112–113.



dunque, si farà riferimento a tale fenomeno religioso attribuendogli caratteri misteriosofici, senza toccare, tuttavia – dato il ristretto ambito di indagine del presente studio – tutti gli aspetti fondamentali quali le riflessioni di carattere antropologico, le rielaborazioni del patrimonio mitico e la componente etica.⁸

RELIGIONE E FILOSOFIA NELL'ETÀ IMPERIALE

La prospettiva filosofica e religiosa porfiriana viene dunque descritta in questo studio a partire dallo sfondo storico, religioso e culturale in cui sono inseriti; uno sfondo che includeva, secondo diverse modalità, i Misteri. Prendendo spunto dalle riflessioni sulla relazione fra religione pubblica e personale, uno degli obiettivi è anche quello di capire fino a che punto la pratica di esegesi filosofica e testuale fosse diffusa, cercando di osservare le variazioni legate al tempo e al luogo di composizione dei testi.

Il processo di progressivo disvelamento della verità sul divino attraverso l'allegoresi può essere, a mio parere, paragonato nei testi qui esaminati al processo di disvelamento del divino stesso attraverso l'iniziazione, mostrando così come in alcuni testi del platonismo imperiale⁹ pratiche misteriche fossero profondamente legate alla filosofia grazie all'interpretazione allegorica, e come alcuni autori cercassero di comprendere meglio il significato di alcune tradizioni religiose, unendo così inscindibilmente interesse religioso e indagine filosofica.¹⁰ L'attenzione è, quindi, incentrata sulla relazione e reciproca influenza fra la sfera filosofica e quella religiosa – che qui si manifesta nell'interesse per i Misteri – attraverso lo studio dell'adozione da parte di un autore come Porfirio di strumenti dell'ermeneutica filosofica nell'analisi di testi riguardanti i Misteri, con il fine ultimo di meglio comprendere il cosmo e gli dèi (o il dio, come si vedrà). L'allegoresi, intesa come pratica ermeneutica, è dunque qui analizzata in applicazione all'esegesi di miti, poemi, rituali e divinità legate alla sfera misterica e misteriosofica: la pratica esegetica viene così riportata al centro del pensiero filosofico religioso. Il tentativo del presente studio sarà, dunque, quello di svolgere una

⁸Data l'impossibilità di fornire in questa sede una disamina e una bibliografia completa in merito all'orfismo, tema assai dibattuto, ci permettiamo di segnalare la traduzione italiana dei frammenti orfici in VERZURA (2011) e i seguenti contributi per una introduzione alla questione: WEST (1983); BIANCHI (1992); BRISSON (1995); COSI (1995) 99–116; BERNABÉ (2005); SCARPI (2002) xi–li, 349–355; TORTORELLI GHIDINI (2006) 11–60; HERRERO (2010) specialmente 31–86; EDMONDS (2013); CERUTTI (2014) 279–289; MEISNER (2018).

⁹Si segnala che nel presente contributo verrà utilizzato anche il termine 'platonismo imperiale' in alternativa ad altre terminologie in uso quali 'medio-platonismo' o 'neoplatonismo', non secondo la volontà di appiattire il fenomeno quanto piuttosto di avvicinarsi alla prospettiva originaria dei filosofi dell'epoca (che si concepivano, come è noto, 'platonici') ed evitare di suggerire unità di pensiero all'interno di questa o quella corrente. Considerazioni sull'uso delle diverse scelte terminologiche in CHIARADONNA (2016) 25–28.

¹⁰Si accenna in questa sede al fatto che, accanto al dibattito all'interno del contesto pagano, si pone anche la questione del rapporto fra i misteri pagani e il mistero cristiano, questione che è stata a lungo trattata e la cui bibliografia in merito è assai ampia. Sul tema segnaliamo Rahner, che osserva, infatti, come “durante il terzo secolo i misteri invadono tutto il mondo intellettuale, diventano una cosa sola con la teosofia e la mistica dei neoplatonici. Contemporaneamente teologia e culto nella Chiesa assumono forme definite e precise. In questo momento si inizia l'immediato colloquio tra cristianesimo e misteri. [...] Tuttavia [...] il cristianesimo né nella sua essenza, quale fu rivelata da Dio per bocca di Cristo, né nella sua origine, né nella sua evoluzione ha derivato niente di essenziale dai misteri pagani. [...] Ma poi si dovrà anche ammettere che dal terzo secolo in poi la Chiesa antica viene incontro all'anima greca bramosa di misteri con quelle immagini e parole che ai greci erano tradizionalmente familiari” (così RAHNER [1952] 39–41).



breve indagine storico-religiosa di alcuni elementi fondamentali a partire da alcuni passi significativi tratti dal commentario allegorico *L'antro delle ninfe*. A proposito di Porfirio in particolare vorremmo osservare con Girgenti che la filosofia religiosa dell'autore è stata a lungo sottovalutata ma l'attenzione alle tematiche religiose appare come una costante della vita del filosofo: da qui la nostra scelta di analizzare passi da un'opera che contribuisce a creare un quadro della prospettiva filosofico-religiosa del filosofo e del contesto storico in cui si inserisce.¹¹

Si è detto, infine, che tale analisi vuole anche legarsi alle considerazioni in merito a concetti quali religione pubblica e personale all'interno dello studio della religione greca in età antica e tardo-antica, tema fruttuoso al centro del dibattito storico-religioso internazionale che ha attirato rinnovata attenzione fra gli studiosi soprattutto a partire da due contributi di Julia Kindt.¹² Come ha osservato la studiosa, la categoria di 'religione personale', che non viene ad identificarsi semplicemente con 'religione privata', può aiutare a comprendere il fenomeno religioso antico poiché prende in considerazione aspetti che non sono solitamente inclusi nella religione tradizionale delle istituzioni cittadine.¹³ La categoria di religione personale, sempre calata all'interno dei diversi contesti storico-culturali di volta in volta presi in considerazione, permette infatti di riflettere in modo più proficuo sul modo in cui i singoli si accostavano al fenomeno religioso.¹⁴ La presente analisi prende, dunque, in considerazione l'interazione fra la sfera privata e quella pubblica – fra quella personale e istituzionale – nell'opera di Porfirio a partire dai testi selezionati, analizzando la prospettiva filosofico-religiosa del filosofo come una forma di religione personale complementare alla religione pubblica nella Tarda Antichità. Tale prospettiva è dunque meglio compresa se osservata nella sua interazione con altri fenomeni religiosi quali, nel nostro caso, i Misteri. Come è noto, infatti, gli stessi Misteri sono meglio compresi non come un fenomeno isolato quanto come un complesso risultato dell'interazione fra sfera privata e sfera pubblica, fra nuove forme di rapporto con il divino e più tradizionali espressioni religiose.¹⁵ L'obiettivo dello studio sarà, dunque, quello di unirsi al dibattito su religione personale e pubblica concentrandosi su un aspetto dell'espressione filosofico-religiosa tardo antica, ovvero la pratica dell'allegoresi di termini, miti e figure legati ai Misteri. La discussione si lega, infatti, alle considerazioni in merito al legame fra filosofia e teologia nell'ambito della storia delle religioni del mondo antico, come sottolineato in importanti volumi pubblicati nell'ultima decade di studi.¹⁶ La presente analisi mira a partecipare a tale dibattito mostrando come l'esegesi allegorica di Porfirio all'interno dell'*Antro delle ninfe* si inserisca all'interno del connubio fra filosofia e teologia platonica tipica del (ma non limitata al) contesto neoplatonico tardo antico.¹⁷

¹¹ ADDEY (2015) 32–33.

¹² Cf. INSTONE (2009); KINDT (2012, 2015).

¹³ Cf. KINDT (2012) 13–25. Sulla religione della *polis* (soprattutto in età classica), si vedano i contributi di Christiane Sourvinou-Inwood 'What is polis religion?' e 'Further aspects of polis religion' in BUXTON (2000) 13–54.

¹⁴ KINDT (2015).

¹⁵ Cf. BOWDEN (2010) e KINDT (2012) 23–24.

¹⁶ Si vedano a tal proposito i contributi all'interno di EIDINOW–KINDT (2015), specialmente le sezioni I, V–VII e EIDINOW–KINDT–OSBORNE (2016).

¹⁷ Un tentativo di indagare la prospettiva porfiriana con riflessioni legate alla filosofia della religione si può trovare all'interno dei contributi del volume 'Studies on Porphyry' edito da Karamanolis e Sheppard. KARAMANOLIS–SHEPPARD (2007).



L'ALLEGORESI NELL'ANTRO DELLE NINFE

Come è noto, risulta difficile tratteggiare un preciso profilo culturale e filosofico della complessa figura di Porfirio, probabilmente il più importante esponente del platonismo imperiale del III secolo dopo Cristo, nato a Tiro nel 233 d.C. e morto a Roma nel 305 d.C. circa.¹⁸

L'opera da cui si è scelto di prendere in esame alcuni passaggi in questa sede è *L'antro delle ninfe* (Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσεΐα τῶν νυμφῶν ἄντρον, anche conosciuto come secondo il titolo latino di *De Antro Nimpharum*), composta probabilmente dopo l'incontro con Plotino,¹⁹ in cui Porfirio stende un commentario allegorico ai versi di Omero riguardanti l'antro delle Ninfe, mostrando come il poeta e la sua opera possano essere considerati depositari della antica sapienza greca sul divino.²⁰ L'opera è particolarmente significativa ai fini della presente analisi in quanto al centro dell'attenzione è, appunto, il procedimento di disvelamento della verità attraverso l'allegoria; l'interesse sembra essere soprattutto di ambito etico, e l'obiettivo è quello di condurre il lettore sulla via della salvezza, la stessa salvezza promessa dai Misteri che sono, anche in questo caso, punto di riferimento per l'indagine porfiriana. Nella lettura allegorica del testo tradizionale, intrecciata di citazioni, commenti, parallelismi e rimandi ai Misteri (soprattutto di Mitra)²¹ e ad altre culture,²² l'antro viene a simboleggiare il cosmo, le ninfe e le api invece le anime,²³ le due porte il percorso di discesa e ascesa delle anime stesse.²⁴ Questo percorso di lettura iniziatico, che possiamo definire una 'iniziazione allegorica', decifra la finzione poetica e svela il viaggio dell'anima (nel trattato simbolicamente ritratta dalla figura di Odisseo) dalla discesa al mondo della generazione fino al suo ritorno alla dimensione divina.²⁵ Come osserva Simonini nell'introduzione alla sua edizione dell'opera

¹⁸Per necessità di sintesi, in questa analisi saranno presi in considerazione solo alcuni aspetti dell'opera e del pensiero del filosofo. Preziose testimonianze sulla biografia di Porfirio si possono ricavare dalle opere del filosofo stesso (quali la *Lettera a Marcella*, la *Vita di Plotino*), dalla *Vita di Porfirio* del filosofo Eunapio di Sardi, dalla *Suda* e dalla *Teosofia di Tubinga*, così come dalla patristica greca e latina. Nell'impossibilità di trattare queste testimonianze nel dettaglio in questa sede invitiamo a consultare i testi in GIRGENTI–MUSCOLINO (2011) T1–43. Per una introduzione alla vita e alle opere di Porfirio soprattutto in relazione al trattato da noi preso in esame in questa sede rimandiamo, tra gli altri, a BIDEZ (1964); GIRGENTI (1994) e GIRGENTI (1997); EDWARDS (2006) 35–37; GIRGENTI–MUSCOLINO (2011), soprattutto ix–ccxv; GABRIELE (2012); JOHNSON (2013) 16–24 unitamente all'estesa bibliografia ivi segnalata.

¹⁹Cf. EDWARDS (1996) 88; SIMONINI (2006) 30–31; AKÇAY (2019) 18.

²⁰*Od.* 13. 102–112: Odisseo approda finalmente ad Itaca e nasconde, su consiglio di Atena, i doni dei Feaci nell'Antro delle Ninfe. Cf. Porph. *Antr.* 4. Per una introduzione all'*Antro delle ninfe* si vedano in particolare LAMBERTON (1983) e (1986) 119–133; SIMONINI (2006); GIRGENTI–MUSCOLINO (2011) xxix–xxx; AKÇAY (2019) soprattutto introduzione e capitolo 1.

²¹Sulla componente mitraica all'interno del trattato suggeriamo i recenti BECK (2006), capitoli 2–4; ALBANESE (2018).

²²Simonini osserva giustamente che questo atteggiamento è chiaramente specchio del contesto storico della koiné culturale ellenistica, e allo stesso tempo rappresenta un tentativo di riaffermare i valori e la vitalità della tradizione culturale, letteraria e religiosa greca (SIMONINI [2006] 21). Compagno così, ad esempio, i Persiani (i Πέρσαι e i loro riti iniziatici, al capitolo 6), gli Egiziani (capitoli 10, 24), i Celti, i Traci e gli Sciti (capitolo 28).

²³Sul simbolismo delle Ninfe in questo trattato si veda nello specifico AKÇAY (2019) 98–108.

²⁴Porph. *Antr.* 3.

²⁵Per il percorso delle anime verso l'immortalità nel trattato si veda nello specifico AKÇAY (2019) capitolo 4. Cf. anche SMITH (1974) 56–79 (sull'ascesa delle anime sia a livello ontologico che spirituale, a confronto con l'escatologia di Plotino); CERUTTI (2015).



“l'esoterismo del sapere mistico si attua nell'allegoria, che costituisce un fattore di segregazione perché garantisce la comprensione di pochi ed esclude la massa degli ignoranti e degli indegni. I simboli delle iniziazioni misteriche sono sia oggetti sacri sia formule convenzionali, che confermano l'appartenenza a un culto misterico o a una setta [...]. La particolare fisionomia allegorica e simbolica del testo del *De antro Nympharum* offre e consente al lettore una ricezione differenziata del messaggio che si articola a vari livelli di lettura e di interpretazione, in un processo nel quale l'allegoresi diventa sempre più sottile e il senso sempre più trasparente per il lettore iniziato: in ultima analisi il commento vuole proprio proporre un tipo di lettura che sia essa stessa un percorso 'iniziatico'” [...].²⁶

1. Una narrazione ricca di oscurità

All'interno del trattato, come avremo modo di ribadire, il ricorso alla terminologia legata a termini quali simbolo e mistero è continuo. È lo stesso Porfirio, infatti, a chiarire significativamente i suoi intenti all'inizio dell'opera, spiegando come l'antro omerico che dà il titolo all'opera sia un intreccio di realtà e finzione, di cui è necessario ricercare il senso nascosto, tesoro di antica saggezza:

τοιούτων ἀσαφειῶν πλήρους ὄντος τοῦ διηγήματος πλάσμα μὲν ὡς ἔτυχεν εἰς ψυχᾶγωγίαν πεποιημένοι μὴ εἶναι, ἀλλ' οὐδ' ἱστορίας τοπικῆς περιήγησιν ἔχειν, ἀλληγορεῖν δέ τι δι' αὐτοῦ τὸν ποιητὴν, προσθέντα μυστικῶς καὶ ἐλαίας φυτὸν πλησίον. ἃ δὴ πάντα ἀνιχνεύσαι καὶ ἀναπτύξαι ἔργον καὶ τοὺς παλαιοὺς νομίσαι καὶ ἡμᾶς μετ' ἐκείνων τε καὶ τὰ καθ' ἑαυτοὺς πειρᾶσθαι νῦν ἀνευρίσκειν.²⁷

Poiché la narrazione è ricca di tali oscurità, non si tratta di una finzione poetica composta casualmente per affascinare l'anima del lettore, e non è nemmeno la descrizione di un luogo reale, ma il poeta cela in essa una allegoria, e aggiunge misticamente presso l'antro anche una pianta di olivo. Rintracciare il significato di tutti questi misteri e svelarlo, anche dagli antichi era considerato compito faticoso e noi con il loro aiuto e con le nostre capacità cercheremo ora di scoprirlo.²⁸

Porfirio spiega come la narrazione dell'antro delle ninfe nasconda un significato nascosto: è compito del filosofo svelare – gradualmente e con fatica, come insegnano anche gli antichi – ad una selezionata cerchia di iniziati il significato di questi misteri.²⁹ Non solo: come ha giustamente osservato Edwards, infatti, il trattato sembra costituire allo stesso tempo un'opera di interpretazione allegorica e un manuale per interpreti.³⁰ L'esoterismo della dimensione misterica

²⁶SIMONINI (2006) 22 e 24.

²⁷Porph. *Antr.* 4. 11–19.

²⁸Ove non diversamente indicato, le traduzioni dei passi tratti dall'*Antro delle Ninfe* seguono l'edizione di SIMONINI (2006). Anche la numerazione dei capitoli e delle righe segue l'edizione riportata in SIMONINI (2006), che a sua volta riporta l'edizione di DUFFY-SHERIDAN-WESTERINK-WHITE (1969).

²⁹Robert Lamberton osserva che “the elucidation of the ‘symbols’ seems to belong to the field of comparative religion rather than that of literary criticism” (LAMBERTON [1986] 127–128).

³⁰EDWARDS (1996). Nell'argomentazione di Edwards compare anche una componente anti-gnostica che sarebbe sottesa all'intera opera, che “might be construed as a tacit reprimand to teachers who purported, like the Gnostics, to arrive at truth without the aid of other men's endeavour” (EDWARDS [1996] 89). Su un ipotetico attacco agli Gnostici, che al contrario di Porfirio rifiuterebbero la possibilità di accedere a una parte di verità sul divino grazie al linguaggio e all'interpretazione delle autorità del passato, rimandiamo al contributo citato ma non ci esprimiamo in questa sede, dato che gli elementi a favore di questa tesi non ci sembrano emergere chiaramente dal testo.



si manifesta, dunque, ancora una volta nella dimensione filosofica dell'allegoresi, che affonda le proprie radici nella sapienza degli antichi.³¹ Già in questo passaggio iniziale, infatti, Porfirio si rifà ad una precisa terminologia legata ai Misteri (μυστικῶς... ἃ δὴ πάντα ἀνιχνεύσαι καὶ ἀναπτύξαι), consolidando così il parallelo mito-mistero e filosofia-iniziazione che stiamo andando ora ad esplorare.³² Il poeta cela nella narrazione una allegoria (ἀλληγορεῖν δέ τι δι' αὐτοῦ τὸν ποιητὴν) ed è Porfirio a cercare di svelare i segreti di questa narrazione. La nostra impressione è che questa pratica, ovvero l'allegoresi legata e applicata in particolare ai Misteri, sia in Porfirio molto più presente e sistematica di quello che è stato sottolineato dalla critica in passato, e che ben si manifesti nell'opera che andiamo in questo contributo ad analizzare: se l'antro è uno spazio sacro il lettore è dunque un iniziato, guidato dall'interprete Porfirio in maniera solo apparentemente poco ordinata.³³ Da una parte, questa pratica si applica alle 'immagini testuali' o 'testi visivi' delle immagini sacre nel *Sui simulacri*; dall'altra, come ci accingiamo a vedere ora, l'allegoresi si applica ad alcuni testi che parlano di immagini (l'antro delle ninfe in Omero) in un movimento che rimanda continuamente all'ambito testuale e iconografico in entrambe le direzioni. Le esigenze etico-religiose di Porfirio, infatti, ben si sposano in questi due trattati con una pratica filosofica già accennata in Platone e Numenio e che continuerà – naturalmente in un contesto storico-religioso diverso – con Proclo.³⁴ A cavallo fra il celato e il manifesto, fra la luce e l'oscurità, fra la finzione e l'iniziazione si inseriscono i possibili significati del simbolo che esplica ma allo stesso complica, che in parte svela l'enigma ma allo stesso tempo rimane all'interno della dimensione del mistero e sfida qualsiasi tipo di categorizzazione lineare.³⁵ Questioni di interpretazione (letteraria) e di ontologia vengono dunque a legarsi indissolubilmente nella pratica dell'allegoresi, qui applicata ai Misteri.³⁶

La caverna, viene detto nel paragrafo successivo al passo sopra citato, è simbolo del cosmo, luogo sacro di iniziazione e rinascita, nascosto e oscuro, inaccessibile ai profani, al quale riesce ad accedere solo l'iniziato.³⁷ È il caso qui di sottolineare come Porfirio da una parte non sembri particolarmente interessato ad addentrarsi nei dettagli topografici della localizzazione dell'antro, ma dall'altra non voglia nemmeno escludere del tutto la sua reale esistenza.³⁸ La posizione del filosofo sembra dunque stare nel mezzo: l'antro può avere effettivamente una collocazione nel

³¹Per l'analogia mito-mistero si veda già Plat. R. 378a, dove il mito di Crono e Zeus dovrebbe essere rivelato in segreto e a pochi eletti (δι' ἀπορρήτων ἀκούειν ὡς ὀλιγίστους). Sul rapporto con le autorità del passato e la menzione della sapienza degli antichi cf. LAMBERTON (2000), in particolare 76–81 e AKÇAY (2019) 31–33.

³²Cf. BRISSON (2004) 81–86.

³³EDWARDS (1996) 96 e AKÇAY (2019) 41.

³⁴Su Numenio cf. LAMBERTON (1986) 54–77 e HADOT (2006) 62–63.

³⁵Porph. *Antr.* 9. Come osserva Akçay “symbols function as contemplative objects for the students, and their meanings allow them to develop philosophical awareness and consciousness through the use of sensual and mental powers” (AKÇAY [2019] 8).

³⁶Cf. STRUCK (2004) 22–24 e 71–75.

³⁷Porph. *Antr.* 5–6. Per un'analisi dell'antro come simbolo e immagine del cosmo si veda AKÇAY (2019) capitolo 2.

³⁸Strabone (*Geogr.* 1. 3. 18) racconta che, nonostante l'antro non risulti visibile alla sua epoca, non è possibile escludere la sua esistenza e sembra ascrivere questa assenza a cambiamenti nella conformazione del territorio (μεταβολὴν) più che all'ignoranza di Omero o alla fallacia del suo racconto mitico (ἄγνοϊαν ἢ κατάψευσιν τῶν τόπων κατὰ τὸ μυθώδες). Sul tema si veda anche AKÇAY (2019) 40–41, che afferma: “Porphyry proves an historical fact derived from Homer's text, just as he also proves its coherence through allegorical reading.”



mondo reale e costituire in questo modo la base per il racconto omerico, giustificando così il livello del significato letterale, ma è principalmente rilevante per il significato allegorico a cui rimanda.³⁹

2. Un peplor orfico

Dopo aver riflettuto sul simbolo rappresentato dall'antro, allegoria del cosmo, all'interno del capitolo 14 Porfirio propone di leggere i crateri di pietra e le anfore come simboli delle Ninfe,⁴⁰ a loro volta simbolo, come abbiamo anticipato, delle anime che scendono nella generazione e quindi riemergeranno nel movimento di ascensione verso il divino.⁴¹

λίθινοι δὲ κρατῆρες καὶ ἀμφιφορεῖς ταῖς προεστώσας τοῦ ἐκ πετρῶν ἐξίοντος ὕδατος νόμοις οἰκειότατοι· ψυχὰς δὲ εἰς γένεσιν κατιούσας καὶ σωματουργίαν τί ἂν εἴη οἰκειότερον σύμβολον τούτων; διὸ καὶ ἀπετόλμησεν εἰπεῖν ὁ ποιητὴς ὅτι ἐν τούτοις 'φάρε' ὑφαίνουσιν ἀλιπόρφυρα, θαῦμα ἰδέσθαι· ἐν ὅστοις μὲν γὰρ καὶ περὶ ὅσα ἡ σαρκοποιία, λίθος δὲ ταῦτα ἐν ζώοις λίθω οἰκότα· διὸ καὶ οἱ ἴστοι οὐκ ἀπ' ἄλλης ὕλης, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ λίθου ἐρρήθησαν. τὰ δ' ἀλιπόρφυρα φάρη ἄντικρυς ἡ ἐξ αἱμάτων ἂν εἴη ἐξυφανομένη σάρξ· ἐξ αἵματος μὲν γὰρ ἀλουργῇ ἔρια καὶ ἐκ ζώων ἐβάφη καὶ τὸ ἔριον, δι' αἵματος δὲ καὶ ἐξ αἱμάτων ἡ σαρκογονία.⁴²

I crateri di pietra e le anfore sono simboli molto adatti alle Ninfe che presiedono all'acqua scaturente dalla roccia, e quale simbolo sarebbe più di essi pertinente alle anime che scendono nella generazione e tendono alla creazione del corpo? Perciò il poeta osò dire che su questi telai 'tessono manti purpurei, meraviglia a vedersi'. La carne, infatti, si forma sulle ossa e intorno a esse, e negli esseri viventi le ossa sono la pietra, perché simili a pietra; perciò si dice che anche i telai sono di pietra e non di un'altra materia; i manti purpurei, poi, sarebbero evidentemente la carne, cioè il tessuto che si forma dal sangue: infatti le vesti di lana sono color porpora per il sangue, la lana è tinta con prodotti di origine animale, e la carne si forma con il sangue e a partire dal sangue.

È fondamentale notare come in questo passo Porfirio utilizzi il termine οἰκειότερον σύμβολον ad indicare le anime che scendono nella generazione. Il filosofo decide, dunque, di utilizzare qui il termine 'simbolo' e non 'immagine' (εἰκόν): siamo nel cuore dell'allegoresi ed è la mente ad essere chiamata in causa, più che i sensi – come invece accade nel caso della percezione delle immagini.⁴³ Ciò che viene descritta è una dimensione astratta e misteriosa – o meglio, misterica – che viene decifrata così dal filosofo a partire dal passaggio e dalle immagini omeriche.

Oltre all'osservazione sulle Ninfe come immagine delle anime, il filosofo si sofferma poi su un altro importante simbolo: i manti purpurei (rimando al sangue) tessuti dalle Ninfe nel passo omerico diventano la carne che va ad appoggiarsi sulle ossa (i telai di pietra) delle anime scese nei corpi terreni. Ma nell'immagine del manto purpureo che richiama esplicitamente al sangue vi è anche un nesso che associa la vita del corpo e la morte dell'anima e che ricorda il filone ascetico-mistico orfico e pitagorico poi ripreso in ambito Neoplatonico.⁴⁴ Porfirio non si ferma, però,

³⁹Sul rapporto fra poesia (in particolare Omero), filosofia e mito nel Neoplatonismo si vedano LAMBERTON (1986) specialmente i capitoli 1 e 3; EDWARDS (2006) 102–110.

⁴⁰Per il valore allegorico delle anfore e dei crateri, oltre che della pietra, come simbolo di fertilità, abbondanza e generazione rimandiamo a SIMONINI (2006) 147–149 nn. 47 e 48. Si veda anche più avanti Porph. *Antr.* 30–31.

⁴¹Sulle Ninfe come simbolo delle anime si veda AKÇAY (2019) 89–107.

⁴²Porph. *Antr.* 14. 25–27.

⁴³Cf. AKÇAY (2019) 35. Il termine immagine viene, invece, utilizzato nel finale per cui si veda Porph. *Antr.* 36. 14.

⁴⁴Cf. SIMONINI (2006) 152.



qui: nella lettura allegorica dei versi che vuole il corpo diventare una sorta di tunica che avvolge l'anima, compare la componente misteriosofica con una citazione da un frammento orfico:

καὶ χιτῶν γε τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ ὃ ἡμφίεσται, θαῦμα τῷ ὄντι ιδέσθαι, εἴτε πρὸς τὴν σύστασιν ἀποβλέποις εἴτε πρὸς τὴν πρὸς τοῦτο σύνδεσιν τῆς ψυχῆς. οὕτω καὶ παρὰ τῷ Ὀρφεῖ ἡ Κόρη, ἥπερ ἔστι παντὸς τοῦ σπειρομένου ἔφορος, ἰστουργοῦσα παραδίδοται, τῶν παλαιῶν καὶ τὸν οὐρανὸν πέπλον εἰρηκότων οἶον θεῶν οὐρανίου περιβλήμα.⁴⁵

Il corpo poi, è la tunica che avvolge l'anima come una veste, spettacolo davvero meraviglioso a vedersi, sia che si contempli la composizione d'insieme o il legame dell'anima con il corpo. Così anche in Orfeo Kore, patrona di tutto quanto viene seminato, è rappresentata mentre lavora al telaio: e gli antichi dicevano che il cielo è un peple, come fosse la veste degli dèi celesti.

L'immagine del chitone come corpo-tunica dell'anima affonda le proprie radici nella tradizione greca, da Empedocle a Platone.⁴⁶ In Porfirio stesso compare anche nel trattato *De abstinentia*, dove leggiamo della tunica di pelle che ricopre la carne e che deve essere mantenuta pura: è chiaro il riferimento alla mistica Neoplatonica, tesa a liberarsi delle tuniche (esterne e interne) per arrivare libera e purificata al ricongiungimento con il divino.⁴⁷ Al centro del passo, lo dicevamo, vi è il riferimento ad un frammento Orfico, e più precisamente OF 286 F (192 K., 4 [B 41] a, b, e, f C).⁴⁸ Il frammento viene incluso da Berbabé in una sezione intitolata 'Peplus' che raccoglie cinque frammenti orfici (286–290) dallo studioso ricondotti ad un carne di matrice Orfica o Pitagorica che verrebbe riportato all'interno delle *Rapsodie Orfiche* in cui appare come motivo ricorrente.⁴⁹ A noi la citazione del frammento è giunta, oltre che grazie a Porfirio, in Ferecide Siriano, Proclo, Damascio.⁵⁰ Sebbene non sia possibile – a nostro

⁴⁵ Porph. *Antr.* 14. 7–14.

⁴⁶ Cf. Emp. fr. 126 DK; Pl. *Grg.* 523 c–d e *R.* 620c. Per un elenco completo delle fonti si veda SIMONINI (2006) 149 n. 49.

⁴⁷ Porph. *Abst.* I 31. 3 e II 46. Per alcuni spunti di analisi in merito al tema del simbolismo della tunica del corpo in contesti ebraici e cristiani (e gnostici), che non è possibile qui approfondire, rimandiamo a SIMONINI (2006) 150.

⁴⁸ I frammenti orfici vengono qui riportati secondo l'edizione di BERNABÉ (2004, 2005, 2007) con, fra parentesi tonda, la rispettiva numerazione nell'edizione di KERN (1922).

⁴⁹ Cf. BERNABÉ (2007) 237. Il filosofo pitagorico Bro[n]tino (V a.C.) sembra essere indicato da Epigene in epoca ellenistica (riportato in Clem. Alex. *Strom.* I 131. 6 = OF 800 T [T 222 + p. 325 K.]) come uno degli autori che sotto il nome di Orfeo avrebbe composto l'opera orfica intitolata appunto Πέπλος (Il Peple). Sulla questione, nella quale non ci addentriamo, segnaliamo le osservazioni in WEST (1983) 35; PINI (2006) 132 n. 123; HERRERO (2010) 207–209 (specialmente n. 43); ARCARI (2016) 431 n. 20.

⁵⁰ Cf. Pherec. fr. 2 D–K; 4 *In Tim.* 23 d (I 134. 26 Diehl), 41 bc (III 223. 3 Diehl), *In Cra.* 22. 1–3; Damasc. *De princ.* 339 ed. Pseulls-Chaignet. Significativa è la riflessione del Neoplatonico Proclo nel commento al *Timeo* platonico: “E perciò Orfeo dice che la causa vivificante delle cose divisibili, che resta in alto e tesse l'ordine cosmico dei celesti, è una fanciulla, in quanto pura, e che inoltre, collegata a Zeus, rimane nella propria dimora abituale, ma, dopo essere uscita fuori dalla sua dimora, lascia incompiuti gli orditi e viene rapita e, una volta rapita, viene presa in moglie e, una volta sposata, partorisce per dare la vita anche a essere sui quali essa è introdotta dall'esterno: infatti, l'incompletezza degli orditi, penso, mostra anch'essa che, fino agli essere viventi in eterno il tutto è incompiuto. Perciò anche Platone dice che il demiurgo unico raccomanda agli dèi molteplici di ‘intrecciare insieme nella tessitura il mortale e l'immortale’, ricordando a noi in qualche modo che l'aggiunta del mortale è il compimento della vita che tesse il tutto, e fornendo la spiegazione della mitologia orfica e degli orditi incompiuti. Il numero divino ebbe pertanto il suo limite e il suo termine ed è completo” (trad. VERZURA [2011] 469). Nel commento al *Cratilo* di Platone Proclo aggiunge: “E infatti, si dice che ella (Core) e tutto il coro danzante di lei che resta in alto tessano l'ordine cosmico della vita” (ὁφαίνειν λέγεται τὸν διάκοσμον τῆς ζωῆς) (trad. VERZURA [2011] 469).



parere – esprimerci del tutto in merito alla collocazione del frammento vista l'esigua quantità di informazioni a nostra disposizione, è certo che il frammento risulta significativo ai fini dell'argomentazione di Porfirio perché il testo orfico è punto di partenza per leggere l'attività del tessere come atto di creare e intrecciare realtà differenti, sul piano antropologico e cosmologico. Il richiamo al telaio di Kore e alla tessitura, dunque, sfocia grazie all'allegoresi nel piano teologico e cosmologico (τὸν οὐρανὸν πέπλον εἰρηκότων οἶον θεῶν οὐρανίων περιβλημα)⁵¹ e sembra qui rievocare una più diffusa tradizione poetica di stampo orfico che ritorna anche nella teogonia del Papiro di Derveni⁵² e nei tardi *Inni Orfici*.⁵³

3. L'inganno del miele

Un riferimento ai testi legati alla misteriosofia orfica ritorna poco dopo durante l'interpretazione allegorica dell'immagine del miele, simbolo di purificazione e aiuto nella generazione. Nella trattazione Porfirio inserisce significativamente la menzione dell'episodio orfico dell'adescamento di Crono da parte di Zeus:

παρὰ δὲ τῷ Ὀρφεὶ ὁ Κρόνος μέλιτι ὑπὸ Διὸς ἐνεδρεύεται· πλησθεὶς γὰρ μέλιτος μεθύει καὶ σκοτοῦται ὡς ἀπὸ οἴνου [...] φησὶ γὰρ παρ' Ὀρφεὶ ἡ Νύξ τῷ Διὶ ὑποτιθεμένη τὸν διὰ μέλιτος δόλον·

‘εὗτ’ ἂν δὴ μιν ἴδῃαι ὑπὸ δρυσὶν ὑψικόμοισιν
ἔργοισιν μεθύνοντα μελίσσῶν ἐριβομβέων,

δῆσον αὐτόν’. ὁ καὶ πάσχει ὁ Κρόνος καὶ δεθεὶς ἐκτέμνεται ὡς ὁ Οὐρανός, τοῦ θεολόγου δι’ ἡδονῆς δεσμεῖσθαι καὶ κατάγεσθαι τὰ θεῖα εἰς γένεσιν αἰνισσομένου ἀποσπερματίζειν τε δυνάμεις εἰς τὴν ἡδονὴν ἐκλυθέντα.⁵⁴

In Orfeo, Crono è adescato da Zeus con il miele; infatti egli, sazio di miele, si ubriaca ed è ottenebrato come fosse ebbro di vino [...]. In Orfeo la Notte, quando suggerisce a Zeus l'inganno per mezzo del miele, dice: ‘quando tu lo veda sotto le querce delle alte foglie ubriaco per il frutto del lavoro delle api ronzanti legalo’. Così accade a Crono, che viene legato e castrato come Urano. Il teologo esprime qui in modo enigmatico il fatto che gli esseri divini vengono soggiogati dal piacere e indotti a spargere il seme, e struggendosi nel piacere disseminano le loro forze generatrici.

È questo il frammento orfico 220–222 F (154 K., 4 [B 42] C.), che ritorna di nuovo significativamente anche in Proclo,⁵⁵ in cui la Notte è figura divina che consiglia Zeus su come spodestare e castrare Crono, tradizionale motivo orfico.⁵⁶ La lettura allegorica di Porfirio illumina il valore simbolico del miele, qui anche pericolosa seduzione erotica che avvolge nelle tenebre Crono.⁵⁷

⁵¹Cf. BERNABÉ (2013) 124.

⁵²Dove le Moire tessono il filo del destino, OF 407 F (33 K.).

⁵³*Orph. Hymn.* 19. 16.

⁵⁴Porph. *Antr.* 16. 15–27.

⁵⁵Procl. *In Tim.* 35b (II 208. 30 Diehl).

⁵⁶Si vedano, ad esempio, i frammenti orfici OF 193 F (101 K.), 223 F (149 K.), 224 F (148 K.), 225 F (137 + 154 + 220 K., 4 [B 42] C.), 226 F (101 K.). Cf. WEST (1983) 237.

⁵⁷Nel passo immediatamente successivo Porfirio osserva che è la stessa tradizione orfica ad affermare che il miele con cui Crono viene tratto in inganno è anche simbolo dell'unione erotica (Porph. *Antr.* 16. 27–7). Cf. anche fr. 189 K. Per un'analisi approfondita del simbolo del miele in ottica comparativa rimandiamo a SIMONINI (2006) 162–164.



Crono, ebbro di miele, è allegoria del cammino dell'anima, filo conduttore del trattato a partire dai versi omerici: un'essenza divina che entra nella generazione, nel corpo, sedotta dal desiderio di cui il miele è qui simbolo. Il riferimento ai Misteri diventa, dunque, punto di partenza e supporto per una riflessione sul destino dell'anima che si lega al corpo proprio come Crono viene legato da Zeus, un'immagine che richiama – ci sembra – quella del tessere il corpo/manto intorno all'anima da parte delle Ninfe. In modo enigmatico Orfeo – definito secondo il tradizionale epiteto di 'teologo' – racconta alcune dinamiche delle genealogie divine (τοῦ θεολόγου ... ἀνισσομένου), svelate poi dall'allegoresi porfiriana. Il motivo della castrazione di Urano, e poi di Crono, dio distruttore e generatore come poi sarà Zeus, riportato in questo passaggio è ricorrente nella letteratura orfica di stampo cosmogonico e teogonico.⁵⁸ Come osserva Meisner "In the *Rhapsodies*, the added details of the honey-potion and castration expand the traditional narrative, more widely known from Hesiod, into something new and unique, even scandalous".⁵⁹

Porfirio sceglie, dunque, di riportare questa versione del mito di successione perché rilevante ai fini della sua interpretazione allegorica dei simboli, in questo caso il miele. Ci sembra di rintracciare in questo passo, però, anche l'eco di un più ampio interesse Neoplatonico per la figura di Zeus come Intelletto e Demiurgo creatore.⁶⁰ È significativo notare, naturalmente, come l'interpretazione platonica del frammento, all'interno del più ampio sistema metafisico Neoplatonico, non rispecchi esattamente la natura originale del componimento orfico. Una accurata lettura storico-religiosa del testo, dunque, richiede che l'analisi venga condotta su due diversi piani: in primo luogo il 'cuore' del piano misteriosofico, risalente all'originario contesto orfico di composizione del frammento (o dei frammenti, come stiamo qui osservando). In seconda battuta si rintraccia poi il piano dell'esegesi allegorica Neoplatonica che seleziona e 'legge' il patrimonio orfico alla luce di un diverso contesto storico, culturale e religioso e secondo nuovi interessi argomentativi e filosofici. I misteri vengono, dunque, filtrati dalla lettura Neoplatonica e ci sembra importante sottolineare questa stratificazione storico-religiosa nell'esaminare gli elementi misteriosofici presenti all'interno dell'opera qui oggetto di analisi.

⁵⁸Cf. fra gli altri i frammenti orfici OF 26 (17 K.), 200 (138 K.), 219–226 F. Lo stesso motivo si ritrova anche in Esiodo (*Theog.* 167–210). Da notare come in uno degli *Inni orfici*, dedicato a Crono (*Orph. Hymn.* 13), ritorni il tema del legame (δεσμοὺς ἀρρήτους δὲ ἔχεις κατ' ἀτεύρονα κόσμον, v.4), questa volta non subito ma imposto da Crono, e che questo legame sia definito ἀρρήτους, 'segreto' (anche se viene segnalata anche la variante 'ἀρρήκτους', 'infrangibili'). Ricciardelli sottolinea come negli *Inni orfici* è evidente lo sviluppo tardo della figura di Crono (Κρόνος) qui identificato con alcuni attributi del Tempo (Χρόνος). Cf. RICCIARDELLI (2000) 292–294. Sull'inno si veda anche ALDERINK (1997). Ci sembra significativo segnalare questa possibile analogia in quanto, a livello cronologico, è plausibile che una qualche versione degli *Inni orfici* tardo antichi circolasse all'epoca di Porfirio. Sulla datazione degli *Inni*, da alcuni studiosi collocati intorno al II–III d.C. si vedano RICCIARDELLI (2000) xxviii–xxx; MORAND (2001) 197–199.

⁵⁹MEISNER (2018) 217. Meisner riconduce queste aggiunte in alcuni frammenti orfici, qui riportati da Porfirio, all'attività compositiva di poeti definiti 'Orphic bricoleurs' (esplicito è il richiamo alla teoria del bricolage di Lévi-Strauss) che avrebbero modificato i testi orfici in circolazione aggiungendo materiale anche proveniente dal patrimonio mitico del Vicino Oriente. Per un esame più approfondito del mito di successione nelle *Rapsodie* orfiche si vedano WEST (1983) 133–136; MEISNER (2018) 210–219.

⁶⁰Cf. ad esempio anche Procl. *In Tim.* 35 b; *In Cra.* 391 a. Sulle narrazioni mitiche relative a Urano, Crono e Zeus in Porfirio si veda anche HADOT (2006) 52–53.



4. Le anime ‘popolo di sogni’

La trattazione continua con una ulteriore analisi dei simboli, quali le porte e di nuovo l'antro, con numerose digressioni sui legami con le costellazioni e i segni zodiacali. Si arriva, così, alla discussione più approfondita sulle anime e la loro discesa nella generazione. È al capitolo 28, poi, che compare un'immagine molto significativa ai fini della presente indagine, perché ci sembra di ritrovare un riferimento ad alcune formulazioni misteriosofiche assai rilevanti:

δῆμος δὲ ὀνείρων κατὰ Πυθαγόραν αἱ ψυχαί, ἅς συνάγεσθαι φησὶν εἰς τὸν γαλαξίαν τὸν οὐτῶ προσαγορευόμενον ἀπὸ τῶν γάλακτι τρεφομένων, ὅταν εἰς γένεσιν πέσωσιν. ᾧ καὶ σπένδειν αὐταῖς τοὺς ψυχαγωγοὺς μέλι κεκραμένον γάλακτι ὥς ἂν δι' ἡδονῆς εἰς γένεσιν μεμελετηκυῖαις ἔργεσθαι· αἷς συγκυεῖσθαι τὸ γάλα πέφυκεν.⁶¹

Per Pitagora le anime sono «popolo di sogni» che, egli dice, si riuniscono nella Via Lattea, così chiamata dalle anime che, quando cadono nella generazione, si nutrono di latte. Per questo chi evoca le anime offre loro libagioni di miele mescolato a latte: perché attratte dal piacere esse giungono alla generazione, e il latte compare naturalmente insieme al loro concepimento.

Le anime sono qui definite, secondo una concezione tradizionalmente pitagorica, ‘popolo dei sogni’ che si riunisce nella Via Lattea, sentiero celeste che unisce il piano immortale divino e quello della generazione, ovvero la dimensione terrestre e mortale.⁶² Il riferimento alla Via Lattea è da inserire all'interno del più ampio riferimento (nei passi precedenti) alle costellazioni, che vanno a costruire una sorta di ‘geografia mistica’,⁶³ ma è significativo che il filosofo voglia aggiungere l'immagine delle anime che ‘cadono’ (πέσωσιν) nella generazione e si nutrono di latte. Le libagioni di miele e latte dunque, come spiega Porfirio, sono da leggere alla luce dell'interpretazione allegorica che vuole il latte come simbolo del concepimento delle anime, della loro caduta nella generazione.⁶⁴ La Via Lattea è così luogo dell'immortalità e il latte simbolo di fecondità, abbondanza e nutrimento spirituale. In questo passo ci sembra di rintracciare però, in maniera velata, anche un riferimento ad una immagine di provenienza orfica che si ritrova in una laminetta rinvenuta a Turi e con tutta probabilità risalente all'epoca classica o ellenistica. Celebre è, infatti, la formula incisa sulla laminetta:

“ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δὲ ἔσσι ἀντὶ βροτοῖο”
ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον.⁶⁵

“Felice e beatissimo, sarai dio invece che mortale”
Capretto caddi nel latte.

⁶¹Porph. *Antr.* 28. 9–16.

⁶²Cf. Numenio fr. 34–36 Des Places ma anche lo stesso Omero in *Od.* 11. 207 e 222; 24. 12. Un breve commento in merito alla densità e rilevanza di questo passo si ritrova anche in LAMBERTON (1986) 128. Per un approfondimento delle fonti e delle questioni legate alle considerazioni astronomiche (che non ci competono) si veda SIMONINI (2006) n. 98.

⁶³SIMONINI (2006) 218.

⁶⁴Un importante parallelo può essere tracciato con Proclo che, in un passo del commento alla *Repubblica* di Platone e in particolare nella *Dissertazione* 16 sul mito di Er (*R.* II 128. 26 – 130. 14 Kroll), sempre citando Pitagora, riprende il motivo del latte come primo nutrimento delle anime cadute nella generazione dalla Via Lattea, associata così (come in Porfirio) all'Ade. In Proclo, però, il riferimento all'Ade collocato in cielo è più esplicito, in quanto luogo in cui si affollano le anime.

⁶⁵OF 488 F (32 c K., 4 [A 65] C.), 9–10. Cf. BERNABÉ (2005) 60–61.



Il capretto, ovvero l'iniziato (*mystes*), al termine del suo percorso di purificazione cade nel latte e, simbolicamente, si identifica con la divinità: liberato dalla generazione e dalla necessità rinasce e ritorna nel luogo dell'immortalità – beato. Il 'latte divino' è dunque simbolo di quel desiderio del ritorno all'immortalità che pervade l'intero trattato porfiriano ed è qui simbolicamente riportato in termini misteriosofici e interpretato dall'esegesi neoplatonica. Sia il latte che la Via Lattea hanno una valenza simbolica doppia, segno della complessità del processo di allegoresi sul piano filosofico ma soprattutto religioso: entrambi sono simbolo sia di mortalità (l'idea della caduta, generazione) che di immortalità, nascita e rinascita, nutrimento umano ma anche divino, inizio e termine del cammino delle anime. Possiamo così apprezzare tale valenza simbolica osservandola su due piani, secondo la nostra indagine storico-comparativa: in origine, nel contesto misteriosofico della sua creazione i simboli assumono valore secondo istanze orfiche misteriosofiche.⁶⁶ Nell'originario ambito orfico la formulazione era flessibile e il significato dell'immagine poteva assumere sfumature diverse a seconda del contesto del rito: nel caso della laminetta di Turi, probabilmente il contesto funebre e il connesso legame fra il latte come simbolo di fecondità e Dioniso.⁶⁷ Successivamente, poi, tale simbologia acquista una nuova veste filosofico-religiosa alla luce dell'indagine neoplatonica che ne conferisce ulteriori significati in linea con la filosofia e teologia di stampo platonico, qui interessata alla riflessione sul destino delle anime. I livelli testuali vengono dunque ad essere due: il nucleo dell'immagine orfica e l'interpretazione neoplatonica della stessa. Ritroviamo, così, qui condensato in poche righe il pregnante valore dell'allegoresi filosofico-religiosa porfiriana applicata a immagini e simboli legati ai Misteri.

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

In questa analisi abbiamo voluto attirare l'attenzione sull'interesse di Porfirio per l'allegoresi di immagini, miti e terminologie legate ai Misteri all'interno dell'opera presa in esame, nel quadro del più ampio sistema allegorico e in generale ermeneutico porfiriano. Il sigillo di segretezza è posto sui testi o le immagini che nascondono verità sul divino e che devono, dunque, essere decifrati da Porfirio. Per arrivare a comprendere questa verità sul divino il filosofo scava la superficie ed estrae il significato nascosto, rivelandolo poi al suo pubblico di iniziati.⁶⁸ Se, però, da un lato si è voluto aggiungere un tassello alla comprensione di questo sistema, sottolineandone in un certo senso la coerenza, dall'altro non è possibile ignorare anche l'eterogeneità delle strategie ermeneutiche all'interno della vasta produzione Neoplatonica e porfiriana che qui non

⁶⁶La stessa immagine (e formula) del capretto che cade nel latte ritorna in altre laminette orfiche, riportate in OF 485 F, 3–5; 485 F, 3–4; 487 F (32f K., 4 [A 67] C.), 4. È chiaro qui che l'immagine costituisce un motivo ricorrente, selezionato e tramandato in vari modi (queste laminette, ad esempio, sono state ritrovate sia Turi che in Tessaglia) secondo un interesse di tipo letterario e religioso. Come osserva Ferrari, infatti, "nell'ambito delle lamine, il tessuto verbale si legava a una scansione rituale per cui la parola enfatizzava il gesto e gli conferiva senso e il gesto offriva alla parola un ancoraggio pragmatico" (FERRARI [2004] 91).

⁶⁷Per una analisi della figura del capretto rimandiamo a FERRARI (2004) 98–102. Quanto al legame latte-Dioniso, nell'inno orfico (successivo, lo ricordiamo) dedicato a Dioniso ctonio 'Anfiete' si raccomanda una libagione di latte (σπένδε γάλα, *Orph. Hymn.* 53), e nell'inno alle Ninfe figlie di Oceano le creature divine sono descritte come nutrici di Bacco (*Orph. Hymn.* 51. 3–5, 13). Cf. anche RICCIARDELLI (2000) 437–438.

⁶⁸Cf. BRISSON (2004) 85–86.



può essere presa in considerazione nella sua totalità.⁶⁹ Per mezzo dell'analisi di passi selezionati dall'*Antro delle ninfe* abbiamo cercato, però, di confermare e sottolineare la fondamentale importanza dello strumento interpretativo dell'allegoresi nell'opera, nel pensiero filosofico e nella sensibilità religiosa di Porfirio, concentrandoci sull'influenza e ricezione di immagini, concetti e testi aventi sfumature misteriosofiche. Come ci ricorda Edwards: "For Porphyry the meaning on the surface of a text is always open to discerning transformation, since it is, like any icon, both symbolic of and other than the truth that it mediates. [...] he composed this work for anyone who did not yet know that reading is an essay in the improvement of the self."⁷⁰ Ci si è, dunque, concentrati sull'allegoresi di miti, immagini, concetti legati ai Misteri e in particolare all'Orfismo mostrando anche elementi di continuità o – al contrario – originalità del metodo allegorico porfiriano rispetto ai suoi antecedenti e rispetto alla più ampia tradizione platonica. Il metodo allegorico porfiriano non risulta così, un semplice modo di inserire all'interno del trattato delle considerazioni sparse sui significati del testo, quanto un complesso sistema interpretativo filosofico-religioso che si applica a varie fonti visive e scritte. Ciò che appare come una finzione poetica, o come una semplice immagine, non è pura invenzione ma – al contrario – precisamente il luogo più oscuro nelle cui pieghe si nasconde il messaggio più profondo.

BIBLIOGRAFIA

- ADDEY, C. (2015). Oracles, Religious Practices and Philosophy in Neoplatonism. *Journal of the Society for Philosophy in Practice*, 8: 31–35.
- AKÇAY, N. (2019). *Porphyry's On The Cave of The Nymphs in Its Intellectual Context*. Leiden–Boston.
- ALBANESE, L. (2018). Porphyry, the Cave of the Nymphs, and the Mysteries of Mithras. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 58: 681–691.
- ALDERINK, L.J. (1997). Orphic Hymn 13: to Kronos. In: KILEY, M. (ed.), *Prayer from Alexander to Constantine. A Critical Anthology*. London–New York, pp. 376–384.
- ARCARI, L. (2016). Strategie discorsive "orfiche" e polemica cristiana: Note su Orig., Cels. 1,16 e Aug., C. Faust. Man. 13,1-2. *Bibbia e Oriente: Rivista internazionale per la conoscenza della Bibbia*, 58: 425–438.
- BECK, R. (2006). *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford.
- BERNABÉ, A. (2004, 2005, 2007). *Poetae epici Graeci: testimonia et fragmenta, Pars II: Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta, Fasciculi 1–3*. Monachii, Lipsiae, Berlin.
- BERNABÉ, A. (2005). La tradizione Orfica de [?]lla Grecia classica al Neoplatonismo. In SFAMENI GASPARRO, G. (ed.), *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano*. Cosenza, pp. 107–150.
- BERNABÉ, A. (2007). *Poetae epici Graeci: testimonia et fragmenta, Pars II: Musaeus, Linus, Epimenides, Papyrus Derveni, Indices, Fasciculus 3*. Berlin.
- BERNABÉ, A. (2013). Orphics and Pythagoreans: The Greek perspective. In: CORNELLI, G. – MCKIRAHAN, R. – MACRIS, C. (eds.), *On Pythagoreanism*. Berlin–Boston, pp. 117–152.
- BIANCHI, U. (1976). *The Greek Mysteries*. Leiden.

⁶⁹Sul tema rimandiamo a LAMBERTON (2000), in particolare 79–89.

⁷⁰EDWARDS (1996) 100.



- BIANCHI, U. (1992). Misteri di Eleusi, Dionisismo, Orfismo. In RIES, J. (ed.), *Trattato di antropologia del sacro 3: Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*. Milano, pp. 259–284.
- BIDEZ, J. (1964). *Vie de Porphyre, le philosophe Néo-Platonicien*. 2e éd. Hildesheim.
- BOWDEN, H. (2010). *Mystery Cults in the Ancient World*. London.
- BREMMER, J.N. (2014). *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin.
- BRISSE, L. (1995). Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité Gréco-romaine. Aldershot–Brookfield.
- BRISSE, L. (2004). *How Philosophers Saved Myths. Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Chicago–London.
- BURKERT, W. (1987). *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, Mass.–London.
- BUXTON, R. (ed.) (2000). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford.
- CERUTTI, M.V. (2014). *Storia delle religioni. Oggetto e metodo, temi e problemi*. Milano.
- CERUTTI, M.V. (2015). La “via ai Beati”. Suggestioni storico-religiose dalla philosophia ex oraculis di Porfirio. In: GIUFFRÉ SCIBONA, C. – MASTROCINQUE, A. (eds.), *Ex Pluribus Unum – Studi in onore di Giulia Sfameni Gasparro*. Roma, pp. 37–60.
- CHIARADONNA, R. (2016). *Storia della filosofia antica. Volume IV: Dalla filosofia imperiale al tardo antico*. Roma.
- COPELAND, R. – STRUCK, P.T. (eds.) (2010). *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge.
- COSÌ, D. (1995). Orfeo e l'Orfismo tra continuità e innovazione. In RIES, J. (ed.), *Trattato di antropologia del sacro 4: Crisi, rotture e cambiamenti*. Milano, pp. 99–116.
- DUFFY, J. – SHERIDAN, P. – WESTERINK, L.H. – WHITE, J. (eds.) (1969). *Porphyry. The Cave of the Nymphs in the Odyssey, a Revised Text with Translation*. Buffalo–New York.
- EDMONDS, R.G. (2013). *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*. Cambridge.
- EDWARDS, M.J. (1996). Porphyry's 'Cave of the Nymphs' and the Gnostic Controversy. *Hermes*, 124: 88–100.
- EDWARDS, M.J. (2006). *Culture and Philosophy in the Age of Plotinus*. London.
- EIDINOW, E. – KINDT, J. (eds.) (2015). *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford.
- EIDINOW, E. – KINDT, J. – OSBORNE, R. (eds.) (2016). *Theologies of Ancient Greek Religion*. Cambridge.
- FERRARI, F. (2004). Sotto il velame: le formule misteriche nelle lamine del Timpone Piccolo di Thurii. *Studi classici e orientali*, 50: 89–105.
- GABRIELE, M. (ed.) (2012). *Porfirio. Sui Simulacri*. Milano.
- GIRGENTI, G. (1994). *Porfirio negli ultimi cinquant'anni. Bibliografia sistematica e ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e i suoi influssi storici*. Milano.
- GIRGENTI, G. (1997). *Introduzione a Porfirio*. Roma–Bari.
- GIRGENTI, G. – MUSCOLINO, G. (eds.) (2011). *La filosofia rivelata dagli oracoli. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*. Milano, T1–43.
- HADOT, P. (2006). *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature*. Cambridge MA.
- HERRERO, M. (2010). *Orphism and Christianity in Late Antiquity*. Berlin–New York.
- INSTONE, S. (2009). *Greek Personal Religion: A Reader*. Oxford.
- JOHNSON, A.P. (2013). *Religion and Identity in Porphyry of Tyre. The Limits of Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge.
- KARAMANOLIS, G. and SHEPPARD, A. (eds.) (2007). *Studies on Porphyry*. London.
- KERN, O. (1922). *Orphicorum Fragmenta*. Berolini.
- KINDT, J. (2012). *Rethinking Greek Religion*. Cambridge.
- KINDT, J. (2015). Personal Religion: A Productive Category for the Study of Ancient Greek Religion? *The Journal of Hellenic Studies*, 135: 35–50.
- LAMBERTON, R. (1983). *Porphyry, On the Cave of the Nymphs*. Barrytown.



- LAMBERTON, R. (1986). *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley–Los Angeles–London.
- LAMBERTON, R. (2000). Language, Text, and Truth in Ancient Polytheist Exegesis. In: WHITMAN, J. (ed.), *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*. Leiden–Boston–Köln, pp. 73–89.
- MEISNER, D.A. (2018). *Orphic Tradition and the Birth of the Gods*. New York.
- MORAND, A.-F. (2001). *Études sur les hymnes Orphiques*. Leiden.
- PARKER, R. (2011). *On Greek Religion*. Ithaca–London.
- PINI, G. (2006). *Clemente di Alessandria. Gli stromati. Note di vera filosofia*. Milano.
- RADICE, R. (2014). L'allegoria come filosofia rivelata. L'incontro fra ragione e fede nell'ellenismo e nell'età imperiale. *Annali di scienze religiose*, 7: 15–33.
- RAHNER, U. (1952). *Mysterion. Il mistero cristiano e i misteri pagani*. Brescia.
- RAMELLI, I. – LUCCHETTA, G. (2004). *Allegoria*. Milano.
- RICCIARDELLI, G. (2000). *Inni Orfici*. Milano.
- SCARPI, P. (2002). *Le religioni dei misteri. Vol. 1: Eleusi, Dionisismo, Orfismo*. Milano.
- SFAMENI GASPARRO, G. (2003). *Misteri e teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*. Messina.
- SIMONINI, L. (2006). *Porfirio: L'antro delle ninfe*. Milano.
- SMITH, A. (1974). *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*. The Hague.
- STRUCK, P.T. (2004). *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*. Princeton–Oxford.
- TORTORELLI GHIDINI, M. (2006). *Figli della terra e del cielo stellato. Testi Orfici con traduzione e commento*. Napoli, pp. 11–60.
- VERZURA, E. (ed.) (2011). *Orfici: testimonianze e frammenti nell'edizione di Otto Kern*. Milano.
- WEST, M.L. (1983). *The Orphic Poems*. Oxford.

