



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee  
Consiglio Nazionale delle Ricerche

<http://www.iliesi.cnr.it>

<http://www.iliesi.cnr.it/covid19.php>

## Illness in ConText

parole di filosofia e orientamento nella pandemia

testi e articoli

Francesca Alesse, *Il tema delle affezioni nell'antropologia di Marco Aurelio*, in *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, a cura di A. Brancacci, Napoli, Bibliopolis, 2002 (collana "Elenchos", n. 34), pp. 71-110

Parole chiave: **anima-corpo**

---

ELENCHOS

Collana di testi e studi sul pensiero antico

fondata da

GABRIELE GIANNANTONI

a cura di

VINCENZA CELLUPRICA

XXXIV

---

ANTICHI E MODERNI  
NELLA FILOSOFIA DI ETÀ IMPERIALE

ATTI DEL II COLLOQUIO INTERNAZIONALE  
ROMA, 21-23 SETTEMBRE 2000

a cura di  
ALDO BRANCACCI



BIBLIOPOLIS

---

*Proprietà letteraria riservata*

ISBN 88-7088-403-1  
Copyright © 2001 by  
«C.N.R., Centro di studio del pensiero antico»  
diretto da VINCENZA CELLUPRICA

---

## INDICE

A. BRANCACCI: *Prefazione* p. 9

### PRIMA PARTE DOSSOGRAFIA

J. MANSFELD: Plato, Pythagoras, Aristotle, the Peripatetics, the Stoics, and Thales and His Followers "On Causes" (Ps.-Plutarchus *Placita* I 11 and Stobaeus *Anthologium* I 13) » 17

### SECONDA PARTE CINISMO E STOICISMO

A. BRANCACCI: La polemica antifatalistica di Enomaos di Gadara » 71

F. ALESSE: Il tema delle affezioni nell'antropologia di Marco Aurelio » 111

### TERZA PARTE PLOTINO

D.P. TAORMINA: Plotino lettore dei "dialoghi giovanili" di Platone » 137

M. ISNARDI PARENTE: Plotino lettore delle *Epistole* di Platone » 197

A. LINGUITI: Plotino sulla felicità dell'anima non discesa » 213

QUARTA PARTE  
ARISTOTELISMO

- M. MIGNUCCI: Alessandro di Afrodisia e la logica  
modale di Aristotele p. 239

QUINTA PARTE  
MEDICINA EMPIRICA E SCETTICISMO

- L. PERILLI: Menodoto di Nicomedia e i principi  
della medicina empirica » 267
- C. LÉVY: Pyrrhon, Enésidème et Sextus Empiri-  
cus: la question de la légitimation historique  
dans le scepticisme » 299
- BIBLIOGRAFIA » 331
- INDICI » 353

FRANCESCA ALESSE  
(Centro di studio del pensiero antico - Roma)

IL TEMA DELLE AFFEZIONI  
NELL'ANTROPOLOGIA DI MARCO AURELIO

Nei *Pensieri*<sup>1</sup> Marco Aurelio descrive l'affezione, la perturbazione dell'animo, come un gravoso fardello per l'uomo e un avversario della sua parte razionale<sup>2</sup>. Soprattutto il πόνος, dolore fisico prima che morale<sup>3</sup>, rappresenta una fonte di angustia costante nella vita dell'imperatore, il quale sviluppa un'autentica repulsione per il corpo e per la sensibilità<sup>4</sup>. Questo sentimento repulsivo si manifesta nel suo scritto, oltre che

<sup>1</sup> Mi attengo a un'indicazione convenzionale del titolo dell'operetta che, com'è noto, è menzionata raramente nella tradizione tardo-imperiale e bizantina e in un modo non uniforme, cfr. J. DALFEN (Hrsg.), *Marcus Aurelius. Ad se ipsum libri XII. Praefatio*, Leipzig 1987, p. XXI sg.

<sup>2</sup> Cfr. II 13; II 17; III 6; 16; V 26; VI 28; VII 16; VIII 28; 48; XII 1; 3; XII 19.

<sup>3</sup> Con l'eccezione di VI 33, in cui πόνος è accolto nel valore che gli conferisce la tradizione antisteneo-cinica, il termine, quasi sempre abbinato a ἡδονή, evoca principalmente il dolore fisico, cfr. soprattutto VII 33 e 64; VIII 8 e 41; in VIII 28 sono richiamati espressamente il senso di dolore fisico e quello di dolore morale.

<sup>4</sup> Cfr., ad esempio, II 2, III 3; 8; 16; IV 41; V 10; 33; VIII 37; IX 3; 36; XII 2; 8; 33. Cfr. E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, p. 29 sgg.; G.W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969, p. 66 sgg. e A.J. VOELKE, *Santé du monde et santé de l'individu: Marc Aurèle V 8*, «Revue Internationale de Philosophie», XLV (1991) p. 322 sgg.

con immagini fortemente suggestive, anche attraverso alcune metafore il cui uso sistematico non è attribuibile soltanto all'insegnamento della retorica ricevuto da Frontone<sup>5</sup>, ma soprattutto all'esistenza e al consolidamento, nell'età di Marco Aurelio, di un quadro concettuale in cui egli inserisce le sue riflessioni, e del quale possono essere indicati, come vedremo, vari esempi contemporanei o di poco precedenti all'imperatore. A tale scopo, risultano particolarmente significative due delle numerose metafore usate nei *Pensieri*. Una paragona la materia, cioè l'intero mondo di corpi che stimola la sensibilità e la vita affettiva, ad una indefinita e indeterminata sostanza in continuo flusso e che Marco Aurelio chiama, secondo una formula frequente in età imperiale<sup>6</sup>, οὐσία ρέουσα, simile all'acqua corrente ed impetuosa di un fiume dal quale l'uomo è sommerso e trascinato<sup>7</sup>. L'altra

<sup>5</sup> Sul ruolo di Frontone e, più in generale, sul retroterra storico-letterario dello scritto di Marco Aurelio, cfr. A.S.L. FARQUHARSON, *Marcus Aurelius. His Life and His World*, Oxford 1951, repr. 1975, p. 89 sgg.; J.M. ANDRÉ, *Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire*, in *ANRW*, 36. 1 (1987) p. 47 sg.; R.B. RUTHERFORD, *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, Oxford 1989, p. 21 sgg., e G. CORTASSA, *Scritti di Marco Aurelio. Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti*, Torino 1984, p. 23. Sui modelli letterari di Marco e sul suo apprezzamento per Dione Crisostomo, a cui allude in I 14, cfr. A. BRANCACCI, *Rhetorike philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Napoli 1985, p. 50 sgg.

<sup>6</sup> Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Senocrate. Ermodoro. Frammenti*, ediz., trad. e commento, Napoli 1982, p. 327 e F. DECLEVA CAZZI, *La "materia scorrevole". Sulle tracce di un dibattito perduto*, in AA.VV., *Matter ad Metaphysics*, Fourth Symposium Hellenisticum, ed. by J. BARNES-M. MIGNUCCI, Napoli 1988, p. 425 sgg. Che l'espressione possa risalire direttamente a Posidonio per via delle parole di Seneca in *epist.* 92, 10 = fr. 184 E.-K. (*prima ars hominis est ipsa virtus; huic committitur inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis, ut ait Posidonius*) è assai improbabile, cfr. I.G. KIDD, *Posidonius, II: The Commentary*, Cambridge 1988, p. 668.

<sup>7</sup> Cfr. II 17 (οὐσία ρέουσα, ποταμός); IV 49; V 10 (ρύσις); V 23 (ποταμός); VII 19 e IX 29 (χείμαρρος); XII 14-5 (κλύδων).



paragona l'uomo ad un burattino, ad un essere, cioè, i cui movimenti sono determinati da pulsioni non controllabili dall'egemonico<sup>8</sup>. Queste due immagini non hanno un valore puramente retorico, né il loro ruolo all'interno dei *Pensieri* si esaurisce quando se ne sia riconosciuta l'origine nella letteratura filosofica precedente a Marco. Su di esse pertanto si potrà tornare in un secondo momento, per collocarle in una coerente visione d'insieme.

Il motivo che consente di parlare di una coerente e organica visione della natura umana da parte di Marco Aurelio è senza dubbio il costante ricorso alla teoria secondo la quale l'uomo è costituito di tre parti: il corpo, l'anima e l'intelletto. Questa antropologia tripartita compare esplicitamente, cioè con la menzione di tutte e tre le componenti, otto volte nel testo dei *Pensieri*<sup>9</sup>; si tratta di luoghi in cui la dottrina non è oggetto di una descrizione approfondita ma è evocata come credenza nota e abbastanza diffusa, principalmente per le sue implicazioni morali: il corpo, per la caducità e la passività agli influssi sensoriali provenienti dall'esterno, e l'anima, per l'insistenza e l'eccessiva mobilità, vanno quasi disprezzati perché non costituiscono il vero essere dell'uomo; questo è posto nell'intelletto, che Marco definisce in modo non univoco, chiamandolo ora νοῦς, ora "egemonico", ora "demone",

<sup>8</sup> Cfr. II 2 (il termine usato per questa similitudine è νευροσπαστηθῆναι); III 16; VI 28; VII 3; 29; XII 19. Il principale testo di riferimento per quest'immagine è PLAT., *leg.* 644 D-E e 803 C, si vedano E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951, p. 214 sg. e R.B. RUTHERFORD, *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, cit., p. 149 nota 61. Per questo concetto, cfr. H.O. SCHRÖDER, *Marionetten. Ein Beitrag zur Polemik des Carneades*, «Rheinisches Museum», CXXXVI (1983) pp. 1 e sgg.

<sup>9</sup> Cfr. II 2 (σάρκια-πνευμάτων-ἡγεμονικόν); III 16 (σῶμα-ψυχή-νοῦς); IV 3 (τὰ σωματικά-πνεῦμα-διάνοια); VII 16 (σώματιον-ψυχάριον-ἡγεμονικόν); VIII 56 (προαιρετικόν-πνευμάτων-σαρκίδιον); XII 3 (σώματιον-πνευμάτων-νοῦς); XII 14 (σαρκίδιον-πνευμάτων-νοῦς); XII 30 (σώματα-ψυχή-νοερά ψυχή).

rifacendosi verosimilmente a Posidonio<sup>10</sup>; e, talora, προαίρεσις, secondo un'ispirazione che gli giunge direttamente da Epitteto<sup>11</sup>. L'intelletto, pur "calato" nel composto corpo-anima, è (o dovrebbe essere) per sua natura "indifferente" ai moti che caratterizzano tale composto, dal quale è quindi, in certo qual modo, separato.

La teoria è parzialmente o implicitamente richiamata almeno altre quattro volte<sup>12</sup>: si tratta, in questa seconda serie di testi, di riferimenti a due delle tre componenti umane, alla loro diversa dignità e, talora, alla conflittualità esistente tra le due entità psichiche. Al di sopra del corpo si pone, infatti, la componente psichica caratterizzata dalla mancanza di λόγος e per la quale si ripropone, come per il νοῦς ma in misura minore, una certa difformità nelle definizioni; infatti la ψυχή è talora detta πνεῦμα, πνευμάτιον, secondo un uso riduttivo proprio già di Epitteto<sup>13</sup>, e, in un caso, ἄνεμος (π 2).

Il tema del πάθος, come ben si comprende, è strutturalmente legato a questa teoria, perché la passione ha sede nella componente intermedia, la ψυχή, e avendo come sua prima e immediata origine la αἴσθησις, è strettamente connessa al possesso del σῶμα; la sua efficacia può essere arrestata solo dal νοῦς. Più precisamente, dei passi che hanno per oggetto l'affezione e l'impulso irrazionale, almeno otto sono inseriti in contesti in cui compare un richiamo alla tripartizione corpo-anima-intelletto<sup>14</sup> e nonostante una certa difficoltà a stabilire il rispettivo ruolo delle due componenti inferiori nell'insor-

<sup>10</sup> Cfr. fr. 187 Edelstein-Kidd.

<sup>11</sup> Cfr. VIII 56 e XI 36 che conferma la provenienza del termine da Epitteto; per quest'ultimo si vedano *disc.* II 1, 5-6; II 1, 12.

<sup>12</sup> II 17; V 11; VI 25; VIII 28.

<sup>13</sup> Cfr. G. CORTASSA, *Lo Stoicismo dei ceti dirigenti*, in *Lo Spazio letterario della Grecia antica, I: La produzione e la circolazione del testo, 3: I Greci e Roma*, Roma 1994, p. 65 e, più in generale sull'influenza esercitata da Epitteto sullo stile di Marco Aurelio, p. 72.

<sup>14</sup> II 17; III 16; VI 28; VII 16, 66; VIII 28; XII 3; XII 19.

gere dell'affezione, è chiaro comunque che il νοῦς non vi prende mai parte. Il moto psichico disordinato e violento è ormai qualcosa di affatto diverso dalla κρίσις distorta dell'antica Stoa, e ciò malgrado che anche per Marco Aurelio sia auspicabile la totale indipendenza dalle passioni. Nel suo caso però, tale indipendenza si configura come la conservazione della purezza del νοῦς, al quale viene conferito un carattere realmente divino, sia con l'uso degli epiteti δαίμων e θεός, sia descrivendo il controllo delle passioni come un vero e proprio atto di culto<sup>15</sup>.

Sulla presenza della concezione tripartita nell'imperatore non è stato detto molto: il tentativo forse più noto, anche se non l'unico, di determinarne le origini rimane l'ipotesi, avanzata da Theiler<sup>16</sup> su ispirazione di Reinhardt e di altri<sup>17</sup>, che

<sup>15</sup> Cfr., per la partecipazione del νοῦς alla divinità, π 1, π 4 (ἀπόρροια); ν 10 (τὸν ἑμὸν θεὸν καὶ δαίμονα); ν 27 (ἀπόσπασμα); per il culto di cui il νοῦς è oggetto, cfr., ad esempio, π 13 (ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι [...] θεραπεύειν); π 9 (τὴν ὑποληπτικὴν δύναμιν σέβει); ιν 16 (τὸν σεβασμὸν τοῦ λόγου).

<sup>16</sup> W. THEILER (Hrsg.), *Kaiser Marc Aurel. Wege zu sich selbst*, Zürich 1951, p. 14 e *Poseidonios. Die Fragmente*, Berlin-New York 1982, p. 333 sg.

<sup>17</sup> K. REINHARDT, *Poseidonios*, München 1921, p. 473 sg.; *Kosmos und Sympathie*, München 1926, II, p. 308 sg.; s.v. *Poseidonios*, in *RE* (1954) col. 570 sgg. (posizione più sfumata); già R. HEINZE, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892, p. 130 sg., sosteneva che Plutarco desume la distinzione sostanziale tra ψυχή e νοῦς avanzata nel *de facie* e nel *de genio*, e che si innesta nella tripartizione di corpo-anima-intelletto, non da Senocrate ma da Posidonio. La posizione di Reinhardt e Theiler è condivisa da R. NEUENSCHWANDER, *Marc Aurel's Beziehungen zu Seneca und Poseidonios*, Bern 1951, p. 51 e H. ERBSE, *Die Vorstellung von der Seele bei Marc Aurel*, in *Festschrift für F. Zucker*, Berlin 1954, p. 130 sgg. Diversamente, M. LAFFRANQUE, *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, Paris 1964, p. 525; P.L. DOMINI, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982, p. 168, sostengono che la teoria può giungere all'imperatore o dall'aristotelismo o dal medioplatonismo. Su un'influenza del *Protretico*, mediata però da Posidonio, si pronunciava L. ALFONSI, *Contributo*

essa derivi *in toto* da Posidonio. In tempi recenti, gli studi su Marco Aurelio hanno spostato l'attenzione verso un modello di ragionamento sotteso a tutta l'operetta e che sarebbe desunto, secondo Pierre Hadot<sup>18</sup>, direttamente da Epitteto e da nessun altro. Si tratta di uno schema che orienta la riflessione dell'uomo, intesa come un esercizio spirituale, su tre oggetti: il giudizio e l'uso delle rappresentazioni, il desiderio e il controllo degli impulsi, l'azione e la capacità di interagire con il mondo.

A me pare che questo schema, pur essendo presente nei *Pensieri*, non ne sia certo la nota caratteristica e più significativa, la quale andrà cercata invece proprio nel modo di concepire la complessità della natura umana. La distinzione in  $\sigma\omega\mu\alpha$ ,  $\psi\upsilon\chi\eta$ ,  $\nu\omicron\varsigma$  trae la sua origine da Platone che, esattamente con questa terminologia, l'assume in *Tim.* 30 B 4-5, quando descrive la formazione del cosmo come insediamento, da parte del Demiurgo, del  $\nu\omicron\varsigma$  nella  $\psi\upsilon\chi\eta$  e della  $\psi\upsilon\chi\eta$  nel  $\sigma\omega\mu\alpha$ , e la evoca in *Tim.* 69 c, al momento di descrivere l'azione degli dei  $\nu\epsilon\omicron\iota$  incaricati di costituire l'uomo (sebbene non compaia il termine  $\nu\omicron\varsigma$  per indicare la componente umana più elevata). Una presenza meno evidente della tripartizione, in ambito e cosmologico e antropologico, si scorge in *Phil.* 29 E-30 D. È stato più volte messo in evidenza che la tripartizione riceve un notevole impulso dall'ambito accademico<sup>19</sup> e, naturalmente,

*allo studio delle fonti del pensiero di Marco Aurelio*, «Aevum», xxviii (1954) p. 104 sgg.

<sup>18</sup> P. HADOT, *La citadelle intérieure: introduction aux 'Pensées' de Marc Aurèle*, Paris 1992. Di questo Autore si vedano anche *La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle*, «Revue de Théologie et de Philosophie», xxii (1972) pp. 225-39, dove è contestata la tradizionale interpretazione dell'atteggiamento di Marco Aurelio come un atteggiamento fortemente pessimistico, e soprattutto *Une clé des 'Pensées' de Marc Aurèle: les trois topoi philosophiques selon Epictète*, «Les Etudes philosophiques», Lxii (1978) pp. 65-83, che si avvicina maggiormente alla lettura del pensiero dell'imperatore fornita nella monografia del 1992.

<sup>19</sup> L'ascendenza platonica di questa tripartizione è riconosciuta da

dalla separazione aristotelica di ψυχή e νοῦς avanzata nel *Protreptico* e sancita in *De anima* Γ 4<sup>20</sup>. Questa teoria, pure in versioni differenti, continua a manifestarsi nel tardo ellenismo e nella prima età imperiale<sup>21</sup>, quando riemerge in ambienti culturali compositi<sup>22</sup>, non soltanto nelle scuole di filosofia.

molti interpreti: tra gli studi più significativi si vedano P. BOYANCÉ, *Sur la théologie de Varron*, «Revue des Etudes Anciennes», LXXII (1955) p. 81 sgg.; ID., *Sur l'exégèse hellénistique du 'Phèdre'*, in AA.VV., *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Torino 1963, p. 45 sgg.; ID., *Dieu cosmique et dualisme. Les archontes et Platon*, in AA.VV., *Le origini dello Gnosticismo*, Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966, a cura di U. BIANCHI, Leiden 1967, p. 340 sgg.; T.A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel-Stuttgart 1979, p. 26 e nota 69; J. DILLON, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 BC to AD 220*, London 1977, p. 211; ID., *Plutarch's Debt to Xenocrates*, in AA.VV., *Plutarcho, Platón y Aristoteles*, Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S., Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999, Madrid 1999, p. 308 sg.; ID., *Plutarch and the Separable Intellect*, in AA.VV., *Estudios sobre Plutarcho: misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarcho*, Actas del VII Simposio Español sobre Plutarcho, Palma de Mallorca, 2-4 de noviembre de 2000, Madrid-Málaga 2001, p. 35 sgg.; cfr. inoltre W. DEUSE, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden 1983, p. 45 sgg.

<sup>20</sup> Sul contributo di Aristotele, cfr. J. DILLON, *The Middle Platonists cit.*, p. 212 sgg. e ID., *Plutarch and the Separable Intellect*, cit.; P.L. DONINI, *Le scuole cit.*, p. 121; ma soprattutto A.P. BOS, *Cosmic and Metacosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*, Leiden 1989, ed. it. Milano 1991, p. 114; lo studioso olandese, a seguito di una innovativa interpretazione della psicologia aristotelica, per la quale rimando a A.P. BOS, *Why the Soul Needs an Instrumental Body According to Aristotle (anim. I, 3, 407B13-26)*, «Hermès», CXXVIII (2000) p. 20 sgg., considera il ruolo svolto da Aristotele, nella separazione di νοῦς e ψυχή e nell'affermarsi dell'antropologia tripartita, maggiore di quello svolto da Platone; cfr. A.P. BOS, *The Distinction Between "Platonic" and "Aristotelian" Dualism, Illustrated from Plutarch's Myth in 'De facie in orbe lunae'*, in AA.VV., *Estudios sobre Plutarcho*, cit., p. 57 sgg.

<sup>21</sup> Cfr. E.K. EMILSSON, *Platonic Soul-Body Dualism in the Early Centuries of the Empire to Plotinus*, in ANRW, 36.7 (1994) p. 5331 sgg.

<sup>22</sup> Cfr. P. WENDLAND, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti*

Pertanto l'antropologia tripartita accomuna l'imperatore, da un lato, ad alcuni scritti medioplatonici, in particolare a celebri passi plutarchei, come avremo modo di constatare; dall'altro, a certe dottrine della Gnosi, che - è bene ricordare - diffonde il proprio insegnamento da Alessandria a Roma durante il periodo formativo di Marco, cioè a partire almeno dal 135<sup>23</sup>. D'altra parte, l'ambiente imperiale aveva nozione dell'insegnamento dei maestri gnostici anche per via di alcuni scritti polemici cristiani in cui comparivano notizie sui "dottori eretici". Un noto esempio di questa letteratura era senz'altro il perduto *Σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων* composto dal martire Giustino, contenente numerose notizie sulle dottrine gnostiche e una delle principali fonti d'informazione di Ireneo (che lo indica come *Σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα*, *adv. haeres.* IV 6, 2 e V 26, 2) e di altri apologeti posteriori. Giustino citava questo trattato, insieme ad un sommario dei suoi contenuti, nell'*Apologia* maggiore, composta tra il 153 e il 155<sup>24</sup> e indirizzata all'imperatore Antonino e ai cesari Marco e Lucio Vero, ai quali, infine, offriva l'invio del più esauriente *Syntagma*<sup>25</sup>.

con *Giudaismo e Cristianesimo*, ed. it. condotta sulla quarta ed. a cura di H. DÖRRIC (Tübingen 1972), Brescia 1986, pp. 226 e 233; J. DILLON, *The Middle Platonists cit.*, p. 212 sg. e *Plutarch and the Separable Intellect*, cit.; D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the 'Timaeus' of Plato*, Leiden 1986, p. 330; J. WHITTAKER, *Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire*, in *ANRW*, 36.1 (1987) p. 121 sgg.; A.P. BOS, *Basilides as an Aristotelianizing Gnostic*, «*Vigiliae Christianae*», LIV (2000) p. 44 sgg. Per la presenza della tripartizione nei testi paolini, cfr. M. SIMONETTI, *'Psyché' e 'psychikos' nella Gnosi valentiniana*, «*Rivista di storia e letteratura religiosa*», II (1966) p. 6 nota 19, che fornisce un'ampia rassegna di passi dalle *Epistole*.

<sup>23</sup> Cfr. J. DORESSE, *La Gnosi*, in H.-C. PUECH (éd.), *Storia delle Religioni*, II: *Giudaismo, Cristianesimo e Islam*, Paris 1970-76, ed. it. Roma-Bari 1977, tomo II, p. 474 sgg.; A. PINCHERLE, *Introduzione al cristianesimo antico*, Roma-Bari 1978<sup>3</sup>, p. 84 sgg.

<sup>24</sup> Cfr. A. WARTELLE (éd.), *S. Justin. Apologies*, Introd., texte critique, trad. et comm., Paris 1987, pp. 29-33.

<sup>25</sup> Cfr. *apol.* I 26, 32-4 = *Eus. hist. eccl.* IV 11, 10 = p. 71 Marco-

Plutarco espone la tripartizione di corpo, anima e intelletto, in riferimento all'uomo<sup>26</sup>, in tre, forse quattro contesti<sup>27</sup>. Il primo è costituito da *De facie in orbe lunae*, 943 A-B e

vich (= M. MARCOVICH (ed.), *Iustini Martyris apologiae pro Christianis*, Berlin-New York 1994): ἔστι δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγεννημένων αἰρέσεων συντεταγμένον, ᾧ εἰ βούλεσθε ἐντυχεῖν δώσομεν. Sulla dedica ai sovrani, cfr. I 1, 1 + EUS. *hist. eccl.* IV 12, 12 = p. 31 Marcovich. Non ci sono elementi per accertare se Antonino o Marco abbiano letto direttamente il *Σύνταγμα* ma vale la pena notare che già nell'*Apologia* maggiore si danno informazioni su Simone (26, 1 sgg. = EUS. *hist. eccl.* II 13, 3 sgg. = p. 69 M.), del quale si ricorda il diffuso culto che ebbe proprio a Roma, e su Menandro e Marcione (26, 15-29 = EUS. *hist. eccl.* III 26, 3 + IV 11, 9 = p. 70 M.); le informazioni su queste personalità sono accompagnate da cenni alle dottrine e ai motivi speculativi più caratteristici della Gnosi, come ad esempio l'esistenza di un Dio superiore al Dio creatore. Com'è noto, la consuetudine dei primi vescovi di indirizzare scritti difensivi agli imperatori è attestata almeno a partire da Adriano, cfr. EUS. *hist. eccl.* IV 1 sgg., e prosegue per tutto l'impero di Marco. Talora questi scritti mettevano in luce, proprio a scopo difensivo, le differenze tra i Cristiani e le altre comunità religiose, sulle quali pertanto fornivano qualche informazione. Questo si evince, oltre che dai resti dell'*Apologia* di Giustino, anche da quelli dello scritto di Melitone, cfr. EUS. *hist. eccl.* IV 26, 5 sgg. Su questo fenomeno letterario, cfr. P. GUYOT-R. KLEIN, *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation. Teil I: Die Christen im heidnischen Staat*, Darmstadt 1997<sup>2</sup>, pp. 223 sg. e 325.

<sup>26</sup> Si vedano anche PLUTARCH. *plat. quaest.* IV 1002 F e *de an. procr.* 4, 1013 F, dove però sono commentate più precisamente le parole di *Tim.* 30 B 1-3, rispettivamente sull'impossibilità che il νοῦς sussista senza ψυχή, e sulla priorità della ψυχή rispetto al σῶμα, discussa anche in *leg.* 896 B. Sull'uso della tripartizione da parte di Plutarco in ambiti estranei all'antropologia, cfr. M. BALTES, *Die Weltentstehung des platonischen 'Timaios' nach den antiken Interpreten*, Leiden 1976, I, pp. 41 e 47; CH. FROIDEFOND, *Plutarque et le platonisme*, in ANRW, 36.1, Berlin 1987, p. 199 sgg.; J.M. DILLON, "Orthodoxy" and "Eclecticism". *Middle Platonists and Neo-Pythagoreans*, in AA.VV., *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, ed. by J.M. DILLON-A.A. LONG, Berkeley-London 1988, p. 109 sg.; F. FERRARI, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli 1995, pp. 95 sgg. e 175 sgg.

<sup>27</sup> Cfr., tra gli studi più noti su questo aspetto dell'opera di Plu-

944 F-945 A. Nel primo dei due passi citati è spiegato che l'opinione secondo cui l'intelletto è semplice μόριον della ψυχή, all'interno della quale esso andrebbe inteso come una specifica funzione, è altrettanto sbagliata dell'opinione che sostenesse che l'anima è una parte del corpo. Questa precisazione toglie ogni dubbio sulla differenza che corre tra questo modo di intendere le due entità psichiche all'interno di questa dottrina escatologica e il modo di intendere la ragione come una funzione distinta ma nell'ambito della ψυχή. Una volta colta tale differenza, è lecito avanzare qualche dubbio sull'inserimento di questo testo plutarco, così come dei passi di Marco Aurelio in cui è attestata la tripartizione, direttamente tra le testimonianze della psicologia posidoniana, come ha fatto Theiler<sup>28</sup>, unitamente a luoghi di Galeno e Tertulliano<sup>29</sup> in cui è per l'appunto contenuta l'articolazione della ψυχή in δυνάμεις, non dell'uomo in più componenti. La teoria compare nuovamente in *De sera numinis vindicta*, 564 c e 566 d, nell'ambito del mito di Arideo-Tespesio, anche se Plutarco pare fornirne un'anticipazione in 560 B-C; e in *De genio Socratis*, 591 D-E, ma anche in questo caso se ne intravedono le premesse nella descrizione del carattere di Socrate, in 588 E-

tarco, G. SOURY, *La démonologie de Plutarque*, Paris 1942, p. 179 sgg.; D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris 1969, p. 428 sgg.; W. DEUSE, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, cit., p. 45 sgg.

<sup>28</sup> Cfr. fr. 398 (Plutarco) e 397 (Marco Aurelio). Sulla *Quellenforschung* posidoniana del *de facie*, si veda la sintesi in H. GÖRGEMANN, *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog 'De facie in orbe lunae'*, Heidelberg 1970, p. 17 sg. Ricordiamo che è stata presa in considerazione anche l'origine pitagorica o orfico-pitagorica della dottrina della tripartizione come essa si presenta in Plutarco, o perlomeno dei miti escatologici in cui essa è inserita, cfr. soprattutto G. MÉAUTIS, *Le mythe de Timarque*, «Revue des Etudes Anciennes», LII (1950) p. 201 sgg.; R. JOLY, *Le Tableau de Cébès et la philosophie religieuse*, Bruxelles 1963, p. 38.

<sup>29</sup> Cfr. GALEN. *de Hipp. et Plat. plac.* v, p. 501, 7 sg. e TERT. *de an.* 14, p. 318 sg. W.



F<sup>10</sup>. La tripartizione è infine adombrata in *De virtute morali*, 441 E, dove tuttavia a Plutarco preme insistere sul dualismo λογικόν-ἄλογον μέρος della ψυχή in funzione antistoica.

I testi plutarchei offrono alcuni elementi di confronto con quelli di Marco Aurelio. In *de facie* 943 A si chiarisce che, come λόγος nasce dalla cooperazione di νοῦς e ψυχή, così τὸ παθητικόν scaturisce dalla μίξις di ψυχή e σῶμα e, si ribadisce pertanto, come già nei *Pensieri*, il duplice rapporto che l'affezione mantiene con σῶμα e ψυχή. Nel *de sera*, ad Arideo-Tespesio, morto di una morte solo temporanea, viene spiegato da un demone che la sua parte eminente si è sollevata ma non separata dalla componente psichica inferiore e dal corpo, al quale l'intelletto rimane trattenuto come da un'ancora o da una fune, secondo un'immagine piuttosto frequente in Plutarco<sup>11</sup>. Nel *de genio*, infine, la ψυχή partecipa del νοῦς, ma è anche calata nel σῶμα, come un corpo è immerso nell'acqua. Senonché, alcune anime riescono a tenere il νοῦς di cui partecipano sulla superficie di questo simbolico abisso che è il corpo, come una boa che segnala un oggetto sommerso<sup>12</sup>. Oltre alla tripartizione che fa da sfondo, almeno due elementi di accompagnamento della teoria ricompaiono in Marco, sebbene in forma modificata: quello della "fune" (dovendosi correttamente leggere in *de sera* 566 C ἐπίγειον e non ἐπίγειον<sup>13</sup>),

<sup>10</sup> Cfr. K. DÖRING, *Plutarch und das Daimonion des Sokrates (Plut., de genio Socratis Kap. 20-24)*, «Mnemosyne», XXXVII (1984) p. 376 sgg.

<sup>11</sup> *De sera* 29, 566 C-D. Cfr. F.E. BRENEK, *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives* ("Mnemosyne", Suppl. XLVIII), Leiden 1977, p. 134 sg.

<sup>12</sup> *De genio Socratis*, 22, 591 E.

<sup>13</sup> La lezione ἐπίγειον è quella accolta nelle edizioni di Bernardakis, Pohlenz e Klaerr-Vernière: essa è attestata in *Bruxell.* 11360-63 e *Laur.* 56, 5; in questo secondo caso si tratta di una lezione di seconda mano (l<sup>2</sup>) dovuta ad un *vir doctus*, per usare le parole di Pohlenz, il quale mostra grande apprezzamento per quelle che considera correzioni intelligenti di luoghi assai difficili (cfr. *Praefatio*, p. XIV). Dei tre esempi di correzioni adottati dallo studioso tedesco nella *Praefatio* ne è però accolto uno solo

ovvero dell' "ancora"<sup>34</sup>, e che può essere messa sul piano della similitudine di Marco tra il πάθος e i fili che tirano e agitano la marionetta; e soprattutto l'immagine della corporeità e della sensibilità come materia fluida, acqua in cui l'anima umana è immersa; un'immagine peraltro frequente anche in Filone Alessandrino<sup>35</sup>. Nel caso dell'uso che ne fa Marco, gli interpreti sono stati indotti a mettere in rapporto la similitudine con l'eraclitismo<sup>36</sup>, per via della presenza del concetto di βεῖν,

nell'edizione. La lezione ἐπίτυιον, molto meglio attestata dalla tradizione manoscritta, è accolta nell'edizione di Einarson-De Lacy. Che quest'ultima sia da preferirsi, credo si possa sostenere anche per motivi di coerenza, dato che poco prima Plutarco (564 c) ricorre all'immagine dell'ancora per significare il ruolo di zavorramento esercitato dalle componenti inferiori sul νοῦς, il che è assai coerente con la similitudine della fune. La preferenza per ἐπίτυιον, oltre che all'eco del *De facie in orbe lunae*, e al fatto che in quest'opera la terra costituisce l'origine di una delle tre componenti umane (cfr., su questo, P.L. DONINI, *Science and Metaphysics. Platonism, Aristotelianism, and Stoicism in Plutarch's 'On the Face in the Moon'*, in AA.VV., *The Question of "Eclecticism"* cit., pp. 140-3), forse si deve anche alla suggestione esercitata da un altro luogo plutarco, *consol. in uxor.* 11, 612 A, dove si dice che non è costume osservare i riti funebri per i bimbi morti, nella convinzione che questi non abbiano recepito nulla di "terrestre" durante il loro breve soggiorno sulla terra (οὐ γὰρ μέτεστι γῆς οὐδὲν οὐδὲ τῶν περὶ γῆν αὐτοῖς). Quest'ultimo spunto è stato in passato ricondotto ad un'influenza orfica e al motivo dell'origine titanica dell'uomo, cfr. G. SOURY, *Mort et initiation. Sur quelques sources de Plutarque, de Facie, 943 cd*, «Revue des Etudes Grecques», LIII (1940) p. 51 sgg. Sui τιτανικά πάθη si veda comunque *de facie* 942 A.

<sup>34</sup> *De sera* 24, 564 c.

<sup>35</sup> Cfr. *de gigant.* 13, *de somn.* 1 147; *de ebriet.* 22, 70; *de fuga et invent.* 91; *de mut. nom.* 107 e 186; *quod Deus sit imm.* 181; *de agric.* 89; *de conf. ling.* 23. Su questi passi e sul fatto che la metafora del fiume sia suggerita tanto dall'immagine di *Tim.* 43 A sgg., quanto dalla frequente presenza della simbologia del "fiume" nel *Pentateuco*, si veda D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the 'Timaeus' of Plato*, cit., p. 260 sg.

<sup>36</sup> Rimando soprattutto a E. ASMIS, *The Stoicism of Marcus Aurelius*, in *ANRW*, 36. 3 (1989) p. 2246 sg., anche per le indicazioni bibliografiche.

ma è più verosimile che tale immagine si debba alla suggestione esercitata da alcuni dialoghi platonici, e, quindi, dalla *Repubblica*, dove Socrate in 611 E-612 A auspica che l'anima esca dal "mare" in cui è immersa e, liberatasi dai residui terrosi, possa attingere la verità; da *Phaedr.* 248 A, che definisce le ψυχαι più deboli e in procinto di cadere come "sommersere", ὑποβρόχται<sup>37</sup>; ma soprattutto dalla sezione 43 A-D del *Timeo*, dove è descritta l'operazione con cui gli dèi inferiori legano i circoli dell'anima immortale al flusso della corporeità che li trascinerà come la corrente di un ποταμός. L'immagine della fune (o della briglia), per significare la relazione tra componenti umane gerarchicamente ordinate, e l'immagine della corporeità fluida paiono attestarsi nella letteratura filosofico-religiosa del II secolo, come confermano alcuni frammenti degli *Oracula chaldaica*<sup>38</sup>, nei quali però non si intravede chiaramente un'antropologia tripartita.

Tracce della tripartizione troviamo invece nell'autore del *Didaskalikos* e in Massimo di Tiro<sup>39</sup>. Nel *Didaskalikos* compare un'articolazione di νοῦς, ψυχὴ e σῶμα in un contesto estraneo a credenze escatologiche e relativo piuttosto al tema del genere

<sup>37</sup> L'aggettivo ὑποβρόχτος compare, com'è noto, in PLUTARCH. *de genio* 591 E, come implicito ma consapevole richiamo al passo del *Fedro*, cfr. A. CORLU (éd.), *Plutarque. Le démon de Socrate*, Texte et traduction avec une introduction, Paris 1970, p. 73 sg.; T.A. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslebre Plotins*, cit., p. 187.

<sup>38</sup> Cfr. JO. LYD. *de mens.* I-11, p. 3, 5 W. = fr. 113 Des Places (= E. DES PLACES (éd.), *Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens*, Paris 1971): χρὴ δὲ χαλινῶσαι ψυχὴν βροτῶν ὄντα νοητῶν ... cfr. anche DID. *de trinit.* III 21, P.G. 39, 904 b = fr. inc. 213 Des Places; MICH. PS. in P.G. 1140 b 1-2 = fr. 128 D. P., dove si parla di σῶμα βροστῶν, e PROCL. *exc. chald.* p. 193, 16 P.; in *Tim.* III 326, 1-2 = fr. 171-172 D.P. Evoca il motivo dell'immersione il testo di PROCL. *theol. plat.* p. 297, 34-5 P. = fr. 114 D.P.

<sup>39</sup> Cfr. X 3, p. 79, 51-2 Trapp: ... ἀπαλλαγείσα (scil. ἡ ψυχὴ) τοῦ περὶ ἐκεῖνο (scil. τὸ σῶμα) ταραχῆς καὶ ἐπιστρέψασα εἰς ἑαυτὴν τὸν νοῦν.

di vita: all'intelletto si assegna la θεωρία, alla ψυχή la πράξις, al σῶμα semplicemente il ruolo di strumento della ψυχή<sup>40</sup>. Quest'ultima precisazione conferma ulteriormente la nota tesi di Jean Pépin<sup>41</sup> che uno dei più importanti testi di riferimento per la nascita della dottrina e per la sua applicazione all'ambito antropologico è l'*Alcibiade I*; precisamente la nota sezione 129 A 1-133 C 7, in cui è enunciata la distinzione non solo tra il corpo e l'anima, che del primo si serve come di un

<sup>40</sup> *Didask.* p. 153, 3 Hermann = p. 2 Whittaker (= *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, int. text. ét. et comm. par J. WHITTAKER, trad. par P. LOUIS, Paris 1990): ἔστι τοίνυν ἡ θεωρία ἐνέργεια τοῦ νοῦ νοοῦντος τὰ νοητά, ἡ δὲ πράξις ψυχῆς λογικῆς ἐνέργεια διὰ σώματος γινομένη. Cfr. J. MANSFELD, *Three Notes on Albinus. The Descent of Soul*, «Theta-Pi», (1972) p. 78 = J. MANSFELD, *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*, London 1989, n. VI, p. 78.

<sup>41</sup> Sul ruolo svolto dall'*Alcibiade I* nel formarsi di questa dottrina dal tardo ellenismo fino al neoplatonismo, cfr. J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, p. 92 sgg., p. 94 nota 1, p. 135 sgg. (su Epitteto e Marco Aurelio), p. 157 sgg. (Dell'argomentazione dello studioso relativa allo stoicismo imperiale non mi persuade il riconoscimento, sebbene in forma latente e molto sfumata, dell'antropologia tripartita in Epitteto, cfr. p. 138 e note. Mi sembra, infatti, che in Epitteto prevalga il binomio, o contrapposizione, σῶμα-λόγος, anche nei luoghi citati da Pépin, e cioè: I 3, 3; I 9, 4-5; I 12, 26; I 14, 5-6; I 17, 25.) Si veda dello stesso Autore, *Héraclès et son reflet dans le Néoplatonisme*, in AA.VV., *Le Néoplatonisme*, éd. par P.M. SCHUHL-P. HADOT, Paris 1971, p. 167 sgg., che coglie nell'esegesi dei versi di *od.* XI 602-4 (sospettati, già da Aristarco, di essere un'interpolazione) un contributo alla storia di questa teoria, che conoscerebbe una tripartizione εἶδωλον-σῶμα-ψυχή o una quadripartizione εἶδωλον-σῶμα-ψυχή-νοῦς, improntata all'*Alcibiade I*. Cfr. anche P. COURCELLE, *Connais-toi toi même de Socrate à Saint Bernard*, Paris 1974, I, p. 30 sgg. (con molti richiami al *Somnium Scipionis* e alle *Tusculanae*); Y. VERNIÈRE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris 1977, p. 126; H. DÖRRIE, *Gnostische Spuren bei Plutarch*, in AA.VV., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, ed. by R. VAN DEN BROEK-M.J. VERMASEREN, Leiden 1981, p. 109 nota 70; A.P. BOS, *Plutarch's Testimony to an Earlier Explanation of Aristotle's Definition of the Soul*, in AA.VV., *Plutarch, Platon y Aristoteles*, cit., p. 535 sgg., partic. pp. 543-5 e note 55 e 56.

ὄργανον, ma tra anima nella sua interezza e una sua parte più "divina" che svolge un ruolo analogo a quello della pupilla nell'occhio, e in cui soltanto risiede φρόνησις<sup>42</sup>. Il paragone della ψυχή con l'occhio o con la vista, com'è noto, si diffonde già a partire da Aristotele<sup>43</sup>; per limitarci ai contesti che ci riguardano più direttamente, esso è ripreso nel *De sera numinis vindicta*<sup>44</sup>, nel *De genio Socratis*<sup>45</sup>, dove ad ὄψις è in un primo momento paragonato il δαίμων socratico, e in Filone Alessandrino<sup>46</sup>, il quale specifica, in modo più strettamente conforme all'*Alcibiade I*, che il νοῦς è nell'anima come la vista nel corpo.

Che Filone abbia poi aderito alla distinzione tra νοῦς, ψυχή e σῶμα, e vi abbia fatto ricorso nella sua esegesi veterotestamentaria, è questione un poco più controversa<sup>47</sup>. Si possono però citare almeno due testi in cui tale tripartizione è adombrata o presupposta: il primo è desunto dal trattato *Quis rerum divinarum heres sit*<sup>48</sup>, e indica nel νοῦς la parte

<sup>42</sup> Per la correzione di θεόν in νοῦν a 133 c 5, di fondamentale importanza per questo argomento, rimando ad A. CARLINI (a cura di), *Platone. Alcibiade, Alcibiade secondo, Ipparco, Rivali*, Introduzione, testo critico, e traduzione, Torino 1964, p. 239. Sul ruolo da attribuire a questa sezione dell'*Alcibiade I* nel pensiero platonico della prima maturità, cfr. F. BEARZI, *Alcibiade I 132d-133c7: una singolare forma di autoco-scienza*, «Studi Classici e Orientali», XLV (1995) p. 143 sgg.

<sup>43</sup> Cfr. *top.* 17. 108 a; *eth. nic.* A 6. 1096 b 28.

<sup>44</sup> 23, 563 E-F.

<sup>45</sup> 580 C-D.

<sup>46</sup> *Quod sit Deus immut.* 45; *de Abrab.* 57.

<sup>47</sup> Cfr. A.J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932, p. 199 sgg.; J. PÉPIN, *Idées grecques cit.*, p. 267. Sulla differenza tra νοῦς e ψυχή in Filone, cfr. P. BOYANCÉ, *Sur l'exégèse hellénistique du 'Phèdre'*, cit., p. 49 sgg.; D.T. RUNIA, *Philo cit.*, p. 330 sgg., piuttosto cauto anche nel vedere in Filone la presenza della teoria della duplice anima, e R. GOULET, *La philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*, Paris 1987, p. 100 sgg., il quale ammette che Filone talora, laddove commenta *Gen.* 2, 7, ricorra alla teoria della doppia anima.

<sup>48</sup> 64: τούτων μόνος ἀξιοῦνται ὁ καταπνευσθεὶς ἀνοθεν, οὐρανοῦ τε

eminente perché depositaria diretta dell' "insufflamento" divino, di contro al corpo e alla componente psichica inferiore; il secondo testo è tratto dalle *Allegorie*<sup>49</sup> e presenta il νοῦς come parte egemonica della ψυχή ma l'unica insufflata da Dio, laddove le altre parti psichiche, cioè i cinque sensi, il linguaggio e la funzione riproduttiva, sono vivificate dallo stesso νοῦς.

Il testo delle *Allegorie* combina la tradizionale dicotomia platonica di anima razionale e irrazionale con retaggi di psicologia stoica, riconoscibili nelle funzioni attribuite da Filone alla parte psichica irrazionale, cioè i cinque sensi, il linguaggio e la riproduzione, e che per la Stoa antica erano emissioni di πνεῦμα provenienti dall'egemonico<sup>50</sup>. Questa operazione è interessante e legittima, in un certo senso, perché una teoria psicologica della Stoa posteriore a Crisippo, conservata da Sesto Empirico<sup>51</sup>, prefigura una distinzione tra ψυχή intesa come complesso psichico inferiore e ψυχή intesa come ἡγεμονικόν; senonché, questa dottrina precisa che i πάθη sono di pertinenza solo dell'egemonico e conserva pertanto l'ortodossia stoica che Marco invece abbandonerà. Entrambi i brani filoniani, sottolineando che non tutto l'uomo né tutta la sua anima è creazione diretta di Dio, ma solo il νοῦς, possono aver contribuito alla promozione di una dottrina connessa con il tema della tripartizione dell'uomo, ovvero la dottrina della creazione della doppia anima.

Di questa connessione sono testimonianza le versioni che della tripartizione della natura umana danno le scuole gnostiche: non è possibile richiamare in questa sede la complessità di tali versioni e la diversità di dettagli che esse assumono nelle

καὶ θείας μοίρας ἐπιλαχών, ὁ καθαρῶτατος νοῦς, ἀλογῶν οὐ μόνον σώματος ἀλλὰ καὶ τοῦ ἑτέρου ψυχῆς τμήματος, ὅπερ ἄλογον ὑπάρχον αἵματι πέφυρται, θυμούς ζέοντας καὶ πεπυρωμένας ἐπιθυμίας ἀναφλέγον.

<sup>49</sup> *De leg. alleg.* I 39-40.

<sup>50</sup> Cfr. *S.V.F.* II 879, 881, 882, 885.

<sup>51</sup> *Adv. math.* VII 234-6.

varie correnti della Gnosi<sup>22</sup>. Mi limito a ricordare che la tripartizione, nella Gnosi, è utilizzata all'interno e in funzione del fondamentale mito antropogonico<sup>23</sup>, il quale a sua volta è la traduzione e trasvalutazione del racconto della creazione di *Genesi* con l'aiuto del mito del *Timeo*, motivo per cui l'atto della creazione del primo uomo diventa duplice: la parte immortale, "scintilla divina", il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , o, nel linguaggio gnostico,

<sup>22</sup> Cfr. HIPP. *ref.* v 6, 6 e 7, 9 (Naasseni); IREN. *adv. haeres.* i 30, 6 (Sethiani); *adv. haeres.* i 5, 1; 6, 1 sgg.; 7, 5; HIPP. *ref.* vi 34, 5-6; CLEM. AL. *excerpta ex Theod.* 50, 1 sgg.; 51, 1 sgg. e 54, 1 (Valentiniani); per la varietà di accenti che questa antropologia presenta nella Gnosi, è ancora molto istruttivo M. SIMONETTI, 'Psyché' e 'psychikos' nella Gnosi valentiniana, cit., p. 1 sgg.; dello stesso Autore, cfr. anche *Testi gnostici in lingua greca e latina*, testo, trad. e comm., Roma-Milano 1993, *ad locc.* e, per le implicazioni deterministiche di questa dottrina, *Eracleone, gli psichici e il 'Trattato Tripartito'*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», xxviii (1992) p. 3 sgg., che riassume e discute ampiamente le varie prospettive degli storici. La tripartizione della natura umana compare anche nei testi gnostici in lingua copta di Nag Hammadi, in particolare: nella *Epistula Jacobi apocrypha* = NHC i 1, p. 11 sg.; nel *Tractatus tripartitus* = NHC i 4, p. 118, 14-119, 24; *Triformis Protennoia* = NHC xiii, p. 41. Per questi tre testi mi sono avvalsa delle traduzioni inglesi fornite in J.M. ROBINSON (ed.), *The Nag Hammadi Library in english* (transl. and introd. by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, California), Leiden 1988: per l'*Apocrifo di Giacomo*, trad. di F.E. WILLIAMS, p. 35; per il *Tractatus*, trad. di H.W. ATTRIDGE-D. MUELLER, p. 94; per la *Triformis Protennoia*, trad. di J.D. TURNER, p. 516 sg. Si potranno però vedere anche le traduzioni tedesche e i commenti che ne sono stati forniti rispettivamente da D. KIRCHNER, *Zum Menschenbild in 'der epistula Jacobi' apocrypha*, in AA.VV., *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, hrsg. von P. NAGEL, Halle 1979, p. 139 sgg.; H.M. SCHENKE, *Der sogenannte 'Tractatus tripartitus' und die in dem Himmel projizierte gnostische Anthropologie*, *ivi*, p. 153 sg., e G. SCHENKE, *Anthropologische Implikationen der Erlösungsvorstellung in der Schrift 'Die Dreistaltige Protennoia' (NHC XIII)*, *ivi*, p. 173 sgg.

<sup>23</sup> Cfr. ad esempio IREN. *adv. haeres.* i 24, 1 (Simone); HIPP. *ref.* v 7, 7 (Naasseni); IREN. *adv. haeres.* i 5, 5; HIPP. *ref.* 34, 5 sgg.; CLEM. AL. *excerpta ex Theod.* 50, 1 sgg.; 51, 1-3; 54, 1 (Valentiniani).

πνεῦμα, proviene all'uomo, anche se indirettamente, dal Dio supremo; il complesso psichico inferiore, sede delle passioni e degli istinti, e il corpo sono generati da un Demiurgo malevolo<sup>34</sup> e dalle potenze che lo aiutano, i quali si avvalgono, per queste creazioni deteriori, della "terra", simbolo di una materia fluida e scorrevole, detta dai Valentiniani ὕλη βρευστή<sup>35</sup>. Dunque, secondo questo ordine di idee, il primo uomo riceverebbe due anime in due momenti creativi diversi e da due artefici diversi.

Va da sé che non troviamo in Marco Aurelio né un sistema di tale complessità, né la mentalità speculativa che di tale sistema è la base. Forse sarebbe sufficiente ricordare che tra le frequentazioni di dotti e maestri di filosofia di Marco, particolarmente significativa fu quella con Sesto di Cheroinea<sup>36</sup>, per spiegare la familiarità dell'imperatore con la dottrina della tripartizione dell'uomo, che proprio Plutarco, avo di Sesto, avanza con tanta chiarezza. Ma un passo dei *Pensieri*, tra quelli che mettono in relazione il tema delle affezioni con la tripartizione, presenta una particolarità lessicale che autorizza a sospettare la conoscenza, da parte di Marco, di letteratura gnostica. In XII 3, Marco indica in rapida sequenza le vie che si debbono percorrere per liberarsi di tutto quanto è

<sup>34</sup> Sul cosiddetto "diteismo" della Gnosi e sul complesso problema delle sue origini, storiche e teoriche, rimando a U. BIANCHI, *Il cristianesimo e le origini dello gnosticismo*, «Cassiodorus», I (1995) p. 137 sgg.

<sup>35</sup> Cfr. IREN. *adv. haeres.* I 5, 5. I Valentiniani specificavano che la "materia scorrevole" di cui è costituito l'uomo inferiore, e che è l'involucro dell'uomo psichico, è una οὐσία ἀόρατος, a cui si aggiunge τὸ σάρκιον ο, secondo l'immagine di *Gen.* 3, 21, le «tuniche di pelle» (τὸν δερμάτινον χιτῶνα). Sarebbe pertanto legittimo anche parlare di una antropologia quadripartita, in cui si combinano le tre componenti νοῦς, ψυχὴ ἔλογος, φύσις, con la materia tangibile e visibile del corpo.

<sup>36</sup> MARC. AUR. I 9; sull'influenza di Sesto, cfr. PHILOSTR. *vit. soph.* II 1, 9 e 21; DIO CASS. LXXI 1; si vedano A. BIRLEY, *Marcus Aurelius. A Biography*, London 1987<sup>2</sup>, p. 125 e P. GRIMAL, *La cas Marc-Aurel*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 1991, p. 53.



causa di turbamento e può mettere in pericolo la purezza del δαίμων, o νοῦς; tra le raccomandazioni, spicca quella di tener separato l'egemonico da quel che vi si "attacca" a seguito di una tendenza affettiva, di un'inclinazione a patire propria della natura umana, ma non della sua componente superiore. Il testo greco suona così: ἐὰν χωρίσης, φημί, τοῦ ἡγεμονικοῦ τοῦτου τὰ προσηρημένα ἐκ προσπαθείας κτλ.

Il termine più significativo e sul quale è opportuno soffermarsi è il participio προσηρημένα. Il verbo προσαρτάω e il più raro sostantivo προσάρτησις si affermano almeno a partire dal IV sec. a.C., quasi esclusivamente nella letteratura medica<sup>77</sup> e nelle opere biologiche di Aristotele<sup>78</sup> e di Teofrasto: essi indicano una tipologia piuttosto differenziata di adesione fra masse corporee, di appendice o concrescita fisiologica o patologica, e generalmente sono usati, almeno da Aristotele, come equivalenti di προσφύω e πρόσφυσις; in Teofrasto la προσάρτησις descrive di preferenza o l'attaccamento del frutto alla pianta o dell'embrione al cordone ombelicale. L'uso sistematico di προσαρτάω si riscontra anche nella letteratura medica contemporanea a Marco Aurelio, in Galeno come in autori minori<sup>79</sup>, i quali distinguono la προσάρτησις,

<sup>77</sup> Cfr., per il *corpus Hippocraticum*, *de fract.* 11, III p. 452, 18 Littré; 30, III p. 520, 1 Littré; *de artic.* 14, IV p. 126, 5 L.; 45, IV p. 194, 3 L.

<sup>78</sup> *Hist. anim.* 550 a 21; 615 b 11; per l'uso di προσφύω, cfr. *hist. anim.* 517 a 28; 588 b 12; *de gen. anim.* 754 b 10 sgg. e 752 a 11 sgg.; THEOPHR. *de caus. plant.* II 9, 3 e V 4, 2.

<sup>79</sup> Cfr. ORIBAS. XLV 2, 2, III p. 161, 14 sgg. Raeder (= *Oribasii collectionum medicarum reliquiae*, III ed. I. RAEDER, Leipzig-Berlin 1931); XLV 17, 6, III p. 171, 9 sgg. R.; SORAN. I 71, p. 144, 18 Ilberg (= *Sorani Gynaeciorum libri quattuor*, ed. J. ILBERG, Leipzig-Berlin 1927); in Galeno il termine è frequentissimo nei *De anatomicis administrationibus libri*, nel *De uteri dissectione*, nel *De usu partium*, ed è presente altresì nei *De dignoscendis pulsibus libri*, nei *De methodo medendi libri*, e altrove. Segno che nella tradizione manoscritta e nell'edizione Kühn di *de Hipp. et Plat. plac.* IV p. 396 = p. 265 De Lacy, compare il dativo προσαρτήματι come epiteto di ἀρρώστημα e in relazione ai πάθη, in un contesto

che indica principalmente l'articolazione ossea o il legamento tendineo, dalla πρόσφουςις.

Accanto ad un uso medico e biologico del verbo, si registra però, proprio da Plutarco in poi, un uso in ambito etico-religioso. La πρόσφρησις, infatti, indica l'adesione delle varie componenti umane l'una all'altra secondo modalità che ricordano, non solo metaforicamente, quelle descritte dai medici, e le implicazioni che ne vengono tratte riguardano sia il tema del πάθος e della sua incidenza sulla parte razionale dell'uomo, sia la vita che tale parte razionale conduce quando non è legata alle altre componenti umane. Significativi sono, a questo riguardo, due luoghi di Plutarco, in ciascuno dei quali compare uno dei due elementi che accompagnano l'uso del verbo nel passo dei *Pensieri*: il verbo προσαρτάω è utilizzato, infatti, all'interno del mito di Tespesio, nel *De sera numinis vindicta*<sup>60</sup>, per indicare l'attaccamento del νοῦς di Tespesio alla ψυχή inferiore e al corpo, i quali, fungendo da zavorra, non consentono al νοῦς di librarsi fino alla comprensione dell'oracolo apollineo; dunque, anche se in forma mitica e mediante una metafora, il verbo προσαρτάω svolge una funzione precisa in un contesto che presuppone la tripartizione dell'uomo; ma il verbo è utilizzato anche nel *De virtute moralis*<sup>61</sup> in rapporto più stretto con il tema dei πάθη, e un uso analogo, senza però alcuna apparente relazione con la tripartizione umana, si riscontra in Epitteto<sup>62</sup>.

Esiste tuttavia un testo che documenta una nota dottrina gnostica e in cui tanto il participio προσφρημένα usato da Marco Aurelio, quanto il sostantivo, piuttosto raro, προσαρτήματα, assumono un senso tecnico più preciso e completo

che appartiene a polemica antistoica (cfr. *S.V.F.* III 480); tuttavia il testo si deve emendare in προσρήματα secondo il suggerimento di H. Schöne, accolto da De Lacy.

<sup>60</sup> 566 D.

<sup>61</sup> 447 D.

<sup>62</sup> I 9, 11; IV 1, 112; IV 1, 153.

rispetto all'uso fatto da Plutarco ed Epitteto: si tratta della teoria, attestata da Clemente Alessandrino<sup>63</sup> sia per la scuola di Basilide che per quella valentiniana, secondo la quale i πάθη sarebbero delle "quantità" di πνεῦμα che, in un modo che non viene del tutto chiarito, si "attaccano" all'anima immortale, imponendole comportamenti e attitudini irrazionali e ferini. Che questa immagine, volta a materializzare le passioni come "appendici", zavorre, forse un'eco di quelle "masse plumbee" attaccate all'anima di cui parlava Platone nella *Repubblica*<sup>64</sup>, sia d'altra parte connessa ai miti antropogonici, soprattutto a quello della creazione della doppia anima, e quindi, indirettamente, al tema della tripartizione, è non solo avanzato da Clemente nel corso della *doxa*<sup>65</sup>, ma anche suggerito dal fatto che Isidoro illustrava la sua versione della teoria dei πάθη-προσαρτήματα in un trattato dal titolo Περὶ προσφύουδς ψυχῆς; dal che si ricava anche che, a differenza di quel che accade nell'ambito della letteratura medica, in quello della letteratura etico-religiosa e psicologica non sembra esserci distinzione tra προσαρτάω e προσφύω<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> CLEM. AL. *strom.* II 20, 112-4, p. 174 sg. Stählin. Sul senso della teoria delle appendici si vedano A. ORBE, *Los "apéndices" de Basilides. (Un capítulo de filosofía gnóstica)*, «Gregorianum», LVII (1976) pp. 81-107; 251-84 e W.A. LÖHR, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen 1995, pp. 78-101.

<sup>64</sup> 519 A-B: «...supponiamo dunque, continui, che, con un'operazione eseguita fin dall'infanzia, questa natura così formata fosse amputata tutto intorno (περικόπη) di quella sorta di masse plumbee che appartengono al mondo della generazione e che le stanno attaccate addosso con gli alimenti, i piaceri e simili golosità...».

<sup>65</sup> *Strom.* II 20, 114, p. 174, 30:1 S.

<sup>66</sup> Diversamente A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles*, Tome II: *Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris 1985, p. 330, seguito da W.A. LÖHR, *Basilides cit.*, p. 96 e nota 68. Tuttavia a conferma del fatto che, in questo ambito, se non in quello scientifico, προσφύω e προσαρτάω rivestono lo stesso significato in funzione della dottrina delle "passioni-appendici", si può richiamare il fr. 43 Des

Secondo un'interpretazione dominante, il processo con il quale si verifica la concrescita delle appendici di πνεῦμα e quindi il loro attaccamento all'anima immortale dell'uomo, attorno alla quale esse costituiscono un involucro tanto psichico, quanto, forse, somatico, si spiega in riferimento ad antiche credenze astrologiche che la Gnosi avrebbe inglobato nel proprio pensiero<sup>67</sup> e va messo al contempo in rapporto all'opera degli arconti coadiutori del Demiurgo malevolo, che, come si è accennato, ricalcano, in una valenza decisamente negativa, gli dèi véoi del *Timeo*<sup>68</sup>. Il quadro astrologico di riferimento, d'altra parte, è dato dal sistema delle sette sfere planetarie, ciascuna sede di una divinità demiurgica, e che l'anima attraversa nella sua discesa, assumendo, man

Places di Numenio, dove è detto che Numenio, Cronio ed Arpocrazione, pur con importanti differenze, ammettevano che l'anima razionale sia gravata da "appendici" o "accrezioni": ...ἀπὸ τῶν ἐξωθεν προσφουμένων προστιθέντων ὀπωσοῦν τῇ ψυχῇ τὸ κακόν... Cfr. inoltre E. DES PLACES, *Numénius. Fragments*, Paris 1973, p. 122 nota 3 al fr. 43, che richiama i passi gnostici e il luogo di Marco Aurelio, e M. FREDE, *Numenius*, in *ANRW*, II 36.2 (1987) p. 1073.

<sup>67</sup> Cfr. almeno W. BOUSSET, s.v. *Gnosis*, in *RE* VII 2 (1912) col. 1520 sgg.; F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1921, p. 282 nota 69; H. JONAS, *The Gnostic Religion*, Boston 1963<sup>2</sup>, p. 157 sgg.; P. WENDLAND, *La cultura ellenistico-romana cit.*, pp. 224 sgg. e 239 sgg.; J. DORESSE, *La Gnosi*, cit., p. 491 sg.

<sup>68</sup> Cfr. P. BOYANCÉ, *Dieu cosmique et dualisme cit.*, p. 340 sgg.; U. BIANCHI, *La "doppia creazione" dell'uomo come oggetto di ricerca storico-religiosa*, in AA.VV., *La "doppia creazione" dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella Gnosi*, a cura di U. BIANCHI, Roma 1978, p. 3; J. MANSFELD, *Bad World and Demiurge: a 'Gnostic' Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo*, in AA.VV., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, cit., p. 271 sg. = J. MANSFELD, *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*, London 1989, n. XIV, p. 271 sg.; R. VAN DEN BROEK, *The Creation of Adam's Psychic Body in the 'Apocryphon of John'*, in AA.VV., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions cit.*, pp. 38-57. Sugli sviluppi, anche molto complessi, della dottrina dei "ri-vestimenti" o "involucri" nel neoplatonismo, cfr. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, p. 339 sgg.

mano, un involucro dopo l'altro di affettività e materialità. Sono piuttosto evidenti le implicazioni anche in senso deterministico di una teoria del genere: l'anima dell'uomo, per la sua origine divina, libera e razionale, rimane in certo modo "impigliata", "imbrigliata" in tutti i gradi inferiori dell'esistenza che attraversa nella sua caduta, forse da alcuni più che da altri, e da questi "imbrigliamenti" sarà condizionata negativamente nelle sue azioni, ad onta della sua componente razionale.

Per quello che mi è dato sapere, Max Pohlenz per primo avanzò con molta cautela l'ipotesi che i *προσηρτημένα* di Marco Aurelio risentissero della dottrina gnostica<sup>69</sup>, ipotesi però non sviluppata dallo studioso tedesco, e anzi semi-ritrattata in altra parte della sua celebre monografia sulla storia della Stoa<sup>70</sup>. Willy Theiler, nel suo commento ai *Pensieri*, appare visibilmente preoccupato di distogliere l'attenzione del lettore da ogni connessione tra l'imperatore e dottrine gnostiche<sup>71</sup>. Tuttavia, senza attribuire a Marco Aurelio l'adesione a grandi sistemi escatologici, mi sembra lecito ammettere almeno un suo atteggiamento recettivo rispetto a motivi che permeavano il clima culturale del suo tempo e si presentavano talora come evidenti richiami a testi platonici. Il concetto di "appendice" è senza dubbio un *terminus technicus* della Gnosi, come è attestato da Tertulliano, che lo ricorda nella sua polemica antivalentiniana ed antimarcionita<sup>72</sup> e come suggerisce

<sup>69</sup> *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Göttingen 1959, ed. it. Firenze 1967, II, p. 221.

<sup>70</sup> Cfr. II, p. 137.

<sup>71</sup> *Kaiser Marc Aurel cit.*, p. 345.

<sup>72</sup> *Adv. Valentin.* 10, 3-4; *adv. Marcion.* I 25, 2. Sul primo testo, cfr. J.-C. FREDOUILLE (éd.), *Tertullien. Contre les Valentiniens*, Paris 1980-81, II, p. 253 sg., che discute la dipendenza di Tertulliano da fonti greche e considera solo cursoriamente la possibile derivazione di *adpendix* da *προσάρτημα*, mettendo il termine in più stretta relazione con il participio *ἐπιγιγνόμενος* attestato presso IREN. *adv. haer.* I 2, 2 e 4.

anche il fatto che nell'estratto di Clemente il termine compare ben sette volte nei paragrafi contenenti la dottrina gnostica delle "appendici", ma in nessun altro passo degli *Stromata*. Di tale concetto può ricostruirsi una parziale storia nella letteratura filosofica precedente, a partire dalle *μολυβδαίναι* della *Repubblica*, proseguendo con Posidonio da cui potrebbe derivare l'equazione *corpus = adpendix* che pare figurasse già nell'*Hortensius*<sup>2)</sup>. Ma riesce difficile credere che Marco Aurelio sia riuscito a elaborare una definizione del *πάθος* come *προσηρτημένον* solo su queste poche tracce, ignorando del tutto che filosofi suoi contemporanei elaboravano e diffondevano una concezione che faceva dei *πάθη* appendici autentiche, non metaforiche.

<sup>2)</sup> Fr. 86 Ruch (= Non. 42, 7).