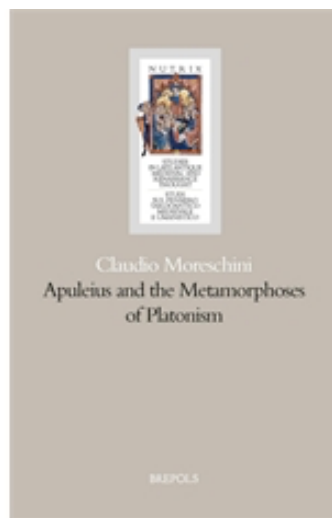


Claudio Moreschini, *Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*



di

LUCIANO ALBANESE

Tra i molti meriti di Claudio Moreschini c'è quello di aver capito da sempre l'importanza di Apuleio *anche* sotto il profilo filosofico, e di avergli dedicato, conseguentemente, una buona parte della sua attività scientifica. A parte i numerosi studi sul platonismo di Apuleio, Moreschini è autore della più recente edizione critica (Teubner 1991) delle opere filosofiche: *De deo Socratis*, *De Platone et eius dogmate* e *De mundo* (il trattato pseudo-aristotelico tradotto da Apuleio perché in sintonia col suo pensiero). Il nuovo libro uscito presso Brepols (*Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*) si presenta quindi come il coronamento di parecchi lustri di lavoro rigorosissimo sui testi.

Alla situazione attuale della critica su Apuleio è dedicata l'introduzione al volume. Avvalendosi di una ricchissima

RECENSIONI

Syzetesis, Anno III – 2016 (Nuova Serie) Fascicolo 2

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

conoscenza della letteratura secondaria, Moreschini espone sinteticamente, ma senza tralasciare nulla di essenziale, lo *status quaestionis*. Abbandonata da tempo la vecchia tesi di Freudenthal sull'appartenenza di Apuleio alla cosiddetta 'scuola di Gaio' (l'ipotesi alternativa emergente è semmai quella di un Apuleio allievo di Sesto, nipote di Plutarco e maestro di Marco Aurelio), l'opera di Apuleio viene oggi letta soprattutto come espressione del movimento della Seconda sofistica, che vede tra i suoi maggiori esponenti, oltre Apuleio, autori come Luciano o Filostrato.

Questo riorientamento della critica ha condotto inevitabilmente a esaltare l'aspetto retorico e letterario dell'opera di Apuleio, e quindi le *Metamorfosi*, a scapito della produzione filosofica. A partire dal lavoro di J.J. Winkler del 1985 si è assistito a una proliferazione di studi sull'*Asino d'oro* e sul suo contenuto narrativo, mentre poco o nulla di nuovo è apparso sulle altre opere di un autore che tuttavia era noto soprattutto come 'filosofo platonico' (o meglio 'medioplatonico' secondo la catalogazione vigente), e che presenta punti di contatto non marginali con altri esponenti del platonismo imperiale. Peraltro questa proliferazione di studi, spesso condotta senza una conoscenza adeguata della cornice filosofica coeva, ha avuto secondo Moreschini perlomeno un merito: quello di sollevare il problema del rapporto, in Apuleio, tra il narratore e il filosofo. In una parola: ci sono, e in che misura, tracce di platonismo nelle *Metamorfosi*? E in caso affermativo, perché un filosofo platonico decide di usare il romanzo come volano della filosofia platonica?

Le principali tendenze della letteratura critica sulle *Metamorfosi* possono essere raggruppate, nell'analisi di Moreschini, sotto due orientamenti contrapposti, quello separatista e quello unitario. Il primo caso è quello di autori come Perry o Sandy, che considerano l'*Asino d'oro* un libro privo di unità narrativa, e scritto solo per divertire i lettori. Il secondo gruppo, che annovera autori come Kerényi o Merkelbach, vede nella religiosità – culminante nei misteri di Iside – il motivo unitario dell'opera. Diversa è invece la posizione di Winkler, secondo la quale le *Metamorfosi* sono l'opera di uno scettico, che non prende posizione né per la religiosità né per il suo contrario. Da questa prospettiva, l'XI libro non ha nessun significato profondo: è solo la descrizione di una ulteriore metamorfosi, che non provoca nessun serio mutamento nella personalità del protagonista.

Un sostanziale affinamento della posizione di Winkler appare quella di Nancy Schumate, secondo la quale non bisognerebbe parlare di scetticismo, perché l'assenza di veri afflatti mistici sarebbe l'effetto di una conversione che non è etica o religiosa, ma 'epistemologica' e di carattere gnostico.

La posizione di Moreschini, che emerge gradatamente dall'analisi della letteratura critica, è diversa da tutte quelle esaminate. Secondo Moreschini, infatti, il platonismo di Apuleio è presente anche nell'*Asino d'oro*, e ne costituisce il motivo unitario. Esso può essere sintetizzato in due concetti fondamentali. Il primo, l'idea che la vita dell'essere umano schiavo del piacere è caotica e irrazionale. Il secondo, che per tornare liberi bisogna 'rendersi simili a dio', dove però il dio di Platone è sostituito dalla dea Iside. Il messaggio resta dunque platonico nella sostanza, ma viene espresso in una forma letteraria cara alla Seconda sofistica, il romanzo, e esemplificato da una divinità orientale tra le più diffuse nell'Impero romano.

Esiste tuttavia il rovescio della medaglia: a un platonismo che guarda verso il Vicino Oriente, l'Egitto, corrisponde per converso un Egitto e una Iside 'platonici'. Moreschini non manca di sottolineare questo aspetto, sollevando nel contempo una serie di considerazioni foriere di ulteriori sviluppi. La prima riguarda l'influsso esercitato su Apuleio da Plutarco. L'interesse di Apuleio per Iside, infatti, trova un importante precedente in *Iside e Osiride* (ma anche la natura del demone di Socrate era un tema già toccato da Plutarco). Plutarco, quindi, è stato il primo a proporre una *interpretatio platonica* del culto di Iside e ha aperto la strada ad Apuleio.

Il tema è affrontato esplicitamente da Moreschini nel capitolo *Platonism and the Isis Mysteries*, ma emerge anche in altre parti dell'opera. Moreschini sottolinea in particolare il carattere *henoteistico* di Iside, quale emerge nell'XI libro (che resta la più importante fonte letteraria sui misteri di Iside e Osiride). L'Iside descritta da Apuleio è infatti l'epitome di tutte le altre divinità, e non a caso è chiamata la dea dai mille nomi. Apuleio la definisce tra l'altro *sospitatrix* (*Met.* XI 9.1), cioè *sostegno e conservazione* (del cosmo), ed è lo stesso appellativo usato nei confronti del dio *exuperantissimus*, superiore a tutte le divinità visibili e invisibili e insieme epitome degli stessi, in *De mundo* 24 e soprattutto in *De magia* 64.

Il *De magia* – l'apologia scritta in sua difesa al processo per magia del 158 d.C. – era un'opera retorica, ma, come osserva Moreschini, conteneva già i temi filosofici poi sviluppati sia nel *De deo Socratis*, nel *De mundo* e nel *De Platone et eius dogmate*, che nelle *Metamorfosi*. Oltre al carattere *henoteistico* di Iside, versione femminile del dio *sospitator* e *exuperantissimus*, l'*Asino d'oro* riprende e sviluppa un tema centrale dell'*Apologia*, il rapporto fra platonismo e magia.

La tesi difensiva sviluppata da Apuleio nel corso del processo era abile. Egli non negava i suoi rapporti con la magia: un filosofo platonico non può non essere anche un 'mago'. Apuleio usava come

prova a scaricare lo stesso Platone, che nell'*Alcibiade I* e nel *Carmide* aveva espresso grande ammirazione per Zoroastro e i Magi persiani. Era implicita nell'autodifesa di Apuleio, come osserva Moreschini, quella distinzione tra *teurgia* e *goezia*, magia buona e magia cattiva, che diventerà centrale nella risposta di Giamblico a Porfirio, più nota come *Misteri egiziani*. Questa distinzione ricompare nelle *Metamorfosi*, e a ben vedere costituisce il filo rosso dell'opera, di cui buona parte della critica di lingua inglese nega l'esistenza. Rispetto a un ipotetico canovaccio narrativo preesistente, di cui abbiamo tracce in Luciano e in Fozio, è facile notare che Apuleio ha inserito nella parte iniziale ulteriori episodi di magia nera oltre a quello della trasformazione in asino, e ha radicalmente modificato il finale originario della storia. L'inizio e la fine del romanzo risultano quindi strettamente congiunti. Il destino di Lucio appare predeterminato fin dall'inizio dalla sua insaziabile *curiositas* verso la magia, e sarà proprio questa ad 'accrescere' il suo destino, dal quale potrà liberarsi solo grazie a una sorta di magia più potente, quella del culto isiaco riletto platonicamente.

Da questo punto di vista appare molto stimolante un suggerimento di Moreschini sui possibili legami di Apuleio con gli *Oracoli caldaici* coevi (un suggerimento del genere era già implicito in Psello, anche se utilizzando un evento fantastico, cfr. *Phil. min.*, I 3.139 Duffy). La liberazione dal destino – intesa come liberazione dalla mera causalità fisica e meccanicistica – è infatti un tema comune alla teurgia degli *Oracoli* ('non accrescere il destino', fr. 103 des Places) e al culto isiaco, perché Iside è anche 'colei che vince il destino' (*to heimarmenon*, cfr. R. Merkelbach, *Isis regina - Zeus Sarapis*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1995, § 212).

Difficile non pensare, sviluppando lo stesso suggerimento, che forse gli *Oracoli* potrebbero spiegare anche un punto molto controverso di *De Platone et eius dogmate*, sul quale Moreschini si sofferma a lungo. L'esposizione della dottrina dei tre principi da parte di Apuleio presenta una grossa difficoltà testuale. Il testo edito dallo stesso Moreschini recita:

Deum et materiam inabsolutam, informem, nulla specie nec qualitatis significatione distinctam, rerumque formas, quas ιδέας idem vocat.

In realtà tutti i manoscritti presentano un testo diverso:

Deum et materiam rerumque formas, quas ιδέας idem vocat, inabsolutas, informes, nulla specie nec qualitatis significatione distinctas.

La lezione dei manoscritti era stata a suo tempo modificata da Beaujeu (*Les Belles Lettres* 1973) nell'edizione delle opere filosofiche di Apuleio. La modifica apportata al testo dei manoscritti, recepita anche da Moreschini, era parsa ragionevole, perché informe, indistinta e priva di qualità, nella tradizione platonica, è sempre la materia, e quindi l'attribuzione di tali qualifiche alle idee, quale risulta dai manoscritti, è assai problematica.

Non tutti, però, erano di questo avviso, e alcuni, come Adorno, Regen o Baltes avevano fatto il nome di Plotino, nel quale si può decifrare l'idea (particolarmente utile per superare le aporie del 'terzo uomo') che nell'intelletto divino le forme eterne delle cose sensibili siano senza forma (cfr. F. Regen, *Formlosen Formen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988). Una obiezione non trascurabile, a tale riguardo, è che considerare Apuleio un precursore di Plotino significa attribuirgli un livello di sottigliezza metafisica che egli non sembra possedere. Tuttavia questo potrebbe anche essere solo un pregiudizio legato a una lettura in chiave eminentemente retorico-letteraria della sua opera. È un fatto che al tempo di Apuleio una simile concezione dell'idea sembra presente proprio negli *Oracoli caldaici*. Il fr. 37 des Places, infatti, definisce 'di ogni forma', quindi senza forma definita, le idee nella mente del primo Padre, che non a caso il secondo Padre ha il compito di dividere e definire. In conclusione, c'è almeno una possibilità che la lezione dei manoscritti denunciassero echi di dottrine degli *Oracoli* in Apuleio.

D'altra parte che il rapporto di Apuleio con il platonismo coevo sia più complesso di quanto pensi una buona parte della critica moderna – soprattutto di lingua inglese – emerge molto bene dalla accuratissima ricostruzione di Moreschini. Due elementi sono soprattutto da sottolineare. Sul terzo principio, la materia, Apuleio assume una posizione fedele a Platone ma poco diffusa all'interno del platonismo medio, perché continua a parlare di una materia *ingenerata* quando si era affermata da tempo l'idea (sorta già in ambito accademico dopo la morte di Platone) della *hyle* come prodotto divino: una tesi, questa, contro la quale Numenio prenderà decisamente posizione.

Per quanto riguarda il primo principio, esso viene sì definito *sospitator* e *mundi opifex*, ma nello stesso tempo anche *sine opera opifex*, *sine cura sospitator* e *sine propagatione genitor*, e questo in tutte le opere filosofiche (vedi la tavola sinottica di A.-J. Festugière nel IV vol. della *Révélation d'Hermès Trismégiste*, p. 105). Tutte queste caratteristiche del primo dio (che poi sono anche attributi di Iside) avvicinano non solo Apuleio al primo dio del *Didaskalikos*, quanto, di nuovo, al primo Padre degli *Oracoli*, ovvero – la cosa è evidente

nel *De mundo* – al *Nous* del libro *Lambda* della *Metafisica* aristotelica. In questi testi si avverte la mancanza, e insieme la necessità, di una seconda divinità demiurgica, operativa, quale verrà ‘audacemente’ decifrata da Numenio nel dettato di *Timeo* 28c, e quale compare nel *Didaskalikos*. Anche stavolta però, Apuleio, tanto più in un’esposizione della filosofia platonica, preferisce mantenersi fedele al testo del *Timeo*, dove di una seconda divinità non c’è traccia. Peraltro, un’idea del genere è implicita nella concezione henoteistica di Apuleio, e anche nel *De mundo* compare chiaramente l’idea che il dio *exuperantissimus*, come il re di Persia, non può fare tutto da solo.

Tornando al contenuto filosofico delle *Metamorfosi*, esso traspare anche dalla favola di Eros e Psiche. Questa favola, di cui esistono numerose versioni iconografiche, è un’altra novità introdotta da Apuleio nel preesistente tessuto narrativo. Nella *interpretatio platonica* di Apuleio la favola descrive le prove che l’anima umana deve affrontare per ascendere al sommo bene con l’aiuto di Eros. Questo tema, chiara rielaborazione del *Simposio* platonico, è presente anche nella letteratura gnostica, e sotto questo aspetto è stato studiato in modo approfondito da Chiara O. Tommasi (*Gnostic Variations on the Tale of Cupid and Psyche*, in M.-P. Futre Pinheiro-A. Briel, R. Beck, eds., *Intende, lector: Echoes of Myth, Religion and Ritual in the Ancient World*, de Gruyter, Berlin-Boston 2013). Ma è presente anche in alcuni mitrei (S. Prisca a Roma, S. Maria Capua Vetere) e gemme mitriache, e Moreschini ricorda opportunamente i possibili rapporti di Apuleio col mitraismo. In primo luogo il Mithras sacerdote di Iside che compare in *Met.* XI 22.3 e XI 25.7, e in secondo luogo il possibile collegamento, ventilato da Filippo Coarelli (*Apuleio a Ostia?*, «Dialoghi di Archeologia», 7, 1989, pp. 27-42), fra Apuleio e il Mitreo ostiense delle Sette sfere. Che vi sia stata una *interpretatio platonica* del mitraismo è noto (cfr. *L’Antro delle ninfe di Porfirio*, ma prima ancora Celso), ed è possibile che sia confluita nella *interpretatio platonica* del culto isiaco. Colpisce, a tale proposito, la presenza del sistro isiaco fra i simboli dei gradi iniziatici del Mitreo di Felicissimo, sempre a Ostia.

Psiche, nella favola di Apuleio, deve fronteggiare continuamente le richieste di Venere, ma Venere è assimilata a Iside. A entrambe spetta infatti la qualifica di *rerum naturae parens* (*Met.* IV 30.1 e XI 5.1). È poi assimilata a Hecate (XI 5.3), l’Anima cosmica degli *Oracoli caldaici*. Questo consente di interpretare i rapporti fra Venere e Psiche descritti nella favola come rapporti, già problematici anche in Platone, fra anima singola e Anima cosmica. Questa lettura al femminile dell’*anima mundi* platonica, come ricorda Moreschini, era già stata anticipata da Plutarco nella figura di Iside. Ma anche gli *Oracoli caldaici*, nel frammento 37 (il

frammento cosmologico), avevano parlato dei ‘molti uteri’ di Hecate, richiamando implicitamente l’iconografia di Iside ‘multimammia’.

Risulta evidente, a questo punto, che il romanzo di Apuleio, grazie alle figure di Iside e di Psiche, veicola presso un pubblico molto più vasto della ristretta cerchia dei filosofi i temi più importanti delle opere filosofiche. Tra questi va di nuovo ricordato l’*henoteismo*, un tema sul quale Moreschini torna più volte, e in particolare nelle pp. 237-249. L’*henoteismo* era infatti motivo di scontro col cristianesimo, ma nello stesso tempo poteva anche presentare interessanti punti di contatto, specie in relazione alla natura del dio supremo. Il dio supremo, epitome di ogni altro, scrive Apuleio in *De Platone et eius dogmate* VI 193 Beaujeu, è *mens*, mente e razionalità nella sua essenza. Sotto questo profilo, come scrive Moreschini, la teologia henoteistica di Apuleio anticipa la cultura filosofica e teologica della tarda antichità, e non solo quella pagana, ma anche quella cristiana. La natura razionale di Dio, *mens quae totum mundum gubernat*, è un tema comune ai panegirici latini dell’età di Costantino, e torna in Firmico Materno, dove l’intero cosmo è animato e governato provvidenzialmente da una *mens divina animusque caelestis per omne mundi corpus in modum circuli collocatus* (testi in Moreschini, pp. 246-249). Questa concezione era già stata espressa da Apuleio, in particolare nel *De mundo*.

Ciò non impedisce, peraltro, che Apuleio rimanga, agli occhi degli autori cristiani, soprattutto un avversario. Ciò vale, come osserva Moreschini, in particolare per Agostino, che ha una polemica costante contro la demonologia di Apuleio, quale risulta dal *De deo Socratis*. L’opera di Apuleio, che si ispira al dialogo omonimo di Plutarco, è uno dei più importanti trattati di angelologia pagana del mondo antico. Scrivo ‘angelologia’ perché i demoni (buoni) erano già diventati angeli e arcangeli negli *Oracoli caldaici*, definizione ripresa e sviluppata poi da Giamblico nel II libro dei *Misteri* (cfr. il classico F. Cumont, *Les anges du paganisme*, «RHR» 72, 1915, pp. 159-182). Ma Agostino contestava recisamente ad Apuleio l’esistenza di demoni buoni: i demoni, come gli dèi del paganesimo, sono tutti ‘falsi e bugiardi’.

Non a caso la ‘reazione pagana del IV secolo’ fece di Apuleio uno dei suoi eroi, e usò il suo romanzo, specie l’XI libro, come macchina da guerra contro il cristianesimo. Gli echi di ciò si avvertivano ancora sotto gli imperatori cristiani: lo studio fondamentale, a tale riguardo, resta quello di A. Alföldi (*A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century*, «Dissertationes Pannonicae», Institute of Numismatics and Archeology of the Pázmány-University, Budapest 1937). Dalle analisi dei testi e dallo studio minuzioso della monetazione coeva fatto da Alföldi emerge, da un lato, che l’*Asino d’oro* era ancora in voga alla

fine del IV secolo: una nuova edizione del testo, a cura di un esponente della nobiltà senatoriale, Sallustio, vide infatti la luce fra il 395 e il 397 (cfr. Zimmerman, *Apulei Metamorphoseon Libri XI*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. x-xi). Dall'altro, che l'immagine di Apuleio compariva, insieme alle divinità alessandrine, Iside e Serapide, nei cosiddetti 'contorniatì', la pseudo-moneta usata dalla resistenza pagana come strumento di propaganda. È opportuno ricordare, a tale proposito, che la trasformazione di Lucio in asino, e la successiva riconquista della figura umana grazie a Iside poteva avere, agli occhi di un pagano del IV secolo, un significato politico-religioso molto preciso. Abbastanza diffusa fra i pagani, infatti, era l'identificazione del cristiano con l'asino, e un famoso graffito del Palatino, il cosiddetto 'graffito di Alexamenos' (ca. 220 d.C.), apponeva una testa d'asino allo stesso Cristo crocefisso.

Anche questo conferma pienamente la tesi di Moreschini sulla complessità dell'opera di Apuleio e delle stesse *Metamorfosi*, che non possono essere lette esclusivamente come un'opera narrativa, un tipico prodotto dell'erudizione della Seconda sofistica, scritto al solo scopo di divertire e privo di implicazioni filosofiche e religiose. Il lavoro di Moreschini dimostra esattamente il contrario: le *Metamorfosi* di Apuleio riflettono pienamente e consapevolmente le metamorfosi del platonismo imperiale, e la veste romanzesca servì ad Apuleio per dare una diffusione capillare a una *interpretatio platonica* dei culti orientali, che alla fine acquisì anche importanti implicazioni politiche.

Sapienza *Università di Roma*

luciano.albanese@uniroma1.it

Moreschini, Claudio, *Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*, Brepols, Turnhout 2015, 420 pp., € 110.