

L'IMMAGINE DEL SAGGIO NELLE OPERE DI APULEIO¹

Riassunto: Il contributo si propone di analizzare la nozione di 'saggio' all'interno delle opere di Apuleio di Madaura. Si parte da un'analisi dell'*Apologia*, orazione in cui il concetto di 'saggezza' viene a sovrapporsi alle attività della 'magia bianca', a sua volta quanto mai vicina allo studio filosofico del mondo sensibile e sovrasensibile. Si passa quindi all'esame degli opuscoli filosofici, ovvero il *De genio Socratis* e il *De Platone et eius dogmate*, al fine di far emergere l'immagine di 'saggio ideale' che essi veicolano, illustrando le tangenze teoriche tra questi trattati e il romanzo delle *Metamorfosi*. La lettura trasversale della produzione del Madaurense qui proposta mira a dimostrare come l'immagine del 'saggio' funga da elemento di mediazione tra sensibile e sovrasensibile, sia per quanto riguarda la sua attività ascetico-contemplativa, sia il suo impegno pratico-politico.

Parole chiave: Apuleius, saggio, platonismo medio, divinazione, demonologia

1. Introduzione

Apuleio di Madaura, *Seminumida et Semigaetulus*,² è un uomo di confine, le cui vicende si pongono sul *limen* tra mondo africano e tradizione latina, tra retorica romana e sofistica greca, tra filosofia accademica e magia.

Il poliedrico autore africano, incarnando l'ideale del *pepaideumenos* (πεπαιδευμένος) e riassumendone in sé la dimensione professionale e pubblica-performativa,³ ci colpisce con la sua cangiante identità di novelliere e sofista, scienziato e poeta, ma allo stesso tempo – come egli si dichiara con orgoglio – di *philosophus Platonicus*. L'analisi trasversale dei suoi scritti proposta in questo artico-

1) Ringrazio Jan Opsomer, Paolo Scarpi, Peter Schenk e i due revisori anonimi del Rheinisches Museum für Philologie per le preziose osservazioni fornitemi riguardo al testo. Sono inoltre grata a Frederick Brenk e Stephen Harrison per avermi reso disponibile del materiale importante per il presente lavoro.

2) Apul. Apol. 24,1.

3) Cfr. G. Anderson, *The Pepaideumenos in Action: Sophists and their Outlook in the Early Roman Empire*, ANRW II 33,1, Berlin / New York 1989, 79–208; C. Moreschini, *Aspetti della cultura filosofica negli ambienti della Seconda Sofistica*, ANRW II 36,7, Berlin / New York 1994, 5101–5133.

lo,⁴ mettendo in luce la natura problematica del confine tra mera *doctrina* e autentica *vita philosophica*, percorrerà alcune problematiche fondamentali del suo pensiero.

Si prenderanno in esame questioni di tipo etico-pratico – quali il discrimine tra magia filosofica e nefasta, il rapporto tra leggi del fato e libertà umana, lo statuto dell'azione malvagia e la sua involontarietà, la relazione tra filosofo e folla –, e tematiche di carattere teoretico-metafisico – ovvero l'impostazione dualistica, la distribuzione piramidale degli enti, la funzione dei demoni.

La novità del mio approccio consiste nel dimostrare che, al di là dell'apparente struttura magmatica ed eterogenea della sua produzione, nelle opere del Madaurense sono rinvenibili una certa coerenza e una sostanziale continuità riguardo alla definizione della natura e delle caratteristiche del 'saggio' ideale. Difatti nell'intera produzione apuleiana il saggio, tenuto ad ispirarsi a un ideale di vita filosofico di stampo platonico, risulta caratterizzato da un peculiare statuto di 'ente intermedio' e 'mediatore' tra mondo sensibile e sovrasensibile. Tale definizione non riguarda unicamente il suo *status* di eletto in cammino ascetico di assimilazione al divino, ma implica anche il fondamentale aspetto etico-pratico secondo cui il saggio è tenuto ad operare attivamente a servizio della collettività.

2. *La magia come arma a doppio taglio*

La preziosa testimonianza processuale dell'*Apologia* vede Apuleio difendersi dall'accusa di aver sedotto magicamente la vedova Pudentilla per poi sposarla. L'accusatore è il provinciale Emiliano, rozzo ed ignorante (*rusticanus, agrestis ... et barbarus*),⁵ dunque indegno di giudicare le attività di un *philosophus Platonicus*.⁶ È importante notare che Apuleio viene incriminato negli stes-

4) Per quanto riguarda una 'lettura d'insieme' dell'opera di Apuleio, si vedano i seguenti lavori: G. Sandy, *The Greek World of Apuleius*, Leiden / Boston 1997; S. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford / New York 2000.

5) *Apul. Apol.* 10,6.

6) L'*Apologia* consente di chiarire l'attività dei maghi professionisti e lo statuto dell'azione magica: ritenuta in grado di annullare la responsabilità giuridica individuale, essa si inserisce all'interno del grave reato di *maiestas laesa* o *minuta* contro l'imperatore e il popolo romano. Numerosi studi sono stati dedicati a questo tema; cfr. ad esempio P. Xella (ed.), *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria*

si termini da sempre utilizzati dai profani per condannare i filosofi: di conseguenza, l'apologia dell'imputato a tratti si trasforma in una difesa della filosofia stessa *apud imperitos*.⁷

Come Apuleio riferisce, se da un lato gli ignoranti accusano i filosofi materialisti (Anassagora, Leucippo, Democrito, Epicuro) di essere atei ed empi (*irreligiosi*), dall'altro essi definiscono spreghiativamente 'maghi' i pensatori che approvano il culto degli dèi e mirano a cogliere i disegni della provvidenza (Epimenide, Orfeo, Pitagora, Ostone).⁸ Apuleio, inserendosi in questa seconda categoria di pensatori – che, si ricordi, sono ammirati dagli intellettuali del II secolo quali uomini eccellenti, dotati di carisma semi-mitico – ammanta i propri interessi magico-divinatori di una finalità autenticamente scientifica e filosofica: quella di affermare le leggi naturali che regolano i fenomeni terreni. L'autodifesa si incardina quindi sulla distinzione tra 'magia volgare', che agisce contro le leggi naturali, e 'magia colta' o 'filosofica', ispirata alla sapienza platonica e mazdaica e rispettosa nei confronti di dèi e leggi fisiche.⁹ L'imputato professa di praticare quest'ultima forma – attività lecita, stando

di Raffaella Garosi, Roma 1976, ed in particolare al suo interno D. Sabbatucci, *Magia ingiusta e nefasta*, 233–240 e R. Garosi, *Indagine sulla formazione del concetto di magia nella cultura romana*, 13–93, per Apuleio specialmente 89–91. Cfr. inoltre P. Scarpi, *La sapienza di Medea, ovvero lo statuto del magico*, *Il Mondo* 3 (1996) 348–364, specialmente 353. Per uno studio della *Apologia* vedi i due grandi classici: P. Vallette, *L'Apologie d'Apulée*, Paris 1908 e A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. Beiträge zur Erläuterung der Schrift De magia*, Giessen 1908. Vedi anche il più recente e fondamentale: *Apuleius of Madauros, Pro se de magia*. Edited with a commentary by Vincent Hunink, 2 voll., Amsterdam 1997.

7) *Apul. Apol.* 1,1; cfr. *ivi* 82,5.

8) Cfr. *ivi* 27,1.

9) Cfr. *ivi* 26. Il successo di tale distinzione verrà confermato dalle opere dei Neoplatonici, nei cui testi la teurgia (θεουργία), attività filosofica e religiosa, si opporrà alla magia (γυντεία) e alle sue pratiche costrittive nei confronti di dèi, uomini e mondo naturale. Secondo Agostino invece (cfr. *Aug. De civ. Dei* 10,9) il nome di *magian*, quello più infame di *goetian*, o più onorevole di *theurgian*, corrispondono alla medesima arte che, nutrendosi di una curiosità malvagia, tramite incantesimi e sortilegi, mette in atto riti demonici. Per il complesso rapporto tra magia e teurgia cfr. E. R. Dodds, *La teurgia*, in: *Id., I Greci e l'irrazionale*, trad. it., Firenze 1969, 335–369; H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris 32011. Per il rapporto tra teurgia e filosofia neoplatonica cfr. C. Van Liefferinge, *La Théurgie: des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège 1999. Per il tema della divinazione presso i neoplatonici cfr. il notevole C. Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*, Farnham 2014.

alle norme della legislazione romana.¹⁰ Nonostante ciò, l'*Apologia* lascia trasparire una profonda conoscenza da parte di Apuleio delle tecniche della magia volgare (*goeteia*), che, servendosi di una precisa ortoprassi, è volta a modificare le leggi naturali e persino la volontà divina.¹¹

A tal proposito, un'imputazione rivolta ad Apuleio che vale la pena di prendere in considerazione riguarda una misteriosa statuetta (*sigillum*), utilizzata secondo l'accusa per realizzare malefici. L'idolo d'ebano raffigurerebbe uno scheletro inquietante, simile a una *larva*,¹² probabilmente uno spirito protettore e assistente del mago (νεκυδαίμων). A dire di Apuleio invece si tratta di una statuetta per la venerazione privata, un *Mercuriolus*.¹³ Tale identificazione, tuttavia, è altrettanto compromettente, essendo Mercurio, soprattutto nella veste greco-egiziana di Hermes-Thot, la divinità magica per eccellenza, ricorrente nella letteratura magica dell'epoca e con sempre maggior frequenza a partire dal III secolo d.C.¹⁴ Per di più ho notato, confrontando questo passaggio con i testi dei papiri magici, una ulteriore convergenza importante: l'ebano con cui è stata realizzata la statuetta del *Mercuriolus* non è semplicemente un legno pregiato, come vorrebbe darci a credere Apuleio, bensì è

10) Cfr. Apul. Apol. 25,9. Un passo platonico richiamato dal retore chiarisce i caratteri della 'magia filosofica': presso i Persiani essere *magus* è prerogativa del sovrano (cfr. Plat. Alcib. I 121e-122a).

Un'ulteriore citazione platonica conferma il carattere benefico e virtuoso della magia 'buona': gli incantesimi effettuati tramite "belle parole" (seguendo il detto di Zalmosside: τὰς δὲ ἐπὸδὰς εἶναι τοὺς λόγους τοὺς καλοὺς) curano i mali dell'anima e vi ispirano la saggezza (σωφοσύνη; cfr. Apul. Apol. 27, passo ripreso da Plat. Charm. 157a). La magia buona utilizza saggezza e *bona verba*, in accordo con il valore straordinario attribuito nell'antichità alla parola, che obbliga Apuleio persino a giustificare la propria capacità oratoria, e a definirla quindi *innocens* (cfr. Apul. Apol. 5,3).

11) Tale disciplina è attestata nei papiri magici greci (cfr. H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation. Including Demotic Spells*, London 21992) e nei testi letterari – come dimostrano le *Metamorfosi* stesse, presentando la distinzione tra magia benefica e volgare. Per gli episodi di magia volgare cfr. ad esempio Apul. Metam. 1,8-10 e 3,15-16.

12) Cfr. anche Apul. De deo Socr. 14-15.

13) Cfr. Apul. Apol. 61,4.

14) Cfr. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris 1986 (rist. anast. dell'edizione del 1953). Vallette ricorda che oggetti magici e cimeli dei culti misterici erano entrambi utilizzati come amuleti e caricati di poteri sovranaturali – cfr. Vallette (n. 6 sopra) 81.

proprio il legno dell'Hermetico magico invocato ripetutamente all'interno dei papiri. Si veda a questo proposito quanto attesta la seguente espressione rivolta ad Hermes e tratta da una formula magica: "so anche qual è il tuo legno: l'ebano".¹⁵

Mercurio è invocato nei papiri magici, attraverso complesse polionimie, quale divinità che soccorre i suoi adepti anche di fronte alle difficoltà terrene: superiore persino al fato, egli può modificare il corso degli eventi.¹⁶ Apuleio tuttavia, al fine di salvare il carattere nobile e puro della propria devozione, riconnette l'immagine di Mercurio a quella del dio platonico.¹⁷ Dichiarata con orgoglio la propria appartenenza alla *Platonica familia*,¹⁸ egli descrive il dio sommo come incomprensibile nello spazio e nel tempo, conoscibile a pochi, ineffabile. Come nota Festugière, tale descrizione non è una semplice caratterizzazione teologico-filosofica in termini tradizionali, ma rievoca gli inni alla divinità suprema (chiamata anche in questo caso βασιλεύς) tipici dei trattati ermetici (come *Poimandres* e *Asclepius*) o delle invocazioni magiche attestate dai papiri.¹⁹

La conoscenza del divino e dei suoi caratteri si rispecchia, secondo Apuleio, nella convergenza semantica tra il termine persiano *magus* e il latino *sacerdos*: il 'mago' in tal senso è il vero filosofo, sacerdote di tutti gli dèi, il solo in grado di invocarli correttamente, disponendo di una completa conoscenza di ogni ambito del sacro: *leges caerimoniarum, fas sacrorum, ius religionum*.²⁰ Egli è anche 'aruspice' di tutti gli animali, in senso però traslato: ne indaga le

15) PGM 8,12–13: οἶδά σου καὶ τὸ ξύλον· τὸ ἐβεννίνου.

16) Cfr. A.-J. Festugière, *L'astrologie et les sciences occultes*, in: Id. (n. 14 sopra) I 283.

17) Il dio viene inoltre definito creatore dell'anima e salvatore dei viventi. Fonte di esistenza di ogni ente (*causa et ratio et origo initialis*, Apol. 64,7), egli forgia costantemente il mondo e ne è creatore perenne (*adsiduus opifex*, Apol. 64,19–20). A riprova di tale venerazione l'autore cita (Ps.) Plat. Epist. 2, 312e, dove il dio viene detto sovrano (βασιλεύς) intorno a cui ogni cosa gravita e da cui tutto dipende. – Cfr. Apul. Apol. 64,15–20: ... *non a me primo, sed a Platone βασιλεύς nuncupatus: περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἔνεκα πάντα*.

18) Cfr. ivi 64,3.

19) Cfr. A.-J. Festugière, *Le dieu inconnu et la gnose*, in: Id. (n. 14 sopra) IV 102–103. Per l'ermetismo, e i rapporti tra questo ed Apuleio, vedi il fondamentale: *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, a cura di P. Scarpi, voll. 2, Milano 2009–2011. Cfr. anche P. Scarpi (ed.) con la collaborazione di B. Rossignoli, *Le religioni dei misteri, II: Samotracia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitraismo*, Milano 2002.

20) Apul. Apol. 25,9.

proprietà benefiche e le qualità, per poi diffondere al pubblico i risultati ottenuti.²¹ E' questa l'immagine del vero saggio ricavabile dall'*Apologia*: un individuo capace di contemplare, a partire da rigorosi studi di scienza naturale, la razionalità divina nel cosmo e di porre tale conoscenza a beneficio di sé e degli altri.

In linea con tale concezione, Apuleio giustifica i propri interessi scientifici (confluiti anche nella stesura di un volume di *Naturales quaestiones*, non giuntoci) richiamandosi agli studi di scienza naturale compiuti da Aristotele, Teofrasto ed Eudemo. Tali interessi, condannati dai suoi avversari, costituiscono invece secondo l'accusato il dovere del filosofo, e in particolare del filosofo platonico. Lo studio approfondito della natura mira a cogliere l'ordine provvidenziale della realtà (*providentiae ratio*)²² e a scoprire le virtù contenute negli enti naturali per metterle a disposizione della collettività. L'uomo d'animo libero e nobile (*liber et magnificus*)²³, che aderisce in ogni ambito della propria vita all'ideale della saggezza, non ha nulla da nascondere: le ricerche di Apuleio, nobili e utili, si svolgono difatti *in propatulo*, davanti agli occhi di tutti.²⁴

Il discrimine tra magia benefica e malefica ricalca quindi quello tra atti leciti e illeciti, tra luce e oscurità, dimensione pubblica e segretezza.²⁵ Sulla base di tale antinomia viene tratteggiata l'immagine dell'oscuro (*lucifugus*) accusatore Emiliano, il quale vive nascosto, all'ombra dei grandi uomini. Ad essa si oppone l'immagine

21) Un esempio potrebbe essere quello della magia buona utilizzata a fini taumaturgici, come attesta un episodio epico riportato da Apuleio: nell'*Odissea* i figli di Autolico bloccano la ferita sanguinante di Ulisse causata dal morso di un cinghiale attraverso un'ἔπαισιδῆ – corrispondente al latino *cantamen* (cfr. Hom. Od. 19,457–8: ἔπαισιδῆ δ' αἶμα κελαινὸν / ἔσχευθον).

22) Apul. Apol. 39,1.

23) Ivi 40,7.

24) Cfr. ibidem e 16,13.

25) Cfr. ivi 5,5. Vorrei far notare come l'opposizione nascosto-manifesto caratterizzi anche la vicenda del matrimonio di Apuleio, celebrato quasi in segreto e dunque sospetto. Tale circostanza rievoca le nozze tra Eros e Psiche, tenutesi *et praeterea in villa sine testibus et patre non consentiente* (Apul. Metam. 6,9): un rito officiato in solitudine è privo di riconoscimento sociale e illegittimo. Si pensi poi all'accusa rivolta ad Apuleio di aver svolto *nocturna sacra*, atto passibile di pena capitale secondo la *Lex Cornelia* (cfr. Paul. Sent. 5,23,15; l'articolo sarà ripreso in Cod. Theod. 9,16). Cicerone fa riferimento a un reato simile nella Interrogatio in Vatinius 14, in cui accusa l'ex tribuno della plebe Publio Vatino di aver effettuato *inaudita ac nefaria sacra*, atti necromantici notturni, celandosi dietro lo *status* di pitagorico.

del filosofo itinerante, sprezzante dei beni esteriori e provvisto solo dell'essenziale (*peram et baculum*)²⁶, il quale vive invece all'insegna della saggezza e alla luce del sole.²⁷

3. *Dialettica fato-libertà*

Benché Apuleio non dedichi al tema della *libertas* una trattazione specifica,²⁸ vi sono alcuni passaggi chiave che consentono di ricostruire il valore che egli attribuisce a tale concetto, anche in relazione a quello di 'saggezza'. Apuleio sviluppa una trattazione personale ed eclettica della nozione di 'libertà', volta a garantire la possibilità per gli uomini di determinare il proprio destino, resistere alle tempeste della fortuna, e insieme poter contare sul sostegno della divinità somma trascendente.

E' importante ricordare che la dialettica fato-libertà è una problematica molto sentita per i pensatori medioplatonici. Alcuni la affrontarono sviluppando, generalmente a partire da alcuni passi platonici,²⁹ la cosiddetta 'dottrina del fato ipotetico'.³⁰ Essa definisce il destino come una regola universale (quindi non come una forza deterministica) secondo cui si realizzano i piani della provvidenza. Tale impostazione teorica consente l'introduzione di un ele-

26) Apul. Apol. 22,6. Per quanto riguarda dell'ideale di *paupertas* vedi F. Stock, Il pauperismo di Apuleio, Index 13 (1985) 353–386.

27) Risulta interessante richiamare il parallelismo proposto da P. Scarpi tra scienza medica odierna o moderna tecnologia e magia antica – considerando che l'atto magico ha risvolti segreti, spesso non fruibili ai più e incomprensibili, si nutre dell'attesa dell'effetto risolutore, è indipendente rispetto a sistemi di organizzazione ufficiale, si svolge in ambito privato ma allo stesso tempo entra in relazione con la dimensione del potere. La sua forza è tuttavia differente e persino alternativa a quella politica, poiché passa necessariamente attraverso la conoscenza della natura e dei suoi segreti. – Cfr. Scarpi (n.6 sopra) 349–353.

28) Cfr. P. Donini, Apuleio e il platonismo medio, in: A. Pennacini (ed.), Apuleio letterato, filosofo, mago, Bologna 1979, 103–111.

29) Cfr. Plat. Resp. 10, 617e; Phaedr. 248c; Leg. 10, 904c.

30) A tale sguardo si vedano: J. Opsomer, The Middle Platonic Doctrine of Conditional Fate, in: P. d'Hoine / G. Van Riel (eds.), Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel, Leuven 2014, 137–167, specialmente 145 n. 34; J. Dillon, I medio-platonici: uno studio sul platonismo (80 a.C.–220 d.C.), a cura di E. Vimercati, Milano 2010; E. Eliasson, The Notion of Which Depends on Us in Plotinus and its Background, Leiden / Boston 2008.

mento sfuggente e imprevedibile, parte di noi o del caso (*esse aliquid in nobis et in fortuna esse non nihil*)³¹, cui si deve l'esistenza della libertà.

Apuleio stesso aderisce a tale dottrina e pertanto considera fato e provvidenza due forze distinte.³² La provvidenza è il pensiero divino (*sententia*) che sovrintende all'ordine universale; la necessità, subordinata alla prima, è la legge divina (*lex divina*) che regola la messa in atto dei disegni della provvidenza all'interno del mondo materiale. Le due forze stanno tra loro in un rapporto causale gerarchico: ciò che è definito dalla provvidenza viene conseguentemente compiuto secondo le leggi del fato.

Può essere istruttivo esaminare alcuni evidenti punti di contatto tra la trattazione apuleiana e quella dell'epitome medioplatonica del *Didaskalikos*.³³ Benché l'autore del *Didaskalikos* ponga maggiore enfasi sulla responsabilità individuale, "ciò che dipende da noi" (τὸ ἐφ' ἡμῖν),³⁴ tuttavia, similmente ad Apuleio, chiarisce che non tutto rientra nel dominio della necessità (εἰμαρμένη), la cui funzione è semplicemente quella di una legge (ἡ γὰρ εἰμαρμένη νόμου τάξιν ἐπέχουσα) composta di decreti espressi in forma ipotetica.³⁵ Anche in questo caso, il fatto che la necessità non guidi inesorabilmente tutti gli eventi cosmici salvaguarda la libertà degli uomini e quindi consente di formulare un giudizio sulle loro azioni.³⁶ Benché l'anima umana sia libera nelle proprie scelte, le conseguenze di tali scelte si determinano secondo necessità (καθ' εἰμαρμένην) – espressione che ricorda chiaramente il mito di Er platonico.³⁷

Per Apuleio, che qui invece sembra seguire il dettato stoico, la difesa della provvidenza (*providentiae custodia*) è prerogativa del dio, cui va attribuito quanto avviene secondo natura (*recte; natura-*

31) Cfr. Apul. De Plat. 1,12,206.

32) Il *locus* apuleiano che affronta specificamente queste tematiche è: De Plat. 1,12. Per un'analisi vedi S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism: the Latin Tradition*, Notre Dame 1986, I 279–285.

33) Cfr. Alcino, *The Handbook of Platonism*. Translated with an Introduction and Commentary by John Dillon, Oxford 1993, 160–164.

34) Per una recente valutazione della relazione tra Apuleio e l'autore del *Didaskalikos* in relazione alla storia della tradizione platonica, cfr. J. Opsomer, *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussels 1998, 19.

35) Cfr. Didask. 26,179,3–4.

36) Cfr. Arist. Eth. Nic. 3,5, 1113b–1115b.

37) Cfr. Plat. Resp. 10, 614b–621d.

liter). La responsabilità divina, del tutto esente dal compiere il male (*nec ullius mali causa deo poterit adscribi*),³⁸ soggiace a un limite: realizzandosi perfettamente nelle più elevate sfere cosmiche, giunge attenuata nel cosmo sensibile, dove incontra l'ostacolo di forze irrazionali.³⁹

Apuleio giustifica la discontinuità e gradualità dell'influenza divina articolando una tripartizione dei livelli della provvidenza.⁴⁰ La *prima providentia* corrisponde al piano sommo della struttura ontologica, al dio creatore e conservatore dell'universo. Stabilite le leggi universali (*fundatis legibus*), tale divinità ha delegato agli dèi inferiori il controllo della *secunda providentia*, ossia il governo dei fenomeni naturali, terrestri e celesti, che avvengono regolarmente (*cotidie*).⁴¹ La *tertia providentia*⁴² coincide con l'attività dei demoni, esseri semi-divini posti sul gradino inferiore di questa tripartizione ontologica.⁴³ I demoni, *ministri deorum*, a contatto con il mondo materiale, custodi degli uomini e loro interpreti presso gli dèi, eseguono i piani divini all'interno della vita umana, fluida e irregolare.

La dottrina della 'triplice provvidenza' concede libertà dell'agire umano il quale, potremmo dire, appare collocarsi in precario equilibrio su un gradino ancora inferiore di questa partizione: quello della *fortuna*, intrinsecamente instabile e imprevedibile (*instabilis; incurrens*). E' proprio a livello delle azioni umane che si può osservare come non tutte le cose soggiacciono al potere del *fatum*, essendo gli eventi in parte controllabili, in altra in balia della *fortu-*

38) Cfr. Apul. De Plat. 1,12.

39) Cfr. ivi 2, 379c; 3, 391e; Plat. Tim. 29c.

40) Cfr. ivi 1,11,205–12,207. La nozione di provvidenza tripartita si ritrova nel *De fato* pseudo-plutarco, accomunato dal medesimo intento polemico contro il rigido determinismo dei filosofi del Portico, e più tardi in Calcidio (*Comm. in Tim.*) e Nemesio (*De nat. hom.* 44).

41) Evidente a questo proposito è l'influenza della lettura medioplatonica del *Timeo*, che recupera la suddivisione tra la creazione realizzata dal demiurgo e quella delegata agli dèi subordinati: il demiurgo ordina agli dèi di realizzare le creature viventi *κατὰ φύσιν* imitando quanto compiuto da se stesso (*μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν*); cfr. Plat. Tim. 41c–42e.

42) La terza provvidenza non viene esplicitamente definita nel testo apuleiano, risultandone tuttavia chiaramente deducibile; cfr. in particolare R. W. Sharples, *Threefold Providence: the History and Background of a Doctrine*, BICS 46 (2003) 107–127.

43) Cfr. Apul. De deo Socr. 1.

na, alterna e imperscrutabile, di cui si ignorano gli esiti (*inprovidi casus*).⁴⁴

Ritornando quindi all'ambito magico, ritengo interessante richiamare una testimonianza di Zosimo di Panopoli, risalente a circa la metà del III secolo d.C., utile al fine di collocare l'immagine del saggio all'interno di una prospettiva etica e cosmologica. L'autore egiziano, commentando i trattati ermetici *Sulla Natura* (Περὶ φύσεων) e *Sull'immaterialità* (Περὶ ἀυλίας), disapprova che l'uomo pneumatico (πνευματικὸς ἄνθρωπος) ricorra alla magia per auto-correggersi o per sovvertire l'ordine naturale, che il vero saggio invece conosce ed accetta, orientando piuttosto i propri sforzi verso la ricerca di se stesso (ζητεῖν ἑαυτόν).⁴⁵ Zosimo ricorda che, come sostenuto dai maestri Ermete e Zoroastro, i filosofi possono trascendere il destino (εἰμαρμένη) tramite mezzi ben più nobili di quello magico: coltivando la propria vita interiore (ζωὴ ἐναυλία) essi dominano le passioni e fanno fronte alle avversità esterne.⁴⁶ Opposto al genere (γένος) dei filosofi è quello degli uomini privi di intelletto e dalla condotta malvagia: incapaci di riflettere sulle realtà incorporee, si limitano a contestare i castighi del destino.⁴⁷

Mi sembra necessario notare un'impostazione analoga si trovi in Apuleio, secondo cui è la disposizione etica a influire in qualche misura sul modo in cui il destino si abbatte sull'esperienza umana, e pertanto è il possesso della virtù a rendere gli uomini *fortunatissimi*. La virtù consente di riconoscere i casi più o meno favorevoli; difatti, secondo quanto emerge da una scelta lessicale estremamente significativa, se in accordo con i progetti umani, la sorte prende il nome di *felicitas*, all'opposto di *infelicitas*.⁴⁸ Voglio evidenziare a tal proposito come il concetto di *fortuna* sia da intendersi non solo in quanto una sorta di *vox media*, ma anche come un *medium* che

44) Tale visione, fondendo dottrina platonica e dogmi di scuola sul libero arbitrio, rievoca altresì la nozione aristotelica di accadimento fortuito, evento che non si produce né di necessità (ἐξ ἀνάγκης) né per lo più (ἐπὶ τὸ πολὺ) – cfr. Arist. Phys. 2,4–6, 196b29–31; ὅταν ἐν τοῖς ἔνεκά του γιγνομένοις τοῦτο γένηται, τότε λέγεται ἀπὸ ταῦτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης.

45) Cfr. Zosim. Panop. Comm. de litt. Omega 7.

46) Cfr. ivi 5.

47) Cfr. ivi 4: μηδὲν τῶν ἀσωμάτων φανταζομένους. Cfr. traduzione e commento del passo in questione in: Scarpi 2011 (n. 19 sopra) II 18–21.

48) Cfr. Apul. De Plat. 1,12,206; cfr. Plat. Leg. 4, 709a–b, dove la vita umana è detta preda di τύχαι e συμφοραὶ παντοῖαι.

offre, all'uomo che sa usufruirne, la possibilità di partecipare dell'ordine cosmico e di distaccarsi dall'esistenza terrena, minacciata dal male e dall'errore.

4. Male e involontarietà

Apuleio affronta il problema del male morale all'interno del trattato filosofico *De Platone et eius dogmate*.⁴⁹ Richiamandosi inizialmente alla bipartizione platonica dell'anima, egli definisce la *malitia* come predominanza della parte irascibile e desiderativa (*iracundia*, *libido*) su quella razionale – oppressa sotto il giogo (*sub iugum*) dei due vizi e asservita (*servit*). Tale condizione – considerando ora la *Repubblica* platonica, che il testo apuleiano chiaramente rievoca – rende l'uomo inferiore a se stesso e intemperante (ἦττω ἑαυτοῦ ἔ ἀκόλαστος). La temperanza (σωφροσύνη) è invece ordine (κόσμος) e dominio (ἐγκράτεια) su passioni e desideri (ἡδοναί ἔ ἐπιθυμίαι) che permette all'uomo di divenire superiore a se stesso (κρείττω αὐτοῦ).⁵⁰

Più oltre nel *De Platone*, Apuleio per risalire all'origine della *malitia* ricorre alla tripartizione platonica dell'anima, coniugandola con la definizione aristotelica della virtù. L'anima, definita secondo un'espressione platonica padrona (*domina*) del corpo, risulta così divisa:⁵¹ la parte più nobile è l'anima razionale, localizzata nel capo, sede sublime ed elevata; quella irascibile risponde dal cuore alle indicazioni della *sapientia*, dalla quale invece l'ultima, situata nell'addome, è la più lontana.⁵² Il male morale si regge su una proporzione discorde (*inaequalitas* e *dissimilitudo*) e consiste in un eccesso o un difetto (*abundantia* oppure *inopia*). L'uomo di per sé nasce moral-

49) Cfr. Apul. De Plat. 2,4,225.

50) Cfr. Plat. Resp. 4, 430e–431a; Apul. De Plat. 2,11,236. Moreschini rimanda a Plat. Prot. 354a (cfr. C. Moreschini, Apuleio e il platonismo, Firenze 1978, 117). Oltre al chiaro rimando platonico, interessanti sono le analogie con alcuni testi ermetici, che esprimono in particolare l'avversione per la realtà fisica e sensibile (cfr. CH 7 e 13,6). Per quanto riguarda la struttura dell'anima cfr.: CH 3,7; 10,13–16; 12,13–14; 16,5; 17.

51) Cfr. Apul. De Plat. 2,4,225. La tripartizione dell'anima viene enunciata anche nel primo libro del trattato: cfr. Apul. De Plat. 1,18,216: *tripertitam animam idem dicit*.

52) Cfr. ivi 1,13,208–209.

mente neutro, contiene in sé i principi (*semina*) del bene e del male ed è incline a entrambi.⁵³ In tale prospettiva, la virtù è una disposizione dell'intelletto (*habitus mentis*) semplice, perfetta e nobile (*optima, nobilis*), in stabile accordo con se stessa, stato intermedio tra mancanza ed eccesso.⁵⁴ Per tale ragione le virtù vengono anche denominate *medietates* o *summitates* in quanto, esenti da eccesso o privazione (*redundantia* o *egestas*), rappresentano la via intermedia tra due passioni opposte.⁵⁵

Vorrei nuovamente richiamare l'attenzione su quanto tale esposizione ricordi il *Didaskalikos*, in cui le virtù sono dette somme (*ἀκρότητες*) per il loro essere perfette (*τέλειαι*) e allo stesso tempo intermedie (*μεσότητες*) poiché collocate a metà tra due vizi opposti (*ὑπερβολή* e *ἐνδεια*).⁵⁶ Mentre la virtù è volontaria (*ἐκούσιον*), il vizio è involontario (*ἀκούσιον*): chi infatti potrebbe mai scegliere volontariamente di serbare il peggiore dei mali all'interno della parte più nobile e migliore di sé (*ἐν τῷ καλλίστῳ ἑαυτοῦ μέρει καὶ τιμιωτάτῳ*)? L'involontarietà è prodotta da due ragioni distinte: ignoranza e passione (*ἄγνοια* e *πάθος*).⁵⁷ Ciascuna incorre in un tipo diverso di punizione, concepita come cura (*ἰατρεία*) per l'anima. La tendenza ad agire ingiustamente si può estirpare mediante ragione, buone abitudini ed esercizio (*καὶ λόγῳ καὶ ἤθεσιν ἀστείους καὶ μελέτῃ*).⁵⁸

53) Cfr. Apul. de Plat. 2,4,225; 2,3,222–223. Apuleio distingue due virtù dell'anima razionale: la *sapientia* – conoscenza delle cose divine e umane – e la *prudencia* – capacità di discernere il bene dal male, detta perciò anche *media*. Una terza virtù, l'*abstinentia*, associata all'anima irascibile, ha il compito di frenarne gli appetiti (cfr. ivi 2,5,228–6,229). Le tre parti dell'anima subiscono l'attacco di tre diversi vizi: l'*indocilitas* (frutto di *imperitia* e *fatuitas*) mina la *prudencia* e si oppone al desiderio di conoscenza; l'*iracundia* è colpita dall'*audacia* (composta di *indignatio* e *incommobilitas*) e le *cupiditates* dalla *luxuria* (risultato di *avaritia* e *lascivia*). Beaujeu fa notare come tale suddivisione non compaia nelle opere platoniche, ma sia verosimilmente dedotta dal trattato peripatetico *De virtutibus et vitiis* 3, 1250a16 (cfr. Apuleius, *Opusculi philosophiques et Fragments*, éd. par J. Beaujeu, Paris 1973, 286 n. 227, 1).

54) Si noti che Apuleio ascrive a Platone anche la paternità di questo concetto aristotelico (cfr. Arist. *Eth. Nicom.* 1,5, 1106b).

55) Cfr. Apul. De Plat. 2,5, 227–228. Apuleio utilizza un esempio che ricorre anche nell'*Etica Nicomachea*: la *fortitudo* è il giusto mezzo tra *audacia* e *timiditas* (cfr. Arist. *Eth. Nicom.* 2,6, 1107a).

56) Cfr. Didask. 30,4.

57) In Plat. *Leg.* 5, 734a–860d, secondo la prospettiva socratica, ogni malvagità è tale involontariamente, per ignoranza e debolezza. Per il legame tra ignoranza e vizio vedi anche Plat. *Prot.* 345d–e e Plat. *Leg.* 5, 731e–732a; per quello tra conoscenza e virtù vedi Plat. *Prot.* 352c.

58) Cfr. Didask. 31,1–3.

Tale riferimento testuale al *Didaskalikos* è particolarmente importante in quanto, a mio parere, proprio la definizione di stampo socratico del male come ignoranza del bene appena richiamata si esprime e concretizza nella vicenda di Lucio, il protagonista delle *Metamorfosi*: egli, ignorando il 'bene' rappresentato dal culto isiacò in conclusione del romanzo, incorre in una serie di disavventure a causa di un atto di *improspera curiositas* per le arti magiche.⁵⁹ Si tenga conto inoltre di come tale esemplificazione sia propria del gusto letterario dell'epoca: esempi illustri vengono fatti precipitare in una dimensione estranea e mediocre, governata dall'elemento prodigioso. "Nulla è impossibile" (*nihil impossibile arbitror*)⁶⁰ dichiara infatti Lucio all'inizio del romanzo. L'intera esistenza assume contorni fantastici quanto imprevedibili e sono i prodigi (*mirabilia*) a farsi veicolo di saggezza, raggiungendo vasti settori sociali, precedentemente esclusi dalla dimensione culturale.⁶¹

La nozione di *curiositas*, veicolando la natura inafferrabile della realtà sensibile, caratterizza anche la novella di Amore e Psiche,⁶² 'microcosmo' in cui si rispecchia l'intera parabola del romanzo: l'agire dell'ingenua Psiche, che come quello di Lucio è guidato da *curiositas*, è emblema del carattere fondamentalmente involontario

59) Cfr. Moreschini, Ancora sulla curiositas di Apuleio, in: Id. (n. 50 sopra) 43–50.

60) Apul. Metam. 1,20.

61) Il riferimento alle *Metamorfosi*, specialmente nel contesto del presente articolo, apre il problema della possibile identificazione tra Lucio e Apuleio. È importante ricordare a questo proposito l'imprescindibile posizione espressa da Harrison nel proprio studio monografico (S.J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford 2000, 215–220; 226–235). Secondo lo studioso inglese le *Metamorfosi* si fonderebbero su un arguto e attentamente studiato 'self-display' retorico-sofistico dell'autore, il quale fa sentire la propria voce all'interno della storia e inserendovisi attraverso elementi di 'meta-fiction'. Benché – secondo quanto Harrison mette acutamente in luce – il romanzo apuleiano non debba essere 'preso sul serio' e altro non sia che un racconto dinamico e avvincente finalizzato allo svago e al divertimento del lettore (*Lector intende: laetaberis*, Apul. Metam. 1,1), io tuttavia sono del parere che le vicende e le caratteristiche strutturali della composizione richiamate e prese in esame in questo mio contributo, per così dire 'astratte' da considerazioni di carattere letterario e dalla trama romanzesca, possano gettare luce – seppure attraverso un lessico comico e per certi aspetti parodistico – su un'immagine di saggezza come percorso individuale, elettivo ed elitario, che porta peraltro il segno del poderoso successo dei culti orientali e iniziatico-misterici durante i primi secoli dell'impero.

62) Cfr. *ivi* 4,28–6,24; cfr. E. Paratore, La favola di Amore e Psiche in Apuleio, in: Storia, letteratura e arte a Roma nel secondo secolo dopo Cristo, Atti del convegno (Mantova 8–10 ottobre 1992), Firenze 1995, 175–192, qui 180.

dell'azione malvagia – indirettamente riflessa nell'inaspettata azione salvatrice introdotta da un capriccioso *deus ex machina*.

A mio avviso, la dinamica soteriologica elettiva destinata egualmente a Psiche e a Lucio si rispecchia in negativo, ingigantita, proprio nelle vicissitudini di tutti gli altri personaggi che popolano le *Metamorfosi*, i quali, innocenti o colpevoli, buoni o malvagi che siano, sembrano scivolare inesorabilmente verso la rovina, senza che nessun dio si preoccupi di trarli in salvo. Se l'«eletto» acquisisce, al termine delle sue vicende, uno status infinitamente superiore a quello degli uomini comuni, essi vengono invece ritratti pessimisticamente come ambiziosi, pericolosi, in preda al caos delle passioni e alla superstizione.⁶³ E' proprio in tale meccanismo selettivo ed esclusivo che si manifesta in modo evidente l'antitesi tra «eletto» e «folla» – declinata nel romanzo apuleiano secondo la logica di un'imperscrutabile volontà divina, quantomai vicina all'arbitrarietà del puro caso, e tracciata alla luce di una controversa relazione tra vicenda individuale e contesto pubblico.⁶⁴

Propongo ora di evidenziare come tale principio trovi una corrispondenza significativa all'interno del *De deo Socratis* – trattato in cui la relazione tra folla e sapiente è radicalizzata ed estremizzata da una concezione tragica dell'esistenza.⁶⁵ La folla dei profani, estranei ai divini precetti della filosofia (*profana philosophiae turba imperitorum*, formula che esprime la natura elitaria e quasi iniziatica di tale conoscenza)⁶⁶, è definita lontana dalla saggezza anche in ambito religioso. Gli uomini comuni, incapaci di rivolgere il giusto culto al dio, oscillano infatti tra un culto eccessivo e superstizioso (*scrupolossissimus cultus*) e una sprezzante empietà (*insolentissimus spretus*).⁶⁷

63) Per i casi in cui Apuleio condanna apertamente la superstizione si pensi al Marte adorato dai *latrones* o alla derisoria descrizione dei sacerdoti della dea Sira (cfr. Apul. Metam. 3,5; 8,24–31).

64) Si veda a tal proposito l'episodio della festa del dio Riso, in cui Lucio è vittima della crudeltà collettiva. La vicenda ricorda per contrasto il sorriso sereno e impassibile del *τηγίτης* ermetico, espressione dell'armonia cosmica, con cui egli accompagna la creazione continua del mondo, ne osserva compiaciuto il risultato o contempla l'*ἄνθρωπος*, la migliore delle creature terrene (cfr. CH 23,10).

65) Secondo l'impostazione dualistica del trattato, il mondo sensibile è caratterizzato dal male fisico e morale, in opposizione al piano divino. Gli uomini, la cui anima è oppressa da membra mortali, sono sofferenti, in preda alle passioni e privi di saggezza – cfr. Apul. De deo Socr. 3,125–126; 5,129–130; 4,127.

66) Apul. De deo Socr. 3,122. Vedi a tal proposito anche Apul. Apol. 12.

67) Cfr. Apul. De deo Socr. 3,123–124.

5. *Dualismo e demonologia*

Il fondamento teoretico-ontologico della distinzione tra piano contingente e intelligibile viene formulato da Apuleio in un passaggio del primo libro del *De Platone et eius dogmate*. Lì egli dichiara l'esistenza di due tipi di sostanze (*essentiae*): le prime, immutabili e dotate di vero essere, sono concepite solo dal pensiero (*deus, mens, formae rerum, anima*);⁶⁸ le seconde, soggette a nascita, morte e mutamento, e generate a partire da un modello superiore, sono colte attraverso la percezione sensibile.⁶⁹ A tale concezione ontologica si collega la riflessione etica sviluppata nel secondo libro della medesima opera. Finalità della riflessione morale è individuare i presupposti (*rationes*) della *vita beata*. Accogliendo l'ideale platonico per cui la felicità proviene innanzitutto dal bene supremo,⁷⁰ Apuleio definisce quali beni supremi: il dio sommo, la *mens* (denominata $\nu\omicron\delta\varsigma$ e di cui il dio supremo sarebbe padre – cfr. Apol. 64: *summus animi genitor*) e infine le virtù dell'anima (*prudentia, continentia, iustitia e fortitudo*)⁷¹. Questi sono beni divini e sommi, puri e semplici, all'opposto dei beni umani, molteplici e mutevoli, collocati in una posizione inferiore.

In tale cornice, se da un lato il *De deo Socratis*, il *De Platone et eius dogmate* e il *De mundo* lasciano trasparire una sensibilità religiosa interiore e spirituale, dall'altro le *Metamorfosi* e l'*Apologia* dichiarano un forte interesse verso il mondo contingente: gli enti sensibili, opportunamente predisposti, e l'esperienza terrena nella sua totalità aprono un varco verso la conoscenza del sovrasensibile, rivestendo peraltro un ruolo fondamentale ai fini dell'elevazione morale. Tale prerogativa è fondata su una concezione piramidale-gerarchica della realtà in cui si congiungono dottrina demonologica (1) e enoteistica (2), analizzate qui di seguito.

68) Apul. De Plat. 1,6. Secondo Finamore, la *mens* in questione è quella del dio sommo. Essa ne è un semplice aspetto (non rappresenta quindi un $\text{No}\delta\varsigma$ ipostasi o secondo dio); la serie presentata vale piuttosto a enfatizzare la trascendenza della divinità somma, salvandone al contempo la vicinanza al mondo sensibile. Le idee qui (*formae rerum*), come nel *Timeo*, non sembrano coincidere con i pensieri di dio, risultando entità da lui ontologicamente distinte – cfr. J. F. Finamore, *Apuleius on the Platonic Gods*, in: H. Tarrant / D. Baltzly (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, London 2006, 33–48.

69) Cfr. Apul. De Plat. 1,193–194.

70) Cfr. ivi 2,1,219.

71) Cfr. Plat. Leg. 1, 631c.

(1) Per quanto riguarda la dottrina demonologica, Apuleio nel *De deo Socratis* recupera la nozione di demone come entità mediana (cfr. Plat. Symp. 202: μεταξύ):⁷² collocate tra i due piani ontologici dell'umano e del divino (*inter summum aethera et infimas terras*)⁷³, le *divinae potestates* (espressione con cui Apuleio traduce il greco δαίμων) assicurano l'armonia e la coerenza dell'universo (*naturae distributio*)⁷⁴, consentono la comunicazione tra uomini e dei, e sovrintendono alle pratiche magiche e mantiche. L'animo umano è un demone imprigionato in un corpo mortale: dotato di facoltà divinatorie (espresse quando esso si distacca dalla corporeità),⁷⁵ funge da custode, osservatore, e "coscienza" (Apul. De deo Socr. 16,156 *vice conscientiae*) per l'individuo.

Il *De deo Socratis* è un protrettico alla vita filosofica in cui la cura del proprio demone interiore (*cultus daemonis*) vale come vero e proprio atto di iniziazione alla filosofia (*philosophiae sacramentum*).⁷⁶ Socrate, *vir adprime perfectus*, è l'esempio per eccellenza dell'uomo saggio, che ha dato prova effettiva di conoscere e venerare (*cognovit et coluit*) questa entità divina personale (*deus suus*). Il suo demone lo omaggia guidandolo (tramite sogni e segni, ma anche manifestandosi) e preservandolo dai pericoli a cui il suo desiderio di conoscenza lo espone. Ciò dimostra, in armonia con la linea difensiva elaborata nell'*Apologia*, che anche i saggi (*sapientes viri*) ricorrono alle arti della predizione, e che di conseguenza dedicarsi a pratiche mantiche non è indice di ignoranza e superstizione.⁷⁷

Vasti sono la ricezione e il successo della figura e dell'insegnamento di Socrate durante i primi secoli. Si vedano ad esempio le ora-

72) Apuleio nel tratteggiare la propria dottrina demonologica si rifà alla riflessione platonica (vedi *Cratilo*, *Fedone*, *Timeo* e *Leggi*) e senocratea, all'*Epino-mide* e alla tradizione neo-pitagorica. La demonologia apuleiana risente quindi non solo dell'elaborazione dell'Accademia antica, ma è frutto della speculazione sviluppata durante i secoli successivi, risultato delle polemiche tra le varie scuole filosofiche, sotto il segno dell'influenza dello stoicismo. – Cfr. a questo proposito J. Dillon, *Seres Intermedios en la Tradición Platónica Tardía*, in: G. Cruz Andreotti / A. Pérez Jiménez (eds.), *Seres Intermedios. Ángeles, Demonios y Genios en el Mundo Mediterráneo*, Madrid / Malaga 2000, 89–118.

73) Apul. De deo Socr. 6,132.

74) Ivi 3,126.

75) Cfr. Apul. Apol. 43.

76) Cfr. Apul. De deo Socr. 22,170.

77) Cfr. ivi 16–17; Plat. Phaedr. 242b–d. Per i pitagorici era possibile che in casi straordinari i demoni si rendessero visibili (cfr. Apul. De deo Socr. 17,157–158).

zioni di Massimo di Tiro (8 e 9), in cui Socrate viene esaltato per la purezza di vita e l'abilità di comunicare con il divino mediante il demone – entrambi elementi su cui si fonda l'accostamento tra Socrate e Pitagora tipico dell'età imperiale.⁷⁸ Lo stesso *De deo Socratis* apuleiano contiene rimandi alla saggezza pitagorica, invitando peraltro a seguire l'esempio di Socrate, Platone e Pitagora, unificati dalla comune devozione nei confronti del proprio demone interiore.⁷⁹

Ritengo utile soffermarsi sul fatto che, a conclusione del *De deo Socratis*, Ulisse è parimenti proposto come esempio di uomo saggio sollecitato dall'*Amor* per la conoscenza, guidato e protetto da Minerva. La dea, simbolo della *prudentia*, frena e salva l'eroe dai pericoli insiti in una eccessiva *curiositas*, agendo quindi come una sorta di demone.⁸⁰ Secondo quanto testimonia anche il romanzo delle *Metamorfosi*, il pericolo è insito nello sfrenato desiderio di conoscenza: Lucio, al solo suono della parola *magia*, dimentica ogni timore precipitando così nella rovina (*in ipsam barathrum saltu concito praecipitare*).⁸¹ Questo è quanto accade a chi non ha cura del demone interiore: volontà e previdenza falliscono, mentre si viene travolti dal caos e dall'irrazionalità della vita terrena.

(2) Per quanto riguarda la dottrina enoteistica, essa, in Apuleio e più in generale nella teologia imperiale, si concilia solitamente con una visione duplice della divinità. Il dio sommo, dotato di un aspetto immanente, si rende noto agli uomini mediante la propria influenza all'interno del cosmo materiale. Dotato invece di una essenza trascendente, si pone come paradigma intelligibile e culmine del cammino ascetico individuale. Ciò viene esplicitato anche all'interno del *De mundo* apuleiano: la forza (*substantia*, *De mundo* 24) e grandezza (*maiestas*, *De mundo* 27) del dio sono apprese dal pensiero umano in virtù dei loro effetti terreni, espressi dalla *potestas* divina; l'*essentia* del dio, al contrario, rimane celata e indicibile.⁸²

78) Per uno studio sul Socrate 'pitagorico', che in questo periodo si sostituisce gradualmente a quello zetetico e aporetico, e sulla difficoltà dello stabilire le origini storiche di tale figura, vedi P. Donini, Socrate "pitagorico" e medioplatonico, *Elenchos* 24 (2003) 333–359.

79) Cfr. Apul. *De deo Socr.* 22,170. Apuleio interpreta l'insegnamento socratico come parte costitutiva della tradizione pitagorica.

80) Cfr. *ivi* 20,166.

81) Cfr. Apul. *Metam.* 2,6.

82) Cfr. Apul. *De mundo* 24–27. Vedi anche Ps. Arist. *De mundo* 17, 398a–b, in cui il dio è definito essenza trascendente (οὐσία) e forza che opera nel cosmo (δύ-

La localizzazione di una divinità somma, coincidente con il principio primo dell'ontologia platonica, all'apice di una composta piramide di enti divini inferiori denuncia da un lato l'esigenza di garantire l'effettività dell'azione divina attraverso i livelli cosmici, dall'altro quella di fondare una soteriologia individuale.⁸³ Il concetto di un'unica potenza divina rifranta in plurime entità, debitrice rispetto alla dottrina stoica del λόγος, sta al cuore della teorizzazione del sincretismo religioso greco-romano e del relativo concetto di dio sommo, qualificato al tempo stesso come "dai molti nomi" (πολύωνυμος) e ineffabile.⁸⁴

Ci tengo a mettere in luce come anche nell'invocazione di Lucio a Iside, e nella risposta aretologica della dea, compaiano rimandi significativi ai culti enoteistici: Iside racchiude in sé molteplici divinità femminili, può elargire salvezza e conoscenza, opera nel cosmo attraverso potenze subordinate, ha molteplici nomi, ma il suo *verum nomen*, come la sua essenza, sono segreti e inaccessibili. Inoltre Isis-Tyche è dotata della peculiare capacità, che apparentemente stride con la sua qualificazione di divinità trascendente, di intervenire direttamente nel mondo contingente e imprimervi la propria influenza, in virtù delle proprie caratteristiche (è definita *praepotens, omnipotens*) e facoltà (quali *vis, virtus, iustitia, misericordia*).⁸⁵

νομίς). Cfr. Gersh (n. 32 sopra) 280: "[...] immanence and transcendence are ontologically inseparable aspects of his [God's] causality. This solution is of fundamental importance since it will reappear in some form in almost every Platonic writer of late antiquity."

Per chiarire i caratteri della divinità suprema in Apuleio può essere utile considerare i tre *loci classici* (Apol. 64, De deo Socr. 3,124 e De Plat. 1,5) attestanti la fede in un dio cosmico la cui potenza si profonde nell'intero universo, e che si lascia conoscere dai saggi solo di rado e attraverso rapide folgorazioni. Festugière riconduce tali passi alla tradizione scolastica, più che alla sapienza ermetica che essi eppure rievocano; l'analisi comparativa che egli ne propone ne attesta come comune ispirazione Plat. Tim. 28c. – Cfr. Festugière, Le dieu inconnu et la gnose, in: Id. (n. 14 sopra) 102–103.

83) La medesima tensione si riscontra all'interno del *De Platone*, in cui trascendenza e ineffabilità del dio si scontrano con l'esigenza che egli sia felice e a sua volta doni felicità (che sia quindi *beatus et beatificus*; cfr. Apul. De Plat. 5,190).

84) Cfr. Apul. Metam. 11,5; CH 5,10.

85) Vedi a tal riguardo C. Moreschini, Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale, in: H.-D. Blume / F. Mann (hg.), Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie, Münster 1983, 133–161.

Ritengo che la distinzione tra 'forza' o 'aspetto contingente' della divinità da un lato, e sua 'essenza trascendente' dall'altro venga esemplificata in modo efficace dalla teoria delle 'due Veneri', esposta nell'*Apologia*,⁸⁶ radicata peraltro nell'insegnamento platonico e nella tradizione letteraria e religiosa romana.⁸⁷ Ognuna delle due Veneri ispira amanti diversi ed è fautrice di un diverso tipo d'amore: se la *Venus vulgaria* agisce su uomini e animali spingendoli al piacere, quella *caeles* instilla invece nelle anime di pochi esseri umani un amore nobile, lontano dagli impulsi, che guida verso il bene mediante la bellezza della virtù (*pulchritudo honestatis*).⁸⁸ A mio giudizio, questi due diversi tipi di amore si diramano nel romanzo, in cui il nobilitante amore per la saggezza, opposto alle passioni disordinate della folla, viene sancito dal culto ascetico per Iside che – desidero ricordare – è definita eloquentemente da Plutarco “davvero saggia e amante della saggezza” (ἐξαιρέτως σοφὴ καὶ φιλόσοφος).⁸⁹ Grazie alla dea, la *voluptas* di Lucio diverrà una ferma *sobrietas*.

E' utile notare come una prospettiva similmente duplicante investa anche la *curiositas*: essa è sia positiva e appagante, rivolta verso ciò che è buono e sacro, sia *inprospera* e autodistruttiva, se contraria all'ordine naturale. Alla luce di ciò, vorrei indicare come il binomio curiosità-amore rievochi in modo sorprendente alcuni passaggi del *Corpus Hermeticum*, in cui il rapporto errore-amore-curiosità si introduce in un preciso schema antropologico e cosmologico. In tale cornice concettuale, l'uomo è definito costitutivamente curioso e audace, ma ciò non gli preclude la possibilità di salvarsi, anche grazie all'intervento divino. Un ulteriore aspetto di duplicità all'interno delle *Metamorfosi* che vale la pena mettere in luce investe il concetto di *Fortuna*. Le disavventure di Lucio sono guidate da una *Fortuna caeca* e *nefaria*, che nel finale si tramuta nel proprio opposto: *Fortuna videns*.⁹⁰

86) Cfr. Apul. Apol. 12.

87) Nel *Simposio* la Ἀφροδίτη Οὐράνια si oppone a una Ἀφροδίτη Πάνδημος – cfr. Plat. Symp. 180d–181c. Per la tradizione romana mi sembra significativo l'esempio di Lucr. De rer. nat. 1,1–49.

88) E' quest'ultimo tipo di amore ad aver ispirato gli epigrammi composti da Platone e riportati da Apuleio (cfr. Apul. Apol. 10); i due epigrammi citati compaiono in Anthol. Graec. 7,100.670 e in Diog. Laert. De vit. Philos. 3,29–31.

89) Plut. De Is. et Os. 351E.

90) Cfr. Apul. Metam. 11,15.

Considerando tali antitesi alla luce del panorama religioso-culturale dell'epoca, esse risultano emblematiche della diffusa esigenza di distinguere nettamente due piani di realtà (contingente e intelligibile), concependoli come distanti e rigidamente subordinati tra loro. La stessa vicenda di Lucio si articola sul divario tra sensibile e sovrasensibile, fornendo come prova 'esperienziale' della loro relazione l'ascesa dell'eletto dal primo, caotico e pericoloso, al secondo, armonioso e divino. Tale ascesa si compie mediante un progressivo distacco di Lucio rispetto alla 'folla' degli uomini comuni, e grazie al legame 'personale' che lo unisce alla dea Iside, regolato tuttavia da una rigida normatività etico-rituale.⁹¹ La concezione gnoseologica e teologica di Apuleio si struttura secondo uno schema similmente progressivo, in cui si conciliano teoresi e prassi, finalità conoscitiva e soteriologica. Tale idea ben si armonizza con la duplice definizione della divinità: da un lato, entità trascendente, τέλοϛ sublime del cammino intellettuale ed etico; dall'altro potenza materiale che agisce concretamente nell'universo fisico.⁹²

Una concezione teologica fondata su una duplicità di caratteri della divinità suprema si riflette appunto nella proposta etica apuleiana. Il dio sommo, agendo attivamente nel cosmo e garantendone l'ordine, fornisce all'uomo un modello concreto a cui ispirarsi. Nel *De Platone et eius dogmate* Apuleio esplicitamente evidenzia come la vita del saggio non sia solo contemplazione (*perspectandi cognitio*), ma richieda impegno pratico (*agendi opera*). In particolare l'individuo, ispirandosi alla divinità ed essendone *pedisequus et imitator*, una volta percorso il cammino della virtù, diviene saggio "all'improvviso" (*repente*, avverbio che richiama il dettato stoico). Solo il vero *sapiens* si eleva a dio, essendo davvero *iustus, pius et prudens*. Comprendendo in sé il passato e il presente si rende *intemporalis*, ovvero superiore allo stesso scorrere del tempo. Egli guarda alla morte senza paura, guidato dalla consapevolezza fortificante che la sua anima immortale può aspirare allo stato divino e, liberatasi dal corpo, fare ritorno agli dèi come ricompensa di una vita pura e virtuosa. L'essere inflessibile, integerrimo e bastate a se

91) Cfr. *ivi* 11,33. Per il commento e l'analisi dell'ultimo libro delle *Metamorfosi* vedi il recente ed accurato W. Keulen / U. Egelhaaf-Gaiser (eds.), *Apuleius Madaurensis Metamorphoses*, Book XI. Text, Introduction and Commentary, Leiden / Boston 2015.

92) Cfr. *Apul. De Plat.* 1 e possibili punti di contatto con *Didask.* 27–34.

stesso (*nihil indigens*) rende il saggio superiore a quelle che per gli altri uomini sono avversità: raggiunto questo stato, egli dovrà impegnarsi (*studeat*) a separare l'anima dal corpo, finalità che consente di equiparare la filosofia a una tensione ed anzi una familiarità nei confronti della morte (*adfectus mortis, consuetudo moriendi*).⁹³

6. *Il saggio: mediatore tra uomini e divinità*

Il percorso attraverso le opere apuleiane tracciato nel presente contributo ha messo in luce alcuni caratteri costanti del saggio ideale, che possono essere sommariamente riassunti sotto due principali prerogative: in primo luogo il saggio esperisce e attesta l'effettiva interconnessione tra dimensione interiore ed esteriore; in secondo luogo egli è in grado di rappresentare il punto di congiunzione tra i piani antitetici dell'umano e del divino. Per quanto riguarda il primo aspetto, compito del saggio è raggiungere un equilibrio perfetto tra l'esigenza di agire *in propatulo*, alla luce del sole – rievocando l'espressione utilizzata da Apuleio nell'*Apologia*⁹⁴ – e d'altro canto di perseguire un solido equilibrio interiore, fondato sul culto del proprio demone. Il demone conosce tutto di noi, animo ed azioni: ai suoi occhi diveniamo completamente trasparenti. Tramite la sua azione, dimensione interiore ed esteriore si unificano. Per quanto riguarda il secondo aspetto, l'esperienza del saggio (si veda in primo luogo Socrate, ma anche Lucio, secondo quanto appena esposto) connette la dimensione immanente a quella trascendente, stabilendo come la vita morale sia l'unico mezzo per giungere alla conoscenza di dio – esperienza mistica resa possibile dal distacco del demone-anima (la parte migliore e più nobile di noi) dalla corporeità.

L'analisi qui compiuta è valsa a chiarire la composita immagine del 'saggio ideale' proposta da Apuleio, cui probabilmente egli cercava di far corrispondere la propria variegata identità di intellettuale eclettico, retore di successo ed esponente dell'élite provincia-

93) Cfr. Apul. De Plat. 2,20,248–23,255. Non si tratta ovviamente di un invito a ricercare volontariamente la morte: essa, coerentemente con il dettato medioplatonico, non può avvenire *invito deo*, essendo sempre necessario rispettare il volere divino, anche su tale questione (cfr. *ibidem*).

94) Cfr. Apul. Apol. 7,3; 16,13; 40,7.

le. La vicenda di Apuleio, i cui vivaci interessi oscillano pericolosamente tra quelli di *magus* e di *philosophus Platonicus*, consente di comprendere, proprio in ragione di tale policromia, come anche l'ideale ascetico formulato dalla filosofia platonica dei primi secoli si fondi su una stretta congiunzione tra intelligibile (κόσμος νοητός) e sensibile (κόσμος αἰσθητός): essi rilucono l'uno nell'altro, cosicché gli enti sensibili, dal mondo naturale alle *images* degli dei, possano aprire un varco verso una conoscenza esoterica. Ad essa aspirano individui privilegiati (uomini θεῖοι e θεοφιλεῖς)⁹⁵, il cui statuto si delinea in base al rapporto instaurato con la folla dei seguaci, o invece con *turba* degli *irreligiosi* estranei alla saggezza filosofica. Tali uomini eccezionali sono i saggi, i filosofi, capaci di interpretare i segni del divino nella contingenza e di carpire l'intelligibile, rappresentando tramite la propria stessa operatività (sacrale e sociale) il punto in cui cielo e terra si congiungono.

Padova

Elsa Giovanna Simonetti

95) Cfr. Plut. De genio Socr. 593A.