

## IL ΠΕΡΙ ΣΤΥΓΟΣ DI PORFIRIO (FRR. 372-380 SMITH = 1-9 CASTELLETTI): SULLO STIGE O SULLA (DEA) STIGE?<sup>1</sup>

ANDREA FILONI

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE - MILANO

**Abstract** - Quite fortunately, John of Stobi (Stobaeus) draws some excerpts from a work by Porphyry, the *On the Styx*, which would have been lost otherwise. Possibly, the Anthologist, by preserving a description of the Homeric Hades and the sort of the souls in the Beyond, does not save the core of the work, and the title seems to deal – better than with the flood – with the goddess Styx and a cosmic theodicy: for the description of Hades and of the punishers reserved to humans are useful to describe the Tartarus and the goddess Styx, who punishes gods – or better demons – authors of misdeeds, as indicated in a key-passage. Accordingly, the *On the Styx*, despite what remains in Stobaeus, is to be considered a piece on demonology.

**Keywords:** Porphyry's *On Styx*; Styx; Hades; Homer; Demonology.

### 1. Rinascita di Porfirio e del suo trattato *Sullo Stige*

Come avviene in più di un caso, possediamo – sia pur parzialmente – un'opera antica o tardo-antica perché Giovanni di Stobi (più noto come lo Stobeo)<sup>2</sup> ha tratto una serie di escerti da essa. Questo è il caso del trattato *Sullo Stige* (Περὶ Στυγός, d'ora in poi ΠΣΤ)<sup>3</sup> di Porfirio di Tiro (233-305 ca d.C.), filosofo di grande influenza in età tarda, discepolo di Plotino ed editore delle sue *Enneadi*, nonché personaggio peraltro dagli interessi assai variegati<sup>4</sup>. L'interesse crescente nei confronti di filosofo di

<sup>1</sup> Questo studio non è dedicato all'Ade omerico, e ai suoi innumerevoli problemi – per cui rimando, in maniera del tutto selettiva, a Gee 2020, pp. 15-38; Edmonds III 2011; Albinus 2000, pp. 21-97; Sourvinou-Inwood 1995, pp. 10-107 – ma alla sua recezione antica, per di più limitatamente al materiale conservato nell'opera porfiriana dedicata allo Stige. Questo lavoro non sarebbe stato possibile senza l'eruditissimo e stimolante commento di C. Castelletti (Castelletti 2006), studioso svizzero prematuramente scomparso; nel suo piccolo, il presente studio aspira a riprendere e continuare il lavoro del giovane studioso. Le scelte talora divergenti non devono nascondere il debito che il sottoscritto porta nei suoi confronti.

<sup>2</sup> Sullo Stobeo, troppo spesso considerato un non-autore, un collettore di testi precedenti, vi è oggi un grande fervore di studi. Sulla tradizione manoscritta cfr. Dorandi 2023; id. 2020 (“recensio plenior”); id. 2020 (“recensio breviata”) – lo studioso lavora per l'edizione critica dei libri I-II dell'*Antologia*; Royse 2018; Mansfeld-Runia 1997, pp. 197-204 (sulle parti derivate da Aezio). Sul metodo di lavoro dello Stobeo, cfr. Piccione 2010; Mansfeld-Runia 1997, pp. 204-271 (sempre limitatamente agli estratti da Aezio); ancora fondamentale Hense 1916. Sulla particolare natura dell'*Antologia*, che assorbe dossografia e gnomologia precedenti – nonché ampie letture personali, per lo più di Platone e autori neoplatonici – in un prodotto finale ibrido e nuovo, cfr. Piccione 2010; ead. 2003; Goulet 2000. Dillon 2007 ha mostrato come far emergere l'autorialità dello Stobeo attraverso le opere e i passi selezionati leggendo il capitolo sulla ψυχή (I 49) – che in questa sede sarà di interesse. Sulla datazione dell'Antologista, che non pare superare la metà del V sec. d.C., cfr. Piccione 2003, p. 242; Goulet 2000, p. 2012; Mansfeld-Runia 1997, pp. 196-197; Hense 1916, col. 2549 (vedi anche nota 15). Sull'uso antico di fare escerti dall'opera letta, cfr. Konstan 2011.

<sup>3</sup> Stob. *Anth.* I 3, 56; I 49, 50-51-52-53-54; II 1, 32; IV 36, 23; IV 41, 57. Il titolo, riportato dallo Stobeo come (ἐκ τοῦ τῶν) Περὶ Στυγός, non ci è noto altrimenti: cfr. Castelletti. 2006, p. 36. Il modo con cui lo Stobeo cita l'opera fa pensare comunque che si tratti di uno scritto autonomo di un solo libro, non un capitolo di un'opera più ampia.

<sup>4</sup> Dopo gli studi generali di Bidez 1913 e Romano 1979, gli ultimi decenni hanno visto una grande fioritura di studi su Porfirio, i cui scritti pochi sono giunti interi, molti – quando ciò avviene – in uno stato molto frammentario. Punto di riferimento è l'edizione dei frammenti del filosofo (Smith 1993). Per una bibliografia porfiriana del secolo precedente, cfr. Girgenti 1994. Limitatamente agli scritti di interesse letterario, affrontati però con metodo allegorico e interesse mistico-religioso – in cui è da collocare anche il ΠΣΤ – ricordiamo i commenti all'*Antro delle ninfe* (Simonini 1986 – che anticipa questa stagione di studi – e Dorandi 2019), al trattato *Sui simulacri* (Περὶ ἀγαμάτων: Gabriele 2012) e una ricostruzione di quello *Sui nomi divini* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), probabilmente alla base della ‘teologia solare’ macrobiana (*Sat.* I 17-23: Filoni 2021, pp. 231-241). Utile per inquadrare questa produzione Girgenti 1997 e Pépin 1966. Molto difficile datare il Περὶ Στυγός: ammesso che la produzione filologico-letteraria sia da identificare con il periodo anteriore

Tiro ha toccato anche il ΠΣΤ: l'opera, compresa nell'edizione dei frammenti porfiriani di A. Smith<sup>5</sup> – dove il commento è essenziale e per lo più di natura critico-testuale – ha ricevuto una nuova edizione critica e un ampio, ricchissimo commento da parte di C. Castelletti<sup>6</sup>; inoltre è stata considerata negli studi porfiriani più recenti<sup>7</sup>.

Il ΠΣΤ è degno di interesse, perché mescola preziosa esegesi omerica di età ellenistica – vi sono citazioni letterali dal XX libro del Περὶ θεῶν di Apollodoro di Atene<sup>8</sup> – erudizione varia – una citazione del Περὶ νουφῶν di Callimaco<sup>9</sup> di cui, di nuovo, senza Stobeo e Porfirio non avremmo notizia – e letteratura periferica di età imperiale – un'ampia citazione, a tratti anche letterale, da Bardaisan, per i Greci Bardesane, politico e dotto siriano attivo a Edessa (154-222 d.C.)<sup>10</sup>, che a sua volta riporta la descrizione, da parte di ambasciatori indiani, dei riti ordalici che avvengono presso di loro. Oltre a mediare la letteratura precedente, il ΠΣΤ ci aiuta a illuminare la complessa personalità di Porfirio, la sua religiosità, la sua lettura della religione ellenica che egli vuole offrire in un'epoca di forte contrapposizione al cristianesimo.

Il problema di queste opere giunte tramite escerti spesso è trovare il nesso che lega questi ultimi; il problema è ancor più scottante nel caso del ΠΣΤ, dove il contenuto degli escerti è piuttosto variegato. Castelletti offre una chiave di lettura: secondo lo studioso svizzero, oggetto dell'opera porfiriana sarebbe il fiume Stige, che scorre dal Tartaro alla superficie terrestre, e permetterebbe a Porfirio di spaziare dall'Ade dei Greci – con acclusa un'ampia escatologia dell'anima – alle emersioni di quest'acqua in culture 'altre', come quella indiana<sup>11</sup>; da ciò deriva anche una certa disposizione degli escerti<sup>12</sup>. A mio avviso è possibile dare una chiave di lettura diversa da quella del pur meritevole editore svizzero; per farlo, però, dopo una breve descrizione di questi estratti (§ 2), dobbiamo considerare prima i criteri che hanno guidato lo Stobeo a escerpere questi passi e non altri (§ 3), quindi i contenuti, per vedere il tema fondamentale di cui essi tradiscono la presenza (§ 4). Una volta identificato questo tema fondamentale, si può andare all'escerto indiano per darne un'appropriata lettura (§ 5).

## 2. Una descrizione del ΠΣΤ

Per prima cosa è bene dare una descrizione dell'opera porfiriana per come ci è stata tramandata dallo Stobeo:

---

all'incontro con Plotino (263 d.C.), un'opera allegorica come quella *Sui nomi divini* – probabilmente posteriore a quella *Sui simulacri* – mostra che l'incontro con Plotino è già avvenuto (cfr. Filoni 2021, pp. 238-241). Sulla vita del filosofo di Tiro – deducibile soprattutto dalla biografia di Plotino scritta da Porfirio stesso (fonte a sua volta della biografia di quest'ultimo composta da Eunapio) – vedi Goulet 1982.

<sup>5</sup> Smith 1993 (frr. 372-380).

<sup>6</sup> Castelletti 2006; suo sarà il testo seguito in questa sede. Sul testo del ΠΣΤ sono intervenuti anche gli editori di Stobeo e Jacoby, editore dei frammenti di Apollodoro di Atene nei *FGrHist* (vedi nota 8): cf. Castelletti 2006, pp. 89-90.

<sup>7</sup> Cfr. Johnson 2013, pp. 207-210, 282-286; Tanaseanu-Döbler 2015, pp. 35-42. In particolare l'escerto indiano da Bardaisan – dove la statua della divinità locale presenta le mani “in forma di croce” (ἐν τύπῳ σταυροῦ) – ha goduto di una certa attenzione: cfr. Ramelli 2009, pp. 95-107; Tanaseanu-Döbler 2015, pp. 42-58.

<sup>8</sup> 244 *FGrHist* 102a (I 49, 50), che contiene tre citazioni letterali; Jacoby ha accolto come frammenti 102b, 102c e 102d, sia pur in carattere minore, rispettivamente I 49, 51, 53 e 54, perché suscettibili di mediare materia apollodorea. Sul grammatico di Atene, vedi Montana 2020, pp. 232-234; Pfeiffer 1973, pp. 387-403; Jacoby 1926, pp. 716-718.

<sup>9</sup> Fr. 413 Pfeiffer.

<sup>10</sup> Cf. Ramelli 2009; Castelletti 2006, pp. 296-297. Bardaisan è citato da Porfirio anche in *De abst.* IV 17 in riferimento ai costumi alimentari di Brahmani e Samanei (su cui vedi Kubica 2023, pp. 192-196; Tanaseanu-Döbler 2015, pp. 59-60).

<sup>11</sup> Cfr. Castelletti 2006, pp. 36 (“scritto consacrato interamente allo Stige”), 38, 39-40, 150-151. Lo studioso ritiene che il tema annunciato si realizzi in parte in I 49, 50-51-52 – che infatti nella sua edizione seguono I 49, 53-54 – ma anche in una parte che non ci è giunta. Segue i suoi passi Tanaseanu-Döbler (non però nella disposizione dei frammenti), secondo la quale l'opera porfiriana mostra “dass es Porphyrios um eine systematische philosophische Beschreibung des Hades anhand des Homertextes geht. Die Styx dient gewissermassen als roter Faden, an dem man die verschiedenen Bereiche der Unterwelt orientiert ...” (Tanaseanu-Döbler 2015, p. 35).

<sup>12</sup> Per cui vedi l'*Appendice*.

I 3 (Περὶ δίκης παρὰ τοῦ θεοῦ τεταγμένης ἐποπτεύειν τὰ ἐπὶ γῆς γινόμενα ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, τιμωροῦ οὔσης τῶν ἀμαρτανόντων), 56: ambasciatori indiani raccontano a Bardaisan che in India vi è un lago dove sono messi alla prova uomini accusati di crimini volontari; quelli accusati di crimini volontari e non – qui Bardaisan è citato alla lettera – devono affrontare le acque di una fonte sotterranea; in questa grotta si erge la statua di una divinità androgina<sup>13</sup>, che fece da modello al Demiurgo per la creazione del mondo;

I 49 (Περὶ ψυχῆς), 50: etimologia e interpretazione allegorica – di sapore piuttosto razionalizzante – dei nomi dei fiumi Acheronte, Stige, Cocito e Piriflegetonte; fonte è il XX libro del Περὶ θεῶν di Apollodoro di Atene, di cui vengono riportati tre brani – a dire di Porfirio – letterali (244 *FGrHist* 102a); sono citati poeti ditirambici, Sofocle, Omero;

I 49 (Περὶ ψυχῆς), 51: fama dello Stige terrestre (in Arcadia, teste Erodoto) e acidità della sua acqua (teste Callimaco);

I 49 (Περὶ ψυχῆς), 52: solo il corno degli asini scitici sarebbe inattaccabile dall'acqua dello Stige (è citato Filone di Eraclea e un epigramma anonimo);

I 49 (Περὶ ψυχῆς), 53: dopo aver trattato gli dei, l'autore passa alle anime. Sulla scorta di Omero, viene descritta la loro distribuzione in più luoghi del cosmo: 1) la superficie della terra (anime vaganti); 2) Pianura Elisia (i giusti); 3) Ade (tutti gli altri); segue l'organizzazione di quest'ultimo. Le anime dell'Ade sono distinte in: 1) insepolti, i quali, finché rimangono in questa condizione, sono respinti al di fuori dell'Acheronte, in una zona vestibolare, dalle anime che si trovano all'interno dell'Ade; gli insepolti hanno ancora contezza della vita e soffrono nel desiderarla; 2) 'dannati', posti anch'essi fuori dell'Acheronte, anche se sepolti; anch'essi mantengono la memoria, che è utile alla punizione, dal momento che questa non è un evento oggettivo, ma una proiezione; 3) anime che possono superare l'Acheronte e hanno accesso all'Ade vero e proprio. Queste anime sono prive di intelletto se devono rapportarsi ai vivi – di qui la necessaria libagione di sangue se un vivo desidera parlare con loro – ma dotate di una coscienza propria, per cui sono capaci di rapportarsi tra loro; fa eccezione Tiresia, che mantiene il suo intelletto e abbisogna di sangue solo per profetare. Vi è un cenno al destino degli dei – o meglio i demoni – che sono soggetti alle passioni come gli uomini e quindi possono compiere crimini: in questo caso la loro destinazione non è l'Ade, riservato agli esseri umani, ma il Tartaro, che si trova ancora più in basso; qui essi sono sorvegliati e puniti dalla dea Stige, che svolge un ruolo parallelo a quello delle Erinni per gli umani. Terminata la digressione sui demoni, si torna a descrivere la condizione delle anime, in particolare degli insepolti;

I 49 (Περὶ ψυχῆς), 54: ritorna la questione della coscienza dei defunti: essi compiono azioni e dialogano tra loro, ma sono incoscienti nei confronti degli umani (ad es. Anticlea nei confronti del figlio Odisseo) e agli umani sembrano volare come ombre, come dice Omero. Sono distinte varie facoltà dell'anima: all'interno dell'Ade sopravvive solo quella razionale (διανοητικόν); invece percezione (αἰσθητικὴ ἐνέργεια), memoria (μνήμη) e immaginazione (φανταστική), all'interno delle quali si muove il ragionamento (λογισμός), sono venute meno, e riprendono vita solo con l'offerta di sangue. Porfirio avverte che questa trattazione, per quanto colma di divina sapienza, è solo una digressione rispetto al tema principale;

II 1 (Περὶ τῶν τὰ θεῖα ἐρμηνευόντων καὶ ὡς εἶη ἀκατάληπτος ἢ τῶν νοητῶν κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλήθεια), 32: costume degli antichi e in particolare di Omero è parlare in modo velato; viene rivolta una dura critica a Cronio, reo di non spiegare il Poeta per ciò che questi racconta, ma di introdurre idee personali;

IV 36 (Περὶ νόσου καὶ τῆς τῶν κατ' αὐτὴν ἀνιαρῶν λύσεως), 23: come il salice perde i suoi frutti – Omero lo definisce ὠλεσίκαρπος – così questi ultimi, ingeriti con il vino, causano sterilità;

IV 41 (Ὅτι ἀβέβαιος ἢ τῶν ἀνθρώπων εὐπραξία μεταπιπτούσης ῥαδίως τῆς τύχης), 57: il pioppo, come attestano Plutarco e Sofocle, è una pianta malinconica e sterile;

<sup>13</sup> Parzialmente identificabile in Śiva Ardhanārīśvara: cfr. Kubika 2023, p. 196; Castelletti 2006, pp. 253-254.

### 3. La selezione dello Stobeo

La personalità di Giovanni di Stobi, un antologista che non ha prodotto testi originali se non i titoli dei suoi capitoli<sup>14</sup>, è senza dubbio sfuggente; però un aiuto indiretto, non piccolo, può venire dalla lista degli autori scelti, dei passi, nonché dalla collocazione di questi ultimi in (più o meno) omogenei capitoli<sup>15</sup>. Il numero delle opere citate è così alto che, anche se teniamo conto dell'uso di raccolte precedenti<sup>16</sup>, pare poco verosimile che lo Stobeo rileggesse più volte la stessa opera: probabilmente, in una fase avanzata del lavoro, l'Antologista aveva in mente i temi attorno ai quali erano costruiti i suoi capitoli e, nel leggere l'opera del momento, stendeva subito una serie di estratti, che poi avrebbe distribuito di conseguenza<sup>17</sup>.

Se questo è vero, la collocazione di un estratto in un libro o un capitolo dell'*Antologia* più avanzato rispetto ad altri non ha nulla a che fare con la collocazione del passo nell'opera di provenienza. Prova ne sia – se applichiamo tutto questo all'opera porfiriana – il fatto che II 1, 32, collocato appunto nel libro secondo, e sesto escerto del ΠΣΤ in ordine di apparizione nell'*Antologia*, provenga molto probabilmente dal proemio dell'opera, anche se non ne è l'*incipit* assoluto<sup>18</sup>: infatti da una parte Porfirio giustifica la necessità dell'esegesi rappresentata da quest'opera – gli antichi, tra cui, più di tutti, Omero, avevano l'abitudine di velare i loro discorsi sul divino<sup>19</sup> – e, sempre su un piano generale, attacca il pitagoreo Cronio, colpevole di non spiegare le opinioni del Poeta, ma di attribuire a Omero le proprie<sup>20</sup>. Dall'altra, però, manca un appello ai lettori o al dedicatario, che, con una sua richiesta, potrebbe aver stimolato il filosofo a comporre l'opera<sup>21</sup>, nonché l'esplicitazione *del tema* dell'opera, che ufficialmente non sappiamo (più avanti presenterò un'ipotesi: cfr. § 4). Il passo, dunque, pur provenendo dal proemio, non può essere il vero e proprio attacco dell'opera.

Per quanto riguarda le brevi notizie sul salice e sul pioppo del libro IV (36, 23 [fr. 9 Castelletti = 380 Smith], IV 41, 57 [fr. 8 Castelletti = 379 Smith]), il loro essere isolate citazioni dal ΠΣΤ all'interno di capitoli dedicati ai medicinali (36) e alla mutabilità della sorte (41), non ci rivela nulla sulla loro posizione nell'opera di provenienza; però, il fatto che Omero citi le due piante insieme e le collochi nel bosco di Persefone<sup>22</sup>, ci suggerisce non solo che i due escerti non sono da separare l'uno dall'altro, ma anche che sono da avvicinare alla descrizione omerica dell'Ade (I 49, 50; 53-54). I problemi sono maggiori quando abbiamo estratti dai contenuti eccentrici, che non si lasciano accostare al tema o ai temi riconosciuti dell'opera: sempre nel caso del ΠΣΤ porfiriano, il prezioso estratto sui laghi e le fonti in cui gli Indiani verificano l'innocenza degli accusati, mediato da Bardaisan (fr. 7 Castelletti = 376 Smith) – non a caso inserito in un capitolo del libro I dedicato alla

<sup>14</sup> Su cui vedi Searby 2011.

<sup>15</sup> Cfr. Searby 2011, pp. 23-24; vedi anche l'esperimento di Dillon 2007 (cfr. nota 2). La selezione degli autori, infatti, aiuta a mettere a fuoco una personalità abbastanza precisa: quella di un pagano – non sono antologizzati autori cristiani – e di un neoplatonico: come è noto, Giovanni di Stobi è un amante di Platone, il quale a sua volta è accompagnato da diversi rappresentanti del Neoplatonismo, come Porfirio – di cui ci occupiamo in questa sede – Giamblico e gli scritti di Ermete Trismegisto (non però la scuola di Atene, cosa che aiuta a collocare lo Stobeo non troppo avanti nel V sec. d.C.).

<sup>16</sup> Uso acclarato per la dossografia filosofica (Aezio) e la gnomologia: cfr. nota 2.

<sup>17</sup> Naturalmente, nulla impedisce che un argomento nuovo possa aver suggerito la composizione di un capitolo a parte: in esso saranno inseriti eventuali escerti futuri, ed eventualmente anche escerti inseriti fino a quel momento in altri capitoli. La fase iniziale di questo lavoro, però, deve essere stata assai più magmatica. L'*Antologia*, destinata al figlio, sembra nascere dalla pratica comune di trascrivere i passi notevoli delle opere lette: cfr. Konstan 2011.

<sup>18</sup> Cfr. Johnson 2013, p. 32; in Smith, esso è in prima posizione. Secondo Castelletti, II 1, 32 (il suo fr. 1) e i due estratti del libro quarto “potrebbero essere messi ovunque” (Castelletti 2006, p. 39); in questo modo però non si capirebbe perché lo studioso abbia lasciato II 1, 32 in posizione iniziale, quale primo frammento dell'opera, proprio come in Smith.

<sup>19</sup> Fr. 1, 3-5 Castelletti = 372, 3-5 Smith: πάντες μὲν γὰρ οἱ παλαιοὶ τὰ περὶ τῶν θεῶν καὶ δαιμόνων δι' αἰνιγμάτων ἐσήμαναν. Ὅμηρος δὲ καὶ μᾶλλον τὰ περὶ τούτων ἀπέκρυψε.

<sup>20</sup> Fr. 1, 8-12 Castelletti = 372, 9-14 Smith): ὁ Πυθαγόρειος Κρόνιος ... ὁμῶς ἐν τοῖς πλείστοις ἄλλα τε ὑφάρμοζει ταῖς θεθείσας ὑποθέσεις, τὰ Ὁμήρου μὴ δυνάμενος: οὐ γὰρ παρὰ τοῦ ποιητοῦ τὰς δόξας, τοῖς δὲ παρ' ἑαυτοῦ προσάγειν τὸν ποιητὴν πεφλοτιμήται; cfr. Castelletti 2006, p. 148 (ad fr. 1); Tarrant-Johnson 2018, p. 172.

<sup>21</sup> Per una lista di dedicatari delle opere porfiriane – per lo più allievi – cfr. Beutler 1953, p. 312.

<sup>22</sup> *Od.* X 509-510: ἔνθα ... ἄλσεα Περσεφονείης, | μακρὰ τ' αἴγειροι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι.

giustizia (I 3, 56) – rimane non solo di difficile collocazione nell’opera di provenienza, ma anche di difficile interpretazione (anche in questo caso, più avanti proporrò un’ipotesi: cfr. § 5).

Fin qui gli escerti isolati. Diverso è il caso di quelli che si presentano in successione all’interno dello stesso capitolo: I 49, 50-51-52-53-54 sono posti tutti, in questa sequenza, nel capitolo lungo – e istruttivo, per ricostruire la personalità dello Stobeo – dedicato all’anima (il 49 del libro I)<sup>23</sup>. A mio avviso, è lecito pensare che la sequenza del testo di provenienza sia conservata: infatti ciò da una parte sarebbe compatibile con il *modus operandi* dell’antologista, dall’altra sarebbe confermato dal contenuto degli escerti stessi. Possiamo immaginare infatti che lo Stobeo li rediga via via che procede la lettura dell’opera; essi, dunque, dovrebbero seguire l’‘ordine di apparizione’ delle opere di provenienza<sup>24</sup>. Una volta che gli estratti vengono distribuiti nei capitoli tematici che spettano loro, quelli tematicamente omogenei, che si trovano all’interno dello stesso capitolo, dovrebbero anche conservare la loro sequenza, che a sua volta dovrebbe essere quella dell’opera di provenienza.

Questa ipotesi, basata sul metodo di lavoro dell’Antologista, sembra confermata dal contenuto degli escerti:

– I 49, 54 approfondisce, di fronte a possibili obiezioni, i motivi per cui la condizione delle anime, in termini di memoria e capacità di ragionamento e coscienza, è come è stata descritta in I 49, 53<sup>25</sup>;

– I 49, 52 – passo di natura mirabilistica – approfondisce il tema accennato, per bocca di Callimaco, in I 49, 51, cioè che in natura esista qualcosa in grado di resistere alla pur distruttiva acqua dello Stige, cioè il corno dell’asino scitico<sup>26</sup>;

– I 49, 50 che, tramite lunghe citazioni del Περὶ θεῶν apollodoreo, interpreta i nomi dei fiumi inferi, fa senza dubbio parte di una descrizione della geografia dell’Ade – di matrice chiaramente omerica – che non può che essere il fondamento per la classificazione delle anime descritta in I 49, 53-54: infatti la distinzione fondamentale è tra quelle ammesse all’interno del fiume Acheronte e quelle degli insepolti e dei reprobri respinte al di fuori di esso.

Se questo è vero, abbiamo due sequenze basate sui contenuti, cioè I 49, 51-52 e I 49, 50 ... 53-54, che confermano la bontà della sequenza stobeana per ricostruire quella della fonte originaria. Se è corretto il principio redazionale esposto sopra, il blocco I 49, 51-52, per il fatto stesso di trovarsi dopo I 49, 50, dovrebbe trovarsi dopo di esso nell’opera di provenienza; così come, per il fatto stesso di precedere il blocco I 49, 53-54, il blocco I 49, 51-52 dovrebbe trovarsi prima. Ciò significa che Porfirio prima avrebbe descritto l’Ade degli Elleni (I 49, 50), poi avrebbe trattato le emersioni terrestri dello Stige (I 49, 51-52)<sup>27</sup>, quindi sarebbe tornato alla geografia infera, descrivendo la distribuzione delle anime e la condizione di queste ultime (I 49, 53-54).

Facciamo un primo bilancio. I contenuti ci possono guidare nel dare una collocazione relativa agli escerti isolati – II 1, 32 quale frammento proemiale – e ad accostarne altri – IV 36, 23 e IV 41, 57; là dove lo Stobeo li presenta in successione, come nel caso di I 49, 50-51-52-53-54, i contenuti ci suggeriscono che essa conserva quella dell’opera di provenienza: I 49, 51 precede I 49, 52, così come I 49, 50 precede I 49, 53-54; a sua volta, questo ci aiuta a capire che il blocco I 49, 51-52 si trova proprio là dove la leggiamo nello Stobeo, cioè dopo I 49, 50 e prima di I 49, 53-54. In questo modo abbiamo una guida per illuminare la non sempre prevedibile esposizione porfiriana: la descrizione

<sup>23</sup> Cfr. Dillon 2007 (per cui vedi nota 2).

<sup>24</sup> Vedi anche Johnson 2013, p. 32.

<sup>25</sup> Cfr. Castelletti 2006, p. 39. Sulle capacità cognitive delle anime, cfr. Johnson 2013, pp. 139-141.

<sup>26</sup> Callimaco anticipa l’esistenza di recipienti di corno in grado di resistere all’acqua dello Stige (I 49, 51 [fr. 5, 14 Castelletti]: πλὴν τῶν κερατίνων). È possibile che il poeta di Cirene, citato in I 49, 51, trasmetta a Porfirio la citazione di Filone di Eraclea di I 49, 52: Filone (su cui cfr. Castelletti 2006, p. 300) ha dedicato il suo scritto al conterraneo eracleota Ninfide, il quale a sua volta è contemporaneo del poeta di Cirene (cfr. Castelletti 2006, pp. 237-238).

<sup>27</sup> Non solo lo Stige arcadico ma anche il Titaresio tessalico, considerato da Omero ramo del fiume infero (Il. II 755: ὄρκου γὰρ δεινοῦ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ). Il fiume è ricordato esplicitamente da Porfirio: cfr. I 49, 53 (fr. 2, 89 Castelletti).

dello Stige terrestre dovrebbe interrompere quella dell’Ade omerico, separando la geografia (I 49, 50) e l’escatologia vera e propria (I 49, 53-54).

#### 4. ΠΣΤ: Sullo Stige?

Dobbiamo scontrarci, ora, con un’ulteriore caratteristica dell’*Antologia*, cioè il fatto che essa è frutto di una selezione *tout court*. Giovanni di Stobi ha scelto alcuni passi dal ΠΣΤ; dobbiamo pensare che questa selezione rispecchi il contenuto dell’opera? Vediamo i temi che emergono: un motivo senz’altro ricorrente è l’importanza della testimonianza omerica, ricordata in sede probabilmente proemiale (II 1, 32) e concretamente ed estesamente presente nella descrizione dell’Ade (I 49, 50; 53-54); a livello più propriamente tematico, vi è l’Ade degli Elleni, dal punto di vista geografico e simbolico – i suoi fiumi (I 49, 50) – e da quello escatologico (I 49, 53-54); i due brevi escerti del quarto libro (IV 36, 23 e 41, 57) – che peraltro tradiscono uno sfondo omerico – vanno anch’essi a integrare la descrizione dell’Ade; a loro volta, I 49, 51-52 che non trattano altro se non un prolungamento terrestre dello Stige. L’estratto che si trova nell’orbita più esterna è senz’altro quello indiano (I 3, 52), poiché non vi troviamo riferimenti omerici né all’Ade degli Elleni; potrebbe essere accostabile a I 49, 51-52, perché descrive prove ordaliche con l’acqua dello Stige e dunque rappresenterebbe un altro caso di emersione di quella temibile acqua<sup>28</sup>. Dunque, benché gli escerti del ΠΣΤ illuminino un aspetto via via diverso, ora la testimonianza omerica, ora l’Ade descritto dal Poeta, ora le emersioni terrestri dello Stige – deviazioni che nell’erudito Porfirio non stupiscono e sono state salvate da uno Stobeo che, per fortuna, non è stato rigoroso nel ritagliare i suoi estratti – C. Castelletti a buon diritto ha ritenuto, concordemente con il titolo tradito, che l’oggetto dell’opera fosse appunto il fiume Stige<sup>29</sup>.

Questa conclusione viene senza dubbio supportata dallo Stobeo, se non altro perché è dedotta da quanto egli ci ha conservato; a mio avviso, però, non bisogna dimenticare che siamo pur sempre di fronte a una selezione, che potrebbe essere interessata e perciò deformante. Basti ricordare che gli escerti più importanti, cioè I 49, 50-51-52-53-54, sono collocati dallo Stobeo all’interno del capitolo dedicato all’anima (I 49: Περὶ ψυχῆς), più precisamente in una sottosezione dedicata al suo destino oltremondano<sup>30</sup>. Ciò significa che Giovanni di Stobi, mostrando di avere caro il tema dell’anima e del suo destino *post mortem*, potrebbe aver selezionato ciò che gli interessava da un’opera che poteva trattare anche d’altro.

Questo sospetto trova conferma in alcuni luoghi del ΠΣΤ stesso. Un primo avviso in questo senso ci viene dato dallo stesso Porfirio che alla fine di I 49, 54 – che con I 49, 53, tratta delle capacità cognitive delle anime – ci dice (I 49, 54 [fr. 3, 42-45 Castelletti = 378, 50-53 Smith]):

ὄν πάντων πολλῆς θεοσοφίας γεμόντων ἡμεῖς ἐπιτρέχομεν, διὰ τὸ μὴ νῦν περὶ  
τούτων εἶναι τὴν πρόθεσιν, χάριν δὲ καὶ τῆς κατὰ τὴν Στύγα ἐξηγήσεως ἀναγκαίως  
παρελιῆσθαι.

Porfirio percorre succintamente (ἡμεῖς ἐπιτρέχομεν) questa materia, per quanto sia “piena di divina sapienza” (ὄν πάντων πολλῆς θεοσοφίας γεμόντων), perché *non è su questo che verte la presente esposizione* (διὰ τὸ μὴ νῦν περὶ τούτων εἶναι τὴν πρόθεσιν); questa materia – le facoltà cognitive delle anime, utili tra l’altro perché le punizioni dei ‘dannati’ si realizzino – è stata

<sup>28</sup> Cfr. Castelletti 2006, p. 274.

<sup>29</sup> Cfr. nota 11.

<sup>30</sup> Cfr. Dillon 2007, pp. 256, 258 (il tema è “its [*sc.* dell’anima] fate after death”). In questa sottosezione abbiamo: un oracolo (I 49, 46), con cui si aprirebbe la sotto-sezione, poiché lo Stobeo ha l’abitudine di anteporre la poesia ai testi in prosa; l’escatologia dall’*Assioco* ps.platonico (I 49, 47); due passi dell’Ermete Trismegisto (I 49, 48-49); appunto il ΠΣΤ porfiriano (I 49, 50-54); una sentenza dello stesso filosofo sul rapporto anima-corpo – anche se non solo su di esso (I 49, 55); infine il mito – e la descrizione dell’Ade – del *Fedone* platonico (I 49, 56-58).

considerata per necessità (διὰ τὸ ... ἀναγκαίως παρελιφθαι), perché è utile a spiegare la dea Stige (χάριν δὲ καὶ τῆς κατὰ τὴν Στύγα ἐξηγήσεως). In termini molto chiari, ci viene detto che oggetto dell'opera non è la descrizione del destino *post mortem* dell'anima – trattato pure succintamente, a detta dello stesso autore – bensì questa dea.

Andiamo ora all'inizio di I 49, 53, cioè quando Porfirio annuncia che tratterà della condizione delle anime (I 49, 53 [fr. 2, 1-6 Castelletti = 377, 1-7 Smith]):

περὶ μὲν δὴ θεῶν εἰρήσθω τοσαῦτα. λοιπὸν δὲ τὰ περὶ τῶν ψυχῶν ὅπως Ὅμηρος διέταξε τῶν ἐν Ἄιδου διαλαβόντες καὶ περὶ μὲν τῶν τιμωρουμένων ἀφηγησάμενοι συνάπτοιμεν ἂν τὸν λόγον ἐπὶ τὴν Στύγα, ἣν ἐπὶ τιμωρία καθ' Ὅμηρον τῶν ἀμαρτανόντων τετάχθαι δαιμόνων ὑπειλήφαμεν.

Dopo aver trattato degli dei (περὶ μὲν δὴ θεῶν εἰρήσθω τοσαῦτα) – su quali, si dirà sotto – Porfirio dichiara di che cosa parlerà (λοιπὸν δὲ), cioè come Omero ha diviso le anime nell'Ade (τὰ περὶ τῶν ψυχῶν ὅπως Ὅμηρος διέταξε); però, dopo aver trattato delle cose dell'Ade (τῶν ἐν Ἄιδου διαλαβόντες) e aver delucidato sulle divinità punitrici (καὶ περὶ μὲν τῶν τιμωρουμένων ἀφηγησάμενοι), egli intende riportare il discorso alla dea Stige (συνάπτοιμεν ἂν τὸν λόγον ἐπὶ τὴν Στύγα), poiché ritiene che, in base a Omero, essa sovrintenda alle punizioni dei demoni che errano (ἣν ἐπὶ τιμωρία καθ' Ὅμηρον τῶν ἀμαρτανόντων τετάχθαι δαιμόνων ὑπειλήφαμεν). Dunque, di nuovo, ritorna la dea Stige quale tema dell'opera; inoltre viene precisato il suo ruolo, cioè quello di punitrice dei demoni, ruolo parallelo a quello delle divinità punitrici dell'Ade, che è l'oltretomba dei soli umani.

Tutto questo ritorna, in forma ancora più ampia, in un punto più avanzato dello stesso estratto (I 49, 53 [fr. 2, 72-92 Castelletti = 377, 84-109 Smith]):

τὰ μὲν οὖν κατὰ τοὺς ἀνθρώπους οὕτως αὐτῷ διατέτακται· ὑποθέμενος δὲ τοὺς κοσμικοὺς θεοὺς, ὧν τὰ μὲν γένη διηριθμήκαμεν, οὐ πάντη ἀπαθεῖς <θεοὺς> καλέσας κατὰ παλαιὰν συνήθειαν [ὧν τὰ γένη ἐξεθήκαμεν], κατ' αὐτὸν μεγάλου δαίμονος ὄντος, ὃν καλεῖ Δία καὶ οἶον ἄρχοντος τῶν ἄχρις οὐρανοῦ φθανόντων, ὑποθέμενος οὖν τούτους, καθάπερ καὶ λέγονται, ἐμπαθεῖς καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐπιθυμίας μετέχοντας καὶ ὀργῆς καὶ μίσους καὶ ἔχθρας καὶ ὑφ' εἰμαρμένης ὄντας, εἰκότως καὶ ἀμαρτάνειν οἶεται καὶ ψεύδεσθαι καὶ ὀμνύειν καὶ εὐορκεῖν ἢ τὸναντίον τινὰς πλημμελεῖν εἰς τοὺς ὅρκους, διὸ καὶ τούτων κολάσεις ὑποτίθεται, οὐ μέντοι ἀναμεμιγμένας τοῖς ἀνθρωπίνους κολαστηρίοις, ἀλλ' ἄτε μείζονας ὄντας, μείζονος καὶ τιμωρίας πειρᾶσθαι ἀδικήσαντας, διὸ τῶν μὲν ἀνθρωπίνων ψυχῶν ἐν Ἄιδου τὰ κολαστήρια· τῶν δ' εἰρημένων θεῶν ὑπὸ τὸν Ἄιδην ἐν τῇ Κρόνου ἐπικρατεία κατὰ τὸν Τάρταρον. διὸ καὶ τῶν Τιτάνων χῶρος οὗτος κέκληται ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῷ τῖσιν διδόντων θεῶν παρὰ τοῖς τιμωροῖς θεοῖς, ἐνθα ὑποτίθεται καὶ τὴν Στύγα αὐτὴν τὴν δαίμονα καὶ τὴν πηγὴν τῶν ὑδάτων αὐτῆς (τὸν γὰρ Κωκυτὸν καὶ τὸν Τιταρήσιον ἀπορροῆν εἶναι ἀλλ' οὐ πηγὴν). εἶναι δὲ ταύτην ἐπὶ τιμωριῶν ἀπαραίτητον ἔχουσαν δύναμιν καὶ φοβερωτάτην· καὶ ὅλως ὅπερ ἡ Ἐρινὺς ταῖς ἀδίκους ψυχαῖς, τοῦτο τὴν Στύγα τοῖς ἀδικήσασιν δαίμοσιν. ὅτι δ' οἱ ἄταφοι ἐξω τοῦ ποταμοῦ διατρίβουσιν κτλ.

Porfirio chiude, almeno momentaneamente, la classificazione delle anime (τὰ μὲν οὖν κατὰ τοὺς ἀνθρώπους οὕτως αὐτῷ διατέτακται) e passa alla sfera divina, le cui divisioni dice di aver già trattato in precedenza (ὧν τὰ μὲν γένη διηριθμήκαμεν ... ὧν τὰ γένη ἐξεθήκαμεν) – evidentemente nella parte immediatamente precedente a quella escerta (περὶ μὲν δὴ θεῶν εἰρήσθω τοσαῦτα: vedi *supra*). Non si tratta di divinità infere, come potremmo pensare dal contesto immediato, ma di quelle che agiscono nel cosmo (τοὺς κοσμικοὺς θεοὺς), guidate – e sorvegliate – da un δαίμων maggiore che è chiamato Zeus (μεγάλου δαίμονος ὄντος, ὃν καλεῖ Δία καὶ οἶον ἄρχοντος τῶν ἄχρις οὐρανοῦ φθανόντων). Il punto, infatti, è questo: propriamente non si tratta di divinità (θεοί), ma di demoni

(δαίμονες), poiché Omero, su cui si basa l'intero passo<sup>31</sup>, segue l'antica abitudine di chiamare 'dei' i demoni (<θεοὺς> καλέσας κατὰ παλαιὰν συνήθειαν)<sup>32</sup>. Ebbene, questi demoni, al pari degli umani, sono afflitti da passioni, quali ira, odio, inimicizia (οὐ πάντα ἀπαθεῖς ... ἐμπαθεῖς καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐπιθυμίας μετέχοντας καὶ ὀργῆς καὶ μίσους καὶ ἔχθρας) e perciò possono delinquere, soprattutto violare un giuramento (ἀμαρτάνειν οἴεται καὶ ψεύδεσθαι καὶ ὀμνῦναι καὶ εὐορκεῖν ἢ τούναντίον τινὰς πλημμελεῖν εἰς τοὺς ὄρκους) ed essere di conseguenza puniti (διὸ καὶ τούτων κολάσεις ὑποτίθεται). Infatti gli dei – ma forse i demoni: Porfirio, come Omero, non riesce a sottrarsi a questa inveterata confusione di termini! – in quanto esseri più grandi, necessitano di punizioni più grandi (ἄτε μείζονας ὄντας, μείζονος καὶ τιμωρίας πειρᾶσθαι ἀδικήσαντας); perciò gli umani hanno come luogo di punizione l'Ade (διὸ τῶν μὲν ἀνθρωπίνων ψυχῶν ἐν Ἄιδου τὰ κολαστήρια); invece gli dei – nel senso specificato sopra – hanno il Tartaro, al di sotto dell'Ade, sotto la sovranità di Crono (τῶν δ' εἰρημένων θεῶν ὑπὸ τὸν Ἄιδην ἐν τῇ Κρόνου ἐπικρατεία κατὰ τὸν Τάρταρον) – detto anche il luogo dei Titani, dal nome di coloro che qui sono puniti dalle divinità guardiane (διὸ καὶ τῶν Τιτάνων χῶρος οὗτος κέκληται ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῷ τίσιν διδόντων θεῶν παρὰ τοῖς τιμωροῖς θεοῖς). È qui che Omero immagina la dea – o meglio, il demone – Stige e hanno origine le sue acque (ἔνθα ὑποτίθεται καὶ τὴν Στύγα αὐτὴν τε τὴν δαίμονα καὶ τὴν πηγὴν τῶν ὑδάτων αὐτῆς), di cui il Cocito, fiume dell'Ade, e, sulla superficie terrestre, il Titaresio non sono che derivazioni (τὸν γὰρ Κωκυτὸν καὶ τὸν Τιταρήσιον ἀπορροὴν εἶναι). Il demone Stige, addetto alle punizioni, è dotato di una forza tremenda e spietata (εἶναι δὲ ταύτην ἐπὶ τιμωριῶν ἀπαραίτητον ἔχουσαν δύναμιν καὶ φοβερωτάτην); dunque come vi sono punitori per gli umani, cioè le Erinni, così ve n'è uno per i demoni, cioè l'arcigna e severa Stige (ὄλωσ ὅπερ ἡ Ἐρινὺς ταῖς ἀδίκους ψυχαῖς, τοῦτο τὴν Στύγα τοῖς ἀδικήσασιν δαίμοσιν). Con questa considerazione, Porfirio torna a descrivere la situazione delle anime, precisamente quella degli insepolti (ὅτι δ' οἱ ἄταφοι ἔξω τοῦ ποταμοῦ διατρίβουσιν κτλ.).

Il passo è di grande importanza e merita di essere sviscerato in tutti i suoi aspetti. Per prima cosa, la distinzione tra dei (θεοί) e demoni (δαίμονες): essa è esplicitata in termini chiari nel momento in cui si denuncia l'antica abitudine, seguita da Omero, di chiamare dei quelli che in realtà sono demoni. Questa distinzione, per quanto non sia seguita costantemente dallo stesso filosofo<sup>33</sup>, ritorna in un luogo capitale che è il proemio<sup>34</sup> e nel passo del ΠΣΤ già letto che dichiara il tema dell'opera (vedi *supra*)<sup>35</sup>. Dunque, è di demoni che si sta parlando, un tema tutt'altro che nuovo per il filosofo di Tiro<sup>36</sup>. In questo modo comprendiamo meglio anche la condizione di Stige: ha il compito di punire i demoni che delinquono, ma è essa stessa un demone (τὴν Στύγα αὐτὴν τε τὴν δαίμονα); del resto è

<sup>31</sup> Il Poeta è ampiamente citato e mostra di essere il testimone principale di questo quadro (I 49, 53 [fr. 2 Castelletti]): καθ' Ὁμηρον (l. 5) ... ὑποθέμενος (l. 74) ... καλέσας (l. 75) ... κατ' αὐτὸν (l. 75) ... καλεῖ (l. 75) ... ὑποθέμενος (l. 76) ... οἴεται (l. 79) ... ὑποτίθεται (l. 81) ... ὑποτίθεται (l. 87). Invero il Poeta conosce Stige come giuramento degli dei (II. II 755; XIV 271; XV 37-38 = *Od.* V 185-186), ma non la punizione cui sono sottoposti gli dei in caso di spergiuro, che è esposta nella *Teogonia* di Esiodo (*Th.* 793-804).

<sup>32</sup> L'integrazione, molto verosimile, è di Wachsmut.

<sup>33</sup> Sono definiti δαίμονες Zeus (μεγάλου δαίμονος ὄντος, ὃν καλεῖ Δία), Stige (τὴν Στύγα αὐτὴν τε τὴν δαίμονα) nonché gli esseri puniti da quest'ultima (ὅπερ ἡ Ἐρινὺς ταῖς ἀδίκους ψυχαῖς, τοῦτο τὴν Στύγα τοῖς ἀδικήσασιν δαίμοσιν); sono definiti θεοί sia i Titani puniti nel Tartaro – luogo dove vengono reclusi i demoni da punire – sia quelli che li puniscono, cioè Stige stessa (τῶν δ' εἰρημένων θεῶν ... κατὰ τὸν Τάρταρον; ... χῶρος οὗτος κέκληται ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῷ τίσιν διδόντων θεῶν παρὰ τοῖς τιμωροῖς θεοῖς). In questo senso, dunque, sarà da intendere l'espressione iniziale κοσμικοὶ θεοί: di veri e propri dei non si può parlare, dal momento che essi sono sotto la giurisdizione di Zeus. Secondo Johnson 2013, pp. 96-101, Porfirio non risolve l'ambiguità terminologica, anche perché non stabilisce alcuna distinzione netta tra le due categorie (cfr. p. 101: "In both language and conception, the boundaries dividing the ranks of this hierarchy were, for Porphyry, never entirely rigid"). A mio avviso la distinzione c'è: l'oscillazione del filosofo è puramente terminologica.

<sup>34</sup> Cfr. II 1, 32 (fr. 1, 2-3 Castelletti = 372, 2-3 Smith): οἱ παλαιοὶ τὰ περὶ τῶν θεῶν καὶ δαιμόνων δι' αἰνιγμάτων ἐσήμαναν.

<sup>35</sup> Cfr. I 49, 53 (fr. 2, 5-6 Castelletti = 377, 6-7 Smith): Στύγα, ἣν ἐπὶ τιμωρία καθ' Ὁμηρον τῶν ἀμαρτανόντων τετάχθαι δαιμόνων.

<sup>36</sup> Il passo principe su questo argomento è *De abst.* II 36-43, dove si tratta esplicitamente di demoni malvagi. In questa esposizione, Porfirio non sembra discostarsi dalle nozioni comuni dei medio-platonici: cfr. Johnson 2013, pp. 83-101 (dove sono trattati anche le testimonianze minori – il ΠΣΤ è considerato rapidamente a p. 98); Muscolino 2010, pp. 103-110; Castelletti 2006, pp. 180-184; Girgenti-Sodano 2005, pp. 414-415. Il Nostro dichiara di attingere la materia a non precisati filosofi platonici (*De abst.* II 36.5): sulla loro identificazione, cfr. Girgenti-Sodano 2005, pp. 415-416.

un demone – il più grande – lo stesso Zeus, che regna su tutti quelli che giungono fino in cielo (μεγάλου δαίμονος ὄντος, ὄν [sc. Ὅμηρος] καλεῖ Δία, καὶ οἶον ἄρχοντος τῶν ἄχρισ οὐρανοῦ φθανόντων). Capiamo meglio ora l'espressione κοσμικοὶ θεοί: quelli che gli uomini chiamano 'dei', sono in realtà i demoni, i quali abitano lo spazio della materia, dal cielo in giù; questi sono gli 'dei' di cui Porfirio ha trattato in precedenza, nella parte non riportata dallo Stobeo. Infine questo passo è chiaro nel descrivere il rapporto esistente tra la condizione delle anime e quella dei demoni, che è di stretto *parallelismo*: come gli umani, i demoni sono soggetti alle passioni (ὑποθέμενος δὲ [sc. Ὅμηρος] τοὺς κοσμικοὺς θεοὺς ... οὐ πάντα ἀπαθεῖς ... εἰκότως καὶ ἀμαρτάνειν οἴεται [sc. Ὅμηρος]) – questo non è esplicitato, ma chiaramente intuibile; come le anime, così anche i demoni hanno un luogo di punizione riservato loro: le prime l'Ade, i secondi il Tartaro (διὸ τῶν μὲν ἀνθρωπίνων ψυχῶν ἐν Ἄιδου τὰ κολαστήρια· τῶν δ' εἰρημένων θεῶν ὑπὸ τὸν Ἄιδην ... κατὰ τὸν Τάρταρον); come gli umani, anche i demoni hanno punitori addetti esclusivamente loro: i primi le Erinni, i secondi la tremenda Stige; in questo senso Porfirio ha buon diritto nel dire che Stige è la Erinni dei demoni (ὅπερ ἡ Ἐρινὺς ταῖς ἀδίκους ψυχαῖς, τοῦτο τὴν Στύγα τοῖς ἀδικήσασιν δαίμοσιν).

Ora mettiamo insieme il contributo dei tre passi letti: alla fine di I 49, 54 Porfirio, dopo aver trattato le facoltà cognitive dell'anima (che sono il fondamento per le punizioni dei 'dannati' o la sofferenza degli insepolti) – ci avverte che la dea (o demone) Stige è il cuore dell'opera; al principio di I 49, 53, dopo aver trattato degli dei – in realtà i demoni – il filosofo ribadisce che Stige è al centro dell'opera, aggiunge che essa è punitrice dei demoni, e preannuncia che tratterà anche delle divinità punitrici nell'Ade, riservate dunque agli umani. Infine, il fondamentale passo nel cuore di I 49, 53, circondato da parti dedicate all'escatologia dell'anima – dunque una semplice digressione – è vero, non ripete che la dea-demone è al centro dell'opera – ma lo sappiamo già dai passi letti in precedenza – ma ribadisce, come al principio di I 49, 53, che essa è una punitrice dei demoni, e in più offre uno sfondo più ampio: il cosmo è popolato di demoni soggetti alle passioni e perciò potenzialmente delinquenti; e Stige è la Erinni che spetta ai demoni. Questo, dunque, deve essere il cuore tematico del ΠΣΤ: la dea Stige, in quanto punitrice di demoni, e lo sfondo che lo rende necessario è la natura demonica stessa.

Se questo è vero, le parti conservate dallo Stobeo, che descrivono ora la geografia dell'Ade (I 49, 50), la sua flora (IV 36, 23 e 41, 57) e la sorte dell'anima (I 49, 53-54) illuminano solo un tema laterale dell'opera porfiriana. Per quello che è dato sapere, la presenza di questi passi nel ΠΣΤ è dovuta al parallelismo esistente tra mondo umano e mondo divino – o meglio demonico – misto forse a un desiderio di erudita completezza da parte di Porfirio: la descrizione del destino dell'anima – da cui i lettori porfiriani saranno stati sicuramente coinvolti – potrebbe essere stato utile per illuminare meglio gli aspetti di un mondo superiore a quello umano, dal momento che entrambi sono regolati da una medesima teodicea: con una certa simmetria, esseri umani e demoni, afflitti entrambi da passioni, errano, sono giudicati e puniti; entrambi hanno un luogo riservato loro; su entrambi incombe un agente che somministra la punizione. Pare però di capire che ciò che interessa Porfirio della descrizione dell'Ade è soprattutto il fatto che vi sono 'dannati' – e, evidentemente, divinità punitrici – poiché essi, mercé il parallelismo esistente tra mondo umano e mondo divino, garantiscono e aiutano a capire l'esistenza di 'dannati' e punitori anche tra gli dei<sup>37</sup>. A questo punto, capiamo meglio perché i rimandi al tema principale dell'opera compaiano sempre in associazione alle punizioni dei 'dannati' (fine di I 49, 54 e inizio di I 59, 54, per cui vedi *supra*).

Dunque, per quanto il ΠΣΤ ci sia giunto in modo parziale, e l'esposizione stessa porfiriana non sia sempre lineare, il cuore tematico dell'opera potrebbe essere non tanto, come ha ritenuto Castelletti, il fiume infero e le sue emersioni terrestri – questo sarebbe solo l'aspetto materiale della divinità omonima – ma la dea Stige, personificazione del fiume omonimo, arcigna custode del carcere degli dei. Se questo fosse vero, il titolo Περὶ Στυγός dovrebbe essere inteso in modo diverso da come

<sup>37</sup> Se questo è vero, il passo che abbiamo letto è una digressione nella digressione! Le parti del ΠΣΤ dedicate all'anima sono solo laterali rispetto al tema principale; al loro interno troviamo il nostro passo, con cui si accenna al tema principale.

è stato fatto finora: non sarebbe un trattato *Sullo Stige*, dedicato cioè al fiume infero, ma *Sulla (dea) Stige*<sup>38</sup>, e avrebbe come sfondo la giustizia alla quale sono sottoposti anche i demoni. L'opera, dunque, a dispetto della selezione operata dallo Stobeo che preferisce seguire la sorte delle anime e ci informa solo indirettamente in proposito, sarebbe di natura demonologica.

## 5. La funzione dell'escerto indiano

In questo senso, l'escerto che cita il siriano Bardaisan e si diffonde sulle 'acque della giustizia' indiane trova, anche se non una collocazione precisa (cfr. § 4), forse il suo senso. Secondo Castelletti, le 'acque della giustizia' indiane sarebbero una derivazione dello Stige e confermerebbero l'accento del ΠΣΤ sulla parte materiale del fiume<sup>39</sup>. Che le acque indiane derivino dallo Stige, però, nell'escerto porfiriano non viene affatto detto<sup>40</sup>: si tratta di un particolare mutuato dal romanzo *Clitofonte e Leucippe* di Achille Tazio<sup>41</sup> e proiettate su Porfirio; si ritiene infatti che le prove alle quali sono sottoposte le due protagoniste femminili del romanzo, Leucippe e Melitte, siano ispirate a quelle descritte da Bardaisan. Questa dipendenza, ipotizzata da Boll<sup>42</sup>, è verosimile: Leucippe deve entrare in una grotta, come nella seconda prova descritta dal dotto siriano<sup>43</sup>; Melitte deve entrare in una fonte, all'interno della grotta di Artemide, portando al collo una tavoletta su cui è scritto il giuramento che si ritiene violato; nel caso in cui ciò fosse vero, l'acqua si innalzerebbe rapidamente e raggiungerebbe la tavoletta legata al collo<sup>44</sup>. In questo caso, divergono particolari come la collocazione della prova in una grotta<sup>45</sup> e la presenza della tavoletta; inoltre, la prova di Melitte non prevede che l'affronti anche l'accusatore, come invece nella versione indiana. Però, a parte questi elementi di contorno, la somiglianza con la prima prova descritta da Bardaisan è evidente; inoltre, il fatto che la tavoletta con l'accusa, riconosciuta come un tratto culturale indiano<sup>46</sup>, sia assente in Porfirio, conforta l'idea che il romanziere conosca Bardaisan e il suo resoconto sull'ambasceria<sup>47</sup>.

<sup>38</sup> Anche il frammento callimacheo che parla del fiume Stige sembra partire dalla divinità, perché esso proviene non da un trattato sui fiumi, che pure è attestato per il poeta di Cirene – forse anche più di uno (cfr. T 1 Pf. [= Suida s.v. Καλλίμαχος]: Περὶ τῶν ἐν Εὐρώπῃ ποταμῶν ... Περὶ τῶν ἐν τῇ οἰκουμένη ποταμῶν; cfr. fr. 457-459 Pf.) – ma da un trattato *Sulle ninfe* (Περὶ νυμφῶν, fr. 413 Pf.).

<sup>39</sup> Cfr. Castelletti 2006, pp. 270-274; vedi anche nota 11.

<sup>40</sup> Correttamente, Tanaseanu-Döbler si limita ad affermare che “der Abschnitt aus Bardaisan ist im Zusammenhang der Berichte zur irdischen Styx überliefert” (Tanaseanu-Döbler 2015, p. 37).

<sup>41</sup> Cfr. VIII 11, 2 (τὸ τῆς ἱερᾶς Στυγὸς ὕδωρ); 12, 1 (τὸ δὲ τῆς Στυγὸς ὕδωρ – dove è raccontato il mito eziologico della fonte).

<sup>42</sup> Cfr. Boll 1907, pp. 11-14; Ramelli 2009, pp. 110-111 (con bibliografia precedente); l'uso di Porfirio era preferibilmente escluso anche da Castelletti 2006, p. 274, che invocava eventualmente una tradizione comune; Bremmer 2000, pp. 23-24, al contrario, afferma la dipendenza di Bardaisan dal romanziere (p. 24: “he [sc. Achilles Tatius] was creatively read by Bardaisan, who in turn was quoted by Porphyry”), ma senza particolari argomenti. Ramelli 2009, p. 110 n. 182 ribatte giustamente dicendo che, se la fonte ultima è il resoconto degli ambasciatori indiani, non ha senso parlare né di una generica tradizione comune, tanto meno di una dipendenza di Bardaisan da Achille Tazio. Per un confronto tra le prove descritte da Achille Tazio e Bardaisan, vedi Castelletti 2006, pp. 270-273.

<sup>43</sup> Per il resto la prova – che consiste nel rimanere indenni dopo essere stati rinchiusi dentro la grotta (un suono di siringa o un lamento avrebbero avvisato sull'esito del giudizio) – è completamente differente: non vi è acqua, né vi è traccia di una statua come quella descritta da Bardaisan (su quest'ultima, però, vedi nota 49).

<sup>44</sup> Cfr. VIII 12.

<sup>45</sup> Cfr. VIII 12. Fatto però del tutto trascurato al momento della prova stessa, cui assiste tutto il popolo (cfr. VIII 14). Secondo Boll, la collocazione della prova di Melitte in una grotta, che non può derivare dalla prova indiana cui si ispira direttamente, potrebbe essere stata mutuata dall'altra prova: cfr. Boll 1907, pp. 13-14. In altri termini, Achille Tazio avrebbe contaminato una prova con l'altra.

<sup>46</sup> Cfr. Boll 1907, pp. 13-14; Castelletti 2006, p. 273. Achille Tazio potrebbe averlo attinto a un luogo di Bardaisan diverso da quello citato dal filosofo di Tiro e inserito nella prova di Melitte, ispirata a sua volta a una delle due prove che leggiamo in Porfirio.

<sup>47</sup> Secondo Boll, il fatto stesso di avere *due* prove sarebbe un ulteriore elemento preso in prestito da Bardaisan: cfr. Boll 1907, pp. 12, 13.

Dunque, è lecito pensare che Achille Tazio attinga a quest'ultimo l'idea delle due prove; allo stesso tempo, bisogna dire che esse vengono adattate a un contesto nuovo, che ne muta completamente il senso; dunque, dobbiamo mettere in conto anche una quota di rielaborazione della fonte e forse di contaminazione con elementi estranei. Negli esempi indiani si parla di generici ἀμαρτήματα, mentre in Achille Tazio la prova cui è sottoposta Melitte verifica l'innocenza da accuse in ambito amoroso<sup>48</sup>, quella di Leucippe la pura e semplice verginità della donna. Questo elemento amoroso e femminile, del tutto assente in Bardaisan, pare proprio il contributo del romanziere. Ricordiamo le variazioni della prova di Melitte citate sopra. Infine, i miti eziologici che hanno come protagonisti Pan, Artemide, Afrodite<sup>49</sup>, sui quali si diffonde Achille Tazio, non hanno precisi paralleli e sono verosimilmente invenzione di quest'ultimo<sup>50</sup>.

Dunque, se questo è vero, il fatto che l'acqua cui si sottopone Melitte sia detta dello Stige<sup>51</sup> – particolare che leggiamo solo in Achille Tazio – proprio perché assente nell'escerto porfiriano, è passibile di essere un'aggiunta del romanziere, che potrebbe aver voluto ellenizzare questo spunto venuto da un mondo lontano ed estraneo. In questa direzione va anche il fatto che vi sono alcune differenze funzionali tra lo Stige arcadico e le acque indiane: queste ultime sono il luogo in cui avvengono prove ordaliche, cioè, viene verificata tramite immersione l'innocenza degli imputati; in ogni caso, esse tutt'al più immergono, ma certo non uccidono l'eventuale spergiuro – il quale, una volta scoperto, in nome dell'umanesimo brahmanico, non viene nemmeno condannato a morte. Diverso è il caso dell'acqua dello Stige arcadico, che è sempre e comunque distruttiva; grazie a questa caratteristica, essa è semmai minacciosa garante dei giuramenti. Ma anche in questo caso: i giuramenti sono, più che umani, divini; per converso, alle 'acque della giustizia' indiane ricorrono solo gli esseri umani. Parrebbe dunque strano che l'acqua dello Stige quando emerge in Arcadia avrebbe una certa natura e quando emerge in India ne avrebbe un'altra; è più verosimile pensare che abbiamo sempre a che fare con 'acque della giustizia', con funzioni simili, ma non con derivazioni del medesimo fiume.

Così viene meno un elemento che andava a sostegno dell'interpretazione complessiva del ΠΣΤ da parte di Castelletti – e che ne riceveva a sua volta – cioè che il tema fondamentale dell'opera fosse il fiume Stige, di cui le acque indiane non erano che una derivazione, al pari dello Stige arcadico o il Titaresio tessalico<sup>52</sup>; esse invece, secondo un comparativismo caro a Porfirio, attestano *sic et simpliciter* l'esistenza di 'acque della giustizia' anche in altre popolazioni umane: lo Stige degli Elleni, nella sua funzione, non era isolato.

**Bionota:** Andrea Filoni, Dottore di Ricerca in Antropologia del Mondo Antico, poi Assegnista di Ricerca e Ricercatore in Lingua e Letteratura Greca presso L'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, è interessato alla mitologia e mitografia greca, tradizioni locali, metrica (esametro), grammatici greci antichi e in genere all'esegesi letteraria antica, tutti argomenti su cui ha scritto numerosi articoli. Ha ricostruito il peana composta da Pindaro per lo Zeus di Dodona (Il peana di Pindaro per Dodona, 2007); un lungo articolo è dedicato alle fonti del manuale allegorico di L. Anneo Cornuto (Alle fonti di Cornuto, 2018 "Aitia" 18.2). Ha scoperto e pubblicato un'opera del grammatico ellenistico Aristonico riassunta da Strabone (Aristonico grammatico. Περὶ τῆς Μεγέλαου πλάνης, 2020). Attualmente, il suo progetto principale è l'edizione dei frammenti delle opere

<sup>48</sup> Cfr. VIII 12: ὅταν τις αἰτίαν ἔχη Ἀφροδισίων ...

<sup>49</sup> VIII 6, 7-12 (origine della grotta ove è depositata la *syrix* che valuta la verginità delle fanciulle; Pan dona la grotta ad Artemide); 12, 1-8 (origine della fonte in cui entra Melitte: Artemide punisce Rodopi che aveva giurato eterna verginità ma, per intervento di Afrodite, si era innamorata di Eutinico). Boll, molto acutamente, nota che la scelta di Pan potrebbe alludere scherzosamente alla statua androgina, che era stata usata come modello per la creazione dell'*universo*: cfr. Boll 1907, p. 14.

<sup>50</sup> Per un'analisi dei due miti eziologici, cfr. Bremmer 2000, pp. 21-23.

<sup>51</sup> Cfr. nota 41.

<sup>52</sup> Per cui cfr. nota 27.

maggiori del grammatico Apollodoro di Atene, cioè Il “Commento al Catalogo delle Navi” e il trattato “Sugli dei”.

**Recapito dell'autore:** [andrea.filoni@unicatt.it](mailto:andrea.filoni@unicatt.it)

### Riferimenti bibliografici

- Albinus L. 2000, *The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatologies*, Aarhus University Press, Aarhus.
- Beutler R. 1953, *RE XXII s.v. Porphyrios* 21, coll. 275-313.
- Bidez J., 1913, *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien*, E. van Goethem, Gent.
- Bremmer J. N. 1999, “Achilles Tatius and Heliodorus in Christian East Syria”, in H. Vanstiphout (ed.), *All those nations... Cultural Encounters within and with the Near East*, Styx, Groningen, pp. 21-29.
- Castelletti C. 2006, *Porfirio. Sullo Stige*, Bompiani, Milano.
- Chase M. 2010, “Porphyry on the Cognitive Process”, in *Ancient Philosophy* 30, pp. 383-405.
- Dillon J. 1996<sup>2</sup>, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, Ithaca New York.
- Dillon J. 2007, “John of Stobi on the Soul”, in J. H. D. Scourfield (ed.), *Text and Culture in Late Antiquity*, The Classical Press of Wales, Swansea, pp. 247-260.
- Dorandi T. 2019, *Porphyre. L'antre des nymphes dans l' "Odyssee"*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris.
- Dorandi T. 2020, “La tradizione manoscritta dei libri I-II di Giovanni Stobeo. Sulle tracce di una recensione *plenior*”, in *Medioevo greco* 20, pp. 59-93.
- Dorandi T. 2020, “La tradizione manoscritta dei libri I-II di Giovanni Stobeo. La «recensio breviata»”, in *Eikasmos* 31, pp. 259-300.
- Dorandi T. 2023, *Stobaeana. Tradizione manoscritta e storia del testo dei primi due libri dell'Antologia di Giovanni Stobeo*, Academia, Baden-Baden.
- Edmunds III R. G. 2011, *The Homer Encyclopedia*, I, s.v. *Afterlife*, pp. 11-14; III s.v. *Underworld, Topography of*, pp. 909-911, Wiley-Blackwell, Malden (MA)-Oxford.
- Filoni A. 2018, “Alle fonti di Cornuto”, in *Aitia* 18 [2] (online, pubblicato 31/12/2018).
- Filoni A. 2021, “The Use of Etymology in Apollodorus' Περὶ θεῶν and in its Reader Porphyry: Scientific or Ideological?”, in A. Zucker and C. Le Feuvre (eds.), *Ancient and Medieval Greek Etymology. Theory and Practise I*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 229-277.
- Gabriele M. 2012, *Porfirio. Sui simulacri*, Adelphi Edizioni, Milano.
- Gee E. 2020, *Mapping the Afterlife. From Homer to Dante*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- Girgenti G. 1994, *Porfirio negli ultimi cinquant'anni*, Vita e Pensiero, Milano.
- Girgenti G. 1997, *Introduzione a Porfirio*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- Goulet R. 1982, “Le système chronologique, Appendice I sur Vita Plotini 5. 1-7 in Porphyre, La Vie de Plotin”, in I. *Travaux préliminaires et index grec complet par L. Brisson, Marie-Odile Goulet-Cazé, Richard Goulet et Denis O'Brien*, Vrin, Paris, pp. 187-227.
- Goulet R. 2000, *Dictionnaire des philosophes antiques*, III s.v. *J. Stobée* (2), 1012-1016, CNRS Éditions, Paris.
- Hense O. 1916, *RE IX s.v. Ioannes* (18), 2549-2586, Stuttgart.
- Jacoby F. 1926, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, II. *Zeitgeschichte*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
- Johnson A. P. 2013, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.

- Karamanolis G., Sheppard A. 2007 (eds.), *Studies on Porphyry*, Institute of Classical Studies. Bulletin, London.
- Konstan D. 2011, “Excerpting as a Reading Practice”, in G. Reydam-Schils (ed.), *Thinking through Excerpts: Studies on Stobaeus*, Brepols, Turnhout, pp. 9-22.
- Kubica O. 2023, “Bardaisan’s Account of Indian Religious Practices and the Identification of the Described Phenomena on the Basis of Textual and Archaeological Sources”, *Studia Hercynia* 27.1, pp. 189-200.
- Lunn-Rockliffe S. 2018, “Demons and Demonology”, in J. Lössl, N. J. Backer-Brian (eds.), *A Companion to religion in Late Antiquity*, John Wiley and Sons, pp. 493-509.
- Mansfeld J. and Runia D. T. 1997, *Aetiana. The Method and the Intellectual Context of a Doxographer*, I, *The Sources*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln.
- Montana F. 2020, “Hellenistic Scholarship”, in F. Montanari (ed.), *History of Ancient Greek Scholarship from the Beginnings to the End of the Byzantine Age*, Brill, Leiden-Boston, pp. 132-259.
- Muscolino G. 2010, “La demonologia di Porfirio e il culto di Mitra”, in *Mediaeval Sophia* 7, pp. 103-123.
- Obbink D. 1992, “‘What all Men believe must be true’: Common Conceptions and *Consensio omnium* in Aristotle and Hellenistic Philosophy”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 10, pp. 193-231.
- Padovani F. 2020, “La lunga vita di un εἰδωλον. Eracle redivivo tra Omero, Plutarco e Plotino”, in *Lexis* 38 [1], pp. 49-72.
- Pépin J. 1966, “Porphyre, exégète d’Homère”, in *Entretiens Hardt pour l’Antiquité Classique*, XII, *Porphyre*, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, pp. 229-266.
- Pépin J. 1971, “Héraclès et son reflet dans le Néoplatonisme”, in P. Hadot and M. P. M. Schuhl (eds.), *Le Néoplatonisme*, CERN Éditions, Paris, pp. 167-192.
- Pfeiffer R. 1973, *Storia della filologia classica*, Macchiaroli, Napoli.
- Piccione R. M. 1994, “Sulle fonti e le metodologie compilative di Stobaeo”, in *Eikasmos* 5, pp. 281-317.
- Piccione R. M. 2003, “Le raccolte di Stobaeo e Orione: fonti, modelli e architetture”, in M. S. Funghi (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, I, L. S. Olschki, Firenze, pp. 241-261.
- Piccione R. M. 2010, “Materiali, scelte tematiche e criteri di ordinamento nell’*Anthologium* di Giovanni Stobaeo”, in M. Horster and Ch. Reitz (eds.), *Condensing Texts – Condensed Texts*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, pp. 619-647.
- Pontani F. 2005, *Sguardi su Ulisse. La tradizione esegetica greca all’Odissea*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Pontani F., 2005, *Eraclito. Questioni omeriche*, Edizioni ETS, Pisa.
- Ramelli I., 2009, *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*, Georgia Press, Piscataway N.J.
- Romano F. 1979, *Porfirio di Tiro. Filosofia e cultura nel III secolo*, Università di Catania. Facoltà di Lettere e Filosofia, Catania.
- Royse J. R. 2018, “The Text of Stobaeus: The Manuscripts and Wachsmuth’s Edition”, in J. Mansfeld and D. T. Runia (eds.), *Aetiana IV, Papers of the Melbourne Colloquium on Ancient Doxography*, Brill, Leiden-Boston, pp. 156-173.
- Scheer E. 1908, *Lycophronis Alexandra*, II, *Scholia*, Apud Weidmannos, Berolini.
- Schironi F. 2018, *The Best of the Grammarians. Aristarchus of Samothrace on the Iliad*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Searby D. M. 2011, “The Intertitles in Stobaeus: Condensing a Culture”, in G. Reydam-Schils (ed.), *Thinking through Excerpts: Studies on Stobaeus*, Brepols, Turnhout, pp. 23-69.
- Severyns A. 1928, *Le cycle épique dans l’école d’Aristarque*, E. Champion, Paris.
- Sheppard A. 2007, “Porphyry’s views on *phantasia*”, in G. Karamanolis and A. Sheppard (eds.), *Studies on Porphyry*, Institute of Classical Studies, University of London, London, pp. 71-76.

- Simonini L. 1986, *Porfirio. L'antro delle ninfe*, Adelphi Edizioni, Milano.
- Smith A. 1993, *Porphyrii philosophi fragmenta*, Teubner, Stuttgartiae-Lipsiae.
- Sourvinou-Inwood Ch. 1995, *'Reading' Greek Death: to the End of the Classical Period*, Clarendon Press, Oxford.
- Tanaseanu-Döbler I. 2015, "Bemerkungen zu Porphyrios und Bardaisan", in *ZAC* 19, pp. 26-68.
- Tarrant H., Johnson M. 2018, "Porphyry and 'Neopythagorean' Exegesis in *Cave of the Nymphs* and Elsewhere", in *Méthexis* 30, pp. 154-174.
- Torres J. B. 2018, *Lucius Annaeus Cornutus. Compendium de Graecae theologiae traditionibus*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Viltanioti I.-F., 2018, "Death, Body, and Soul in Porphyre of Tyre", *Ancient Philosophy* 38, pp. 409-420.
- Whittaker J. 1994, *Dictionnaire des philosophes antiques*, II 527-528, s.v. *Cronius* (223), Éditions CNRS, Paris.
- Zambon M. 2002, *Porphyre et le moyen-platonisme*, J. Vrin, Paris.

APPENDICE

Trattiamo ora brevemente della successione dei frammenti più verosimile. Come già detto (cfr. § 3), II 1, 32 sembra appartenere al proemio – anche se non costituisce l'*incipit* assoluto dell'opera – e merita la prima posizione; così è infatti in Smith e Castelletti.

Come ho cercato di mostrare, la sequenza I 49, 50-51-52-53-54 è da mantenere, poiché è verosimile che Giovanni Stobeo conservi la sequenza originale del ΠΣΤ (cfr. § 3). Su questo punto, gli editori precedenti hanno idee differenti: Smith conserva la sequenza, ma introduce al suo interno I 3, 56, cioè la digressione sulle 'acque della giustizia' indiane<sup>53</sup>; l'intenzione, forse, era quella di accostare i fiumi indiani a quelli greci, inferi e non, descritti in I 49, 50-51-52<sup>54</sup>. Castelletti, invece, spezza blocco I 49, 50-54 e antepone I 49, 53-54 (classificazione e destino delle anime) a I 49, 50-51-52: ciò a causa dei rimandi al tema 'Stige' presenti nell'importante digressione presente in I 49, 53, che hanno fatto pensare allo studioso svizzero che Porfirio avrebbe trattato i fiumi, descritti in I 49, 50 (con 51-52 a seguire), più tardi<sup>55</sup>. Come ho cercato di mostrare, questa interpretazione – con la disposizione degli escerti che ne consegue – non è sostenibile, perché Porfirio non si riferisce al fiume materiale, bensì alla dea, la quale costituisce il nucleo tematico dell'opera (cfr. § 4).

Gli estratti del libro IV (36, 23 [salice]; 41, 57 [pioppo]) sono lasciati vicini da Smith e Castelletti, ma in posizione invertita (rispettivamente fr. 380 e 379 Smith, 9 e 8 Castelletti): questa scelta è condivisibile, perché pioppo e salice sono citati da Omero esattamente in questa sequenza. Entrambi gli editori lasciano questi due frammenti in posizione finale; secondo Castelletti sono di collocazione incerta<sup>56</sup>. Però, siccome Omero li colloca nel bosco di Persefone, all'ingresso dell'Ade, a mio avviso non bisogna porre i due estratti troppo distanti dalla geografia infera di I 49, 50 o, meglio ancora, dalla trattazione degli insepolti in I 49, 53, perché questi si aggirano proprio nel bosco di Persefone.

L'escerto indiano (I 3, 56), come detto sopra, è posto da Smith all'interno della sequenza I 49, 50-51-52-53-54; Castelletti, più sanamente, lo pone di seguito a questa sequenza. Se la funzione di questo escerto è forse ora un poco più chiara (cfr. § 5), lo è meno la sequenza dell'esposizione porfiriana: il filosofo, citato il tema dell'opera, poteva andare subito al parallelo indiano; oppure, solo dopo aver trattato l' 'acqua della giustizia' greca, poteva dimostrare meglio il ruolo di quest'ultima descrivendo la controparte indiana. Nell'incertezza, lascerei questo escerto in coda agli altri (ma dopo quelli del libro IV, vicini alla geografia dell'Ade greco). La mia sequenza personale è dunque:

proemio (fr. 1 Filoni)	descrizione dell'Ade: fiumi (Stige) (fr. 2-3-4 Filoni)	descrizione dell'Ade: disposizione anime (fr. 5-6 Filoni)	descrizione dell'Ade: pioppo, salice (fr. 7-8 Filoni)	<i>excursus</i> indiano (fr. 9 Filoni)
II 1, 32	I 49, 50-51-52	I 49, 53-54	IV 41, 57+36, 23 (~ I 49, 53)	I 3, 56

<sup>53</sup> L'editore porfiriano è seguito da Johnson 2013, pp. 32-37 (vedi anche la nota seguente), quest'ultimo da Tanaseanu-Döbler 2015, pp. 35-36.

<sup>54</sup> Johnson, che interpreta il ΠΣΤ sulla scorta dell'*Antro delle ninfe*, ritiene che I 49, 51-52, che si riferiscono allo Stige terrestre, siano utili a dimostrare la reale esistenza del fiume, contro chi – come Apollodoro di Atene in I 49, 50 – proponeva una lettura puramente allegorica di questa realtà infernale; l'escerto indiano, che descriverebbe una locale emersione dello Stige, starebbe bene dopo I 49, 51-52 perché ne condividerebbe la funzione: cfr. Johnson 2013, pp. 32-37.

<sup>55</sup> Cfr. Castelletti 2006, pp. 39-40.

<sup>56</sup> Cfr. Castelletti 2006, p. 39.

Ecco una tabella per confrontare le diverse edizioni, seguendo l'ordine di apparizione degli estratti nello Stobeo:

	I 3, 56 ( <i>excursus</i> indiano)	I 49, 50-51-52 (geografia dell'Ade)	I 49, 53-54 (disposizione anime nell'Ade)	II 1, 32 (proemio)	IV 36, 23 (salice)	IV 41, 57 (pioppo)
Smith	376	373-374-375	377-378	372	380	379
Castelletti	7	4-5-6	2-3	1	9	8
Filoni	9	2-3-4	5-6	1	8 (~5)	7 (~5)

In tutto questo, non bisogna dimenticare che lo Stobeo ci ha dato un quadro sostanzialmente fuorviante dell'opera porfiriana.