

Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni
37

PLATONE E I PLATONISMI (I)

Fisica e metafisica in età imperiale e tardoantica

a cura di Anna Motta e Chiara Cappiello



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni

Platone e i platonismi (I)

Fisica e metafisica in età imperiale e tardoantica

a cura di Anna Motta e Chiara Cappiello

Federico II University Press



fedOA Press

Platone e i platonismi (I) : fisica e metafisica in età imperiale e tardoantica / a cura di Anna Motta e Chiara Cappiello. – Napoli : FedOAPress, 2025. – 284 p. ; 24 cm. – (Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 37).

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-363-9

DOI: 10.6093/978-88-6887-363-9

Online ISSN della collana: 2499-4774

Questo volume è pubblicato con un contributo dell'ateneo federiciano e del Dipartimento di Studi Umanistici (fondi per la ricerca 2023/24).

Comitato scientifico

Enrica Amaturo (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liège), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José González Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesaro (Corte Costituzionale)

© 2025 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

Anna Motta, <i>Introduzione</i>	7
1. Anca Vasiliu, <i>Un alessandrino tra Gerusalemme e Atene: Filone sull'incorruttibilità del creato</i>	15
2. Giovanni Trovato, <i>Platonic gods and where to find them. Platonist exegesis in an anonymous ecloga (Stob. I 20, 28)</i>	37
3. Fabienne Jourdan, « <i>Qu'est-ce en effet que Platon sinon Moïse qui parle l'attique ?</i> » <i>Une phrase de Numénios (35 Fd) ? Analyse du témoignage de Clément d'Alexandrie, Strom. I 22, 150, 1-4</i>	57
4. Francesco Caruso, <i>Argomenti contro l'eternalismo. Plutarco, Leggi X e l'interpretazione del Timeo</i>	75
5. Arianna Piazzalunga, <i>La concezione plutarchea della materia nel De Iside et Osiride: una proposta interpretativa</i>	97
6. Roberto Granieri, <i>Plotinus on the Firmest Principle</i>	117
7. Marilena Vlad, <i>Porphyry's First God as Uncoordinated Principle in the Light of the Neoplatonic Tradition</i>	143
8. Antonio Vargas, <i>Stoic Logoi in Pseudo-Archytas according to Iamblichus</i>	165
9. Benedetto Neola, <i>Le anime pure nella metafisica di Giamblico e il Cristo mediatore di Eusebio: un confronto</i>	183
10. Michael J. Griffin, <i>Scale di virtù e di ispirazione nel platonismo tardoantico</i>	205
11. Anna Motta, <i>Metafisica platonica e metafisica aristotelica: un'armonia (im)possibile</i>	231
12. Giuseppe Nastasi, <i>Azione e attività nell'esegesi neoplatonica. Il concetto di agire nel commento di Simplicio alle Categorie di Aristotele</i>	249

Introduzione

Anna Motta

(Università di Napoli Federico II)

1. Su Platone e i platonismi

Questo volume è il primo tomo di due dedicati al tema *Platone e i platonismi*. Il primo ciclo del progetto *Platone e i platonismi* nasce dal dialogo tra le cattedre di Storia della filosofia antica e Storia della filosofia del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli Federico II e ha l'obiettivo di presentare le linee di ricerca contemporanea attorno ai cosiddetti *platonismi*, in particolare in due momenti della storia, ossia l'età imperiale e tardoantica e il Novecento, declinandoli rispettivamente secondo i temi di fisica e metafisica e di crisi e fondamento.

Usare il termine *platonismo* al plurale vuol dire invitare a comprendere l'esistenza di un'accezione molto ampia di esso: la tradizione platonica si estende infatti cronologicamente dal IV secolo a.C., quando ad Atene comincia l'insegnamento di Platone, ai nostri giorni in cui le sue opere e il suo pensiero sono ancora ben presenti nei dibattiti e fonte d'ispirazione per la riflessione filosofica. In quasi venticinque secoli di filosofia, il platonismo si è mostrato non omogeneo, ma molteplice e articolato, senza però che molteplicità e articolazione lo rendessero meno interessante. Un'indagine storica e concettuale sulle diverse forme di platonismo – e dunque sui platonismi – ci è sembrata poter rappresentare un contributo nuovo per la ricostruzione della storia del pensiero antico, della storia delle idee e della tradizione filosofica europea e per la discussione di correnti di pensiero che, dall'antichità a oggi, si sono sviluppate richiamandosi “diversamente” alla filosofia di Platone e abbeverandosi alla sua fonte.

È questa della fonte di ispirazione un'immagine antica. È, per esempio, usata in maniera molto suggestiva da Cicerone, il quale parla di *ubertas* dottrinale di Platone da cui nascono tradizioni anche opposte.¹ Tale ricchezza

¹ Cfr. Cic. *ac.* II 17-18.

trova espressione nella forma letteraria cui Platone ha affidato il suo pensiero: nei dialoghi vengono infatti argomentate tesi talvolta contrapposte per mostrare come tutto sia in questione. Il dialogo per Cicerone non è, pertanto, un orpello retorico, ma quella forma inseparabile dalla filosofia di Platone.² Tale forma è, però, anche ciò che fa da ostacolo ai diversi tentativi di sistematizzazione e conduce allo sviluppo di una pluralità di *platonismi* sin dall'antichità. In effetti, parlare di una sola tradizione platonica sarebbe un errore storico e di metodo: l'esito sistematizzante appare solamente una delle risposte alla lettura dei dialoghi e a un lavoro ermeneutico secolare e complesso.³

È tuttavia possibile individuare a grandi linee almeno tre platonismi. Un primo platonismo nasce dall'insegnamento di Platone nell'Accademia, la scuola da lui fondata nel 387 a.C., e quindi con i suoi primi successori, Speusippo e Senocrate, i quali, tra le altre cose, si concentrano sulla matematica per sviluppare un sistema metafisico di principi a partire dalla filosofia di Platone. Questi accademici si interessano ad alcuni aspetti dell'insegnamento di Platone, ma non sono gli unici, perché tra gli eredi di Platone va annoverato anche colui che studiò per vent'anni (367-347 a.C.) nell'Accademia prima di allontanarsene e fondare una propria scuola. Da molti punti di vista Aristotele è, in effetti, considerabile un platonico e questo volume argomenta anche tale possibilità (cfr., p.e., capp. 11 e 12).

Un secondo platonismo è legato non all'insegnamento diretto di Platone, ma ai suoi libri: come scrive Diogene Laerzio (III 40): «[Platone] pensava di lasciare ricordo di sé o negli amici o nei libri». Gli amici sono gli accademici che con lui avevano dialogato. Una volta chiusa l'Accademia, nell'anno 86 a.C., l'eredità di Platone viene veicolata dai testi scritti. I maestri di platonismo, sparsi in diverse città dell'impero,⁴ si dedicano all'esegesi dei dialoghi, che diventano oggetto di interesse filologico e filosofico.⁵ I discepoli del discorso scritto, per così dire, figli di un figlio illegittimo, imparano da ciò che tace solennemente nel suo essere offerto a tutti. È infatti costume di uomini saggi, come lo furono per esempio i pitagorici, che nascondevano i propri δόγματα ai profani – dice il neoplatonico Ermia alessandrino –, non dire tutto a tutti, ma – come ha fatto, del resto, Platone – unire visibile e invisibile, non-iniziati

² Sull'armonia di forma e contenuto in Platone, cfr. L. Palumbo, *Platone demiurgo*.

³ Cfr. M. Bonazzi, *Il platonismo*, R. Chiaradonna, *Platonismo*, A. Motta, *Ventotto ore*.

⁴ Cfr. D. Sedley, *Philodemus and the Decentralization of Philosophy*.

⁵ Cfr. Sen. *epist.* 33, 3.

e iniziati, adattando il discorso al ricevente.⁶ Ed è di questa eredità scritta che si fanno interpreti i pitagorici di età imperiale (cfr., p.e., cap. 2), e coloro che tra i platonici discutono di quale sia il modo corretto – letterale o metaforico – di leggere Platone (cfr., p.e., capp. 3 e 4). Nella fase di sistematizzazione della dottrina platonica, il platonismo incontra e discute non solo con filosofie diverse, come lo stoicismo (cfr., p.e., cap. 9), preso a modello di organizzazione formale, ma anche con diverse correnti religiose come l'ebraismo (cfr. capp. 1 e 5). La spinta metafisica del platonismo emerge in età tardoantica (cfr., p.e. capp. 6 e 7), quando la concorrenza è non solo tra scuole, ma soprattutto col cristianesimo (cfr. cap. 8) e con nuove forme di ascetismo (cfr. cap. 10).⁷

La storia della filosofia è, dunque, corredata dalla presenza di platonismi che dipendono dalla selezione imposta al *corpus platonicum*, dalle questioni affrontate, dalle tesi generali fatte proprie, dalle argomentazioni riprese, sviluppate e modificate.⁸ Tra gli obiettivi di questo volume c'è, pertanto, quello di mostrare solo alcuni di questi platonismi, discutendo nuovi approcci e tendenze interpretative attraverso interventi di studiosi di riconosciuta fama internazionale e di più giovani ricercatrici/ori, che si concentrano su autori che vivono tra i secoli I d.C. e VI d.C. Spostandosi nel Novecento, il prossimo tomo indagherà, invece, alcune linee dei platonismi di età contemporanea che, rinunciando all'identificazione con un'ideale eredità platonica e all'assunzione di Platone come *auctoritas* infallibile, non prescindono dal confronto con le grandi questioni platoniche. Il *focus* sarà sul ritorno a Platone che, in differenti forme e a partire da orientamenti politici anche molto diversi, continua a costituire un tratto distintivo della civiltà europea in un tempo teso, all'altezza del duro Novecento, tra crisi e ricerca del fondamento.

2. *Su fisica e metafisica*

I seguaci di Platone che vivono in età imperiale e tardoantica vengono denominati medioplatonici e neoplatonici.⁹ Benché l'uso di categorie storiogra-

⁶ Cfr. Herm. in *Phdr.* 272, 16-30 Moreschini/Lucarini.

⁷ Cfr. Ch. Riedweg (hg.), *Philosophia in der Konkurrenz*.

⁸ Cfr. M. Erler – J. E. Eßler – F. M. Petrucci, *Authority and Authoritative Texts*.

⁹ Medio e neoplatonici definirono sé stessi sempre e soltanto platonici, distinguendosi dagli academici, ossia da coloro i quali prendevano il nome dalla scuola fondata da Platone, che a un certo punto della storia curvò verso lo scetticismo.

fiche e distinzioni terminologiche vada fatta con prudenza, si rileva tuttora la loro utilità a cogliere due fasi della tradizione platonica attraverso quella galassia di autori che, con strategie diverse, conducono alla sistematizzazione della filosofia di Platone. Ciò che va accantonato è invece l'idea che il medio-platonismo sia la fase di preparazione al neoplatonismo, e il neoplatonismo un termine altrettanto dispregiativo per un'epoca caratterizzata da uso e ripetizione maldestri della filosofia del Maestro.¹⁰

Più nello specifico, il sottotitolo di questo tomo *Fisica e Metafisica* vuole mettere in evidenza una caratteristica dei platonismi di età imperiale e tardoantica. Nel processo di creazione del platonismo dogmatico al centro c'è il *Timeo*, dialogo fisico e cosmologico, considerato il cuore di tutto il platonismo imperiale.¹¹ La sistematizzazione del platonismo si compie, però, con Plotino, il fondatore del neoplatonismo, che legge per la prima volta in chiave metafisica il *Parmenide*, dialogo – che diviene da questo momento in poi – teologico per eccellenza.¹² E appunto sui temi sviluppati a partire soprattutto da questi due dialoghi, ossia sull'interazione tra fisica e metafisica, che questo libro prova a ricostruire alcuni aspetti della fortuna e dell'influenza dell'*auctoritas* di Platone.

Questa influenza si vede non solo nei campi separati di fisica e metafisica, ma anche e soprattutto nella loro inseparabilità.¹³ Come spiega il neoplatonico ateniese Proclo:

Dato che l'intera filosofia si divide nello studio degli esseri intelligibili e degli esseri interni al mondo, e verosimilmente, poiché anche il mondo è duplice, da una parte intelligibile e dall'altra sensibile, come dirà anche egli stesso nel prosiegua [*Ti.* 30c], mentre il *Parmenide* abbraccia l'indagine sugli esseri intelligibili, il *Timeo* invece quella sugli esseri interni al mondo [...]. Ma né quello [sc. il *Parmenide*] mette completamente da parte lo studio degli esseri che sono nel Tutto, né questo [sc. il *Timeo*] gli esseri intelligibili, perché sia ciò che è sensibile esiste in ciò che è intelligibile in modo paradigmatico sia ciò che è intelligibile esiste in ciò che è sensibile in modo iconico (Procl. in *Ti.* I 12.30-13.10; trad. mia).

Nel neoplatonismo il *Timeo* si interseca con il *Parmenide*, perché le cose della natura non vanno concepite soltanto fisicamente, ma anche teologicamente: infatti, le cause fisiche dipendono da quelle extra-fisiche.¹⁴ Il percorso

¹⁰ Come sottolinea P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero*, pp. 9-24 l'arbitrarietà di tali etichette non deve indurre a sottovalutarne l'utilità, perché la distinzione facilita la classificazione e lo studio di tutte quelle filosofie che si sono susseguite nell'arco di 900 anni.

¹¹ Cfr. J. Barnes, *Imperial Plato*.

¹² Cfr. E. R. Dodds, *The Parmenides of Plato*.

¹³ Cfr. A. Motta, *Fisica e metafisica*.

¹⁴ Procl. in *Ti.* I 12, 30-13, 29.

che porta all'accentuazione della componente metafisico-teologica è, quindi, apparso interessante e meritevole di attenzione per disegnare alcuni aspetti dei platonismi di età imperiale e tardoantica.

3. *Sui capitoli di questo tomo*

Questo volume è il risultato della collaborazione di un gruppo internazionale di studiose e studiosi invitate/i a partecipare al progetto. La disposizione dei saggi segue approssimativamente un ordine cronologico. Le edizioni critiche utilizzate per i testi antichi sono indicate solo qualora vengano usate le più recenti o quelle che ogni singola autrice o singolo autore considera abbiano completamente sostituito le più accreditate. Le citazioni dei testi antichi sono abbreviate secondo le forme consolidate nel *TLG* e/o nello *OCD*. Si è deciso di lasciare alle autrici e agli autori dei saggi autonomia nell'uso di passi greci e, in generale, del greco in forma traslitterata o meno. I dodici capitoli di cui si compone questo tomo presentano linee e metodologie di indagine diverse e discutono approcci e tendenze interpretative differenti. Essi fanno emergere il carattere eccezionalmente complesso e fecondo delle linee di ricerca contemporanea sui platonismi, che riguardano temi di fisica e/o metafisica in età imperiale e tardoantica, pur senza avere pretese di esaustività sia in merito agli autori che agli sviluppi concettuali e argomentativi sul tema. Il volume è rivolto soprattutto a specialiste/i di storia della filosofia antica, ricercatrici/ori, studentesse e studenti interessate/i a questioni filologiche, esegetiche e teoretiche.

Il primo capitolo (*Un alessandrino tra Gerusalemme e Atene: Filone sull'incorruttibilità del creato*) presenta il tema della genesi del mondo nei testi dell'ebreo Filone e in particolare nel *De aeternitate mundi*. Anca Vasiliu mostra come Filone faccia convergere la visione fisica del *Timeo* e quella teologica della Bibbia. Il secondo capitolo (*Platonic gods and where to find them. Platonist exegesis in an anonymous ecloga – Stob. I 20, 28*) ricostruisce un importante tassello all'attività interpretativa dei platonici di età imperiale sul testo di Platone attraverso un'ecloga anonima conservata nel primo capitolo del primo libro dell'*Anthologion* di Stobeo. Giovanni Trovato prova che il testo, sulla natura divina del cosmo e sulla figura del demiurgo, non rappresenta un intervento personale di Stobeo, come pure è stato recentemente sostenuto. Nel terzo capitolo (*La concezione plutarchea della materia nel De Iside et Osiride: una proposta interpretativa*) Arianna Piazzalunga rilegge il *De Iside* di Plutarco per offrire una possibile soluzione al dilemma interpre-

tativo su Iside: l'obiettivo è mostrare come l'interpretazione plutarchea della ricettività della materia vada ben oltre la lettera del *Timeo*. Il quarto capitolo (*Argomenti contro l'eternalismo. Plutarco, Leggi 10 e l'interpretazione del Timeo*) intende fornire un'interpretazione complessiva e, per alcuni aspetti, innovativa degli argomenti che Plutarco impiega contro le interpretazioni eternaliste del *Timeo* di Platone. Francesco Caruso individua il motivo per il quale il 'temporalismo' plutarcheo risulta difficilmente inscrivibile nei tradizionali schemi medioplatonici. Nel quinto capitolo (*"Qu'est-ce en effet que Platon sinon Moïse qui parle l'attique ?" Une phrase de Numénios (35 Fd) ? Analyse du témoignage de Clément d'Alexandrie, Strom. I 22, 150, 1-4*) Fabienne Jourdan si interroga sull'attribuzione a Numenio della famosa frase "Chi è Platone se non Mosè che parla in attico?" La domanda retorica appare all'origine dell'entusiasmo cristiano per questo platonico del II secolo; infatti, l'Autrice esplora le diverse ipotesi di attribuzione e la tendenza giudaico-ellenistica e cristiana a manipolare i testi pagani per renderli testimoni greci della verità biblica.

Il sesto capitolo (*Plotinus on the Firmest Principle*) è una ricostruzione dell'uso che Plotino, nell'*Enneade* VI 5 [23], fa del principio aristotelico di non contraddizione e di come da esso ne ricavi un assioma fondamentale della metafisica platonica della causalità e della partecipazione. Roberto Granieri mostra come Plotino si basi su un'interpretazione originale e influente dei punti chiave della prima parte del *Parmenide*, assimilando anche concetti e termini della filosofia e della scienza ellenistica. Nel settimo capitolo (*Porphyry's First God as Uncoordinated Principle in the Light of the Neoplatonic Tradition*) Marilena Vlad discute la possibilità che il primo principio di Porfirio non sia coordinato con il regno dell'essere intelligibile nonostante Proclo e Damascio suggeriscano il contrario. L'ottavo capitolo (*Stoic Logoi in Pseudo-Archytas according to Iamblichus*) è dedicato alle teorie neoplatoniche sul tempo e all'uso dei *logoi* stoici nelle interpretazioni della definizione di tempo di Pseudo-Archita che Antonio Vargas collega alla proposta giamblichea di una "doppia teoria del tempo". Nel nono capitolo (*Le anime pure nella metafisica di Giamblico e il Cristo mediatore di Eusebio: un confronto*) Benedetto Neola affronta il problema del rapporto della presenza del trascendente nell'immanente attraverso le soluzioni proposte da Giamblico e da Eusebio per mostrare quanto esse siano simili. L'Autore analizza a tal fine la concettualizzazione di una classe di enti che, sebbene corporalmente presenti nel mondo del divenire, sono divini. Michael J. Griffin, autore del decimo capitolo (*Scale di virtù e di ispirazione nel platonismo tardoantico*), propone una revisione di due struttu-

re concettuali fondamentali del platonismo tardoantico: la scala delle virtù e la scala della follia ispirata, ridiscutendo prove apparentemente contraddittorie per i livelli più alti della scala delle virtù, così come sul suo rapporto con le ispirazioni o *maniai*. L'undicesimo capitolo (*Metafisica platonica e metafisica aristotelica. Un'armonia (im)possibile*) si concentra sul tema della relazione tra Platone e Aristotele. Anna Motta offre esempi di esegesi armoniche cercando di cogliere il senso dell'uso neoplatonico di alcune immagini legate a due uccelli – il cigno e la civetta – che si intersecano con considerazioni didattiche riguardanti la disposizione naturale e l'educazione allo sguardo metafisico nelle scuole di platonismo. Il dodicesimo capitolo (*Azione e attività nell'esegesi neoplatonica. Il concetto di agire nel commento di Simplicio alle Categorie di Aristotele*) riguarda l'uso peculiare che i neoplatonici fanno del concetto aristotelico di ἐνέργεια per spiegare la categoria dell'agire (ποιεῖν). In particolare, Giuseppe Nastasi mette in evidenza tutti i principali elementi di innovazione che Simplicio introduce nella concezione aristotelica dell'agire e del patire.

Bibliografia

- J. Barnes, *Imperial Plato*, in «Apeiron», XXVI, 1993, pp. 129-151.
M. Bonazzi, *Il platonismo*, Torino, 2015.
R. Chiaradonna, *Platonismo*, Roma, 2017.
E. R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, in «The Classical Quarterly», XXII, 1928, pp. 129-142.
P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino, 1982.
M. Erler – J. E. Eßler – F. M. Petrucci (eds.), *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*, Cambridge, 2021.
A. Motta, *Fisica e metafisica dei logoi. La natura nell'universo esegetico neoplatonico*, in «Paradigmi», XXXVI, 3, 2018, pp. 607-618.
A. Motta, *Ventotto ore di filosofia imperiale e tardoantica*, Napoli, 2024.
L. Palumbo, *Platone demiurgo del testo e del mondo. Sulla poetica dei Dialoghi*, Napoli, 2024.
Ch. Riedweg (hg.), *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen: zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike*, Berlin/Boston, 2017.
D. Sedley, *Philodemus and the Decentralization of Philosophy*, in «Cronache Ercolanesi» XXXIII, 2003, pp. 31-41.

I saggi qui raccolti sono stati redatti nell'ambito del progetto dipartimentale e di Ateneo *Platone e i platonismi: nuove linee di ricerca (I)*, coordinato da Chiara Cappiello, Anna Motta e Lidia Palumbo. Il presente volume è il primo tomo del progetto del primo ciclo diviso in due seminari tenutisi nel maggio 2024 e organizzati da Anna Motta e Chiara Cappiello. Le curatrici ringraziano il comitato editoriale di FedOA per aver inserito questo volume nella collana e ciascuna delle autrici e ciascuno degli autori per l'entusiasmo dimostrato in ogni fase di questo progetto. Il sostegno finanziario dell'Università degli Studi di Napoli Federico II e del Dipartimento di Studi Umanistici è stato fondamentale.

1. Un alessandrino tra Gerusalemme e Atene: Filone sull'incorruttibilità del creato*

Anca Vasiliu
(CNRS Paris)

Due strade in particolare portarono l'ebreo alessandrino a porsi il problema dell'incorruttibilità del creato: la lettura della Bibbia e quella del *Timeo* di Platone, le cui argomentazioni furono confermate, dice Filone, da Aristotele.¹

A priori, il *Timeo* e la Bibbia sono incompatibili. Ma l'Alessandrino, in seguito chiamato "Filone il filosofo", "Filone l'ebreo" o "il pitagorico", non aveva alcuna riserva al riguardo. Situato a metà strada tra questi poli della riflessione nel mondo antico, Atene e Gerusalemme, l'ebreo di lingua greca affronta in dettaglio i testi fondanti del pensiero cosiddetto "cosmologico" in almeno due occasioni, ben sapendo che si tratta di testi di genere diametralmente opposto, ma che riguardano entrambi la ricerca di una convergenza tra una teoria fisica e una visione teologica (o metafisica) del mondo immanente. Perché li affronta cercando di unirli? Probabilmente non lo sapremo mai. È certo, però, che l'audacia di questa lettura incrociata, con i suoi numerosi riferimenti a filosofi e poeti di tutti i tempi, non si limita a trovare argomenti intorno a una questione controversa, ma mira a liberare da condizionamenti il pensiero e a dargli uno *status* universale. In questo modo, Filone non si pone in un'ottica di ampio respiro per fare sfoggio di erudizione, ma si rivolge a quello che per lui è l'obiettivo della filosofia, ovvero andare alla radice del mondo svelando il nervo che ne condiziona l'esistenza e ne assicura anche la dignità.

L'Alessandrino affronta la questione dell'incorruttibilità del creato nella sua esegesi del libro del Genesi, il *De opificio mundi*, e in un trattato filosofico separato, il *De aeternitate mundi*. Ci concentreremo qui in particolare su quest'ultimo libro, uno dei testi atipici di Filone di Alessandria, poiché è una delle sue cinque opere propriamente filosofiche, rispetto ai 42 tratta-

* Questo saggio uscirà nella sua originaria versione francese all'interno del volume *Athènes et Jérusalem face à la naissance de la philosophie*, édité par Ph. Grosos – C. Riquier – S. Roux, Rennes, 2026

¹ Phil. Aet. 16. Cfr. i riferimenti bibliografici *infra*.

ti di esegesi biblica che si sono conservati nella loro interezza e alla ventina di altri trattati dedicati all'interpretazione biblica, di cui sopravvivono solo frammenti o semplici accenni. La paternità filoniana del *De aeternitate* è stata contestata nell'Ottocento e all'inizio del Novecento, ma gli studiosi ormai sostengono che si trattava di un errore. Ciononostante, la sua collocazione nell'opera dell'Alessandrino è tuttora dibattuta, e si colloca talvolta all'inizio, prima della monumentale opera di esegesi biblica, talvolta in una marginalità cronologicamente instabile, come dibattito filosofico parallelo all'interpretazione della Bibbia, dibattito richiesto dalle questioni controverse della demiurgia del mondo secondo i filosofi e secondo Mosè. Infine, il parziale stato di conservazione, dovuto senza dubbio al fatto che il testo a nostra disposizione manca della seconda parte, complica l'accesso alle posizioni teoriche dell'autore. Il lettore si trova, infatti, di fronte a una discussione in cui la presentazione dossologica, l'analisi di concetti e tradizioni filosofiche e l'evocazione di diverse tesi concorrenti non permettono di far emergere con chiarezza la posizione ultima di Filone sulla questione stessa che sta affrontando, ossia quella di conciliare filosoficamente la condizione del mondo creato, soggetto al divenire, e la divinità del suo Demiurgo, che implica la perfezione e quindi l'incorruttibilità del creato. Da qui emerge la tesi, insostenibile perché viola le leggi della fisica, ma che Filone dimostra essere teologicamente coerente: il mondo è incorruttibile pur essendo frutto di un atto di creazione o di generazione, perché opera di un Demiurgo non immanente, identificato con il Dio trascendente. Il titolo con cui il trattato è conosciuto nell'edizione francese è *De aeternitate mundi*, ma il greco recita ΠΕΡΙ ΑΦΘΑΡΣΙΑΣ ΚΟΣΜΟΥ, che indica più precisamente il riflettere "sull'incorruttibilità del cosmo".²

² Utilizziamo l'edizione e la traduzione (riadattata in italiano) di R. Arnaldez, *De aeternitate mundi de Philon d'Alexandrie*. Per i dibattiti sulla paternità del trattato da parte di Filone secondo i vari storici ed esegeti, nonché per la questione dell'incompletezza del trattato conservato, si veda il lungo studio introduttivo di R. Arnaldez, *De aeternitate mundi*, pp. 11-70 (in particolare pp. 12-37). Per una sintesi più recente dei dibattiti sulla paternità del *De aeternitate* e sulla cronologia e interpretazione dei trattati filoniani, cfr. D.T. Runia, *Philon d'Alexandrie*, pp. 362-390 (in particolare pp. 369-370 per la cronologia e pp. 379-387 per gli scritti filosofici e il rapporto con le correnti filosofiche classiche e i contemporanei di Filone). Sulle questioni di cosmologia che Filone discute in questo trattato, così come nell'esegesi del Genesi nella Bibbia che è oggetto del *De opificio mundi*, e soprattutto sul suo rapporto con il *Timeo*, cfr. in particolare gli studi di D. T. Runia, *Philo on Creation of the Cosmos*; Id., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*; R. Radice, *Filone di Alessandria*, pp. 231-533. Da parte nostra, non possiamo offrire in questa sede uno studio comparativo dei due testi filoniani; ci occuperemo solo di alcuni passaggi del *De aeternitate*, mentre per il *De opificio* rimandiamo a selezionati passi che abbiamo analizzato in A. Vasiliu, *Penser Dieu*, in part., pp. 63-109 e 252 n. 1 per il *De aeternitate* e A. Vasiliu, *Le sceau et le pinceau du Logos*, pp. 111-131; sono questi studi che ci hanno portato alla necessità di un'analisi degli argomenti filosofici evocati da Filone nel

Nonostante le molte incertezze che lo circondano, il trattato di Filone rimane fondamentale per comprendere il pensiero dell'Alessandrino. Situato tra Atene e Gerusalemme per la sua cultura e non lontano da Roma per il suo *status* politico, l'ebreo di lingua greca di Alessandria si trovò al centro del crocevia tra i dibattiti dei filosofi e un testo religioso il cui unico approccio per lui era quello esegetico, con i due tipi di conoscenza (dialettica ed esegetica) che trattavano un unico argomento: il rapporto tra il mondo da un lato, a seconda che rientri o meno nell'essere immanente, e la sua condizione dall'altro, a seconda del suo principio, agente o causa prima, in altre parole, a seconda della sua condizione di possibilità e delle sue determinazioni *a priori*. Questo crocevia era senza dubbio il luogo in cui la filosofia si presentava all'inizio del primo secolo della nuova era, nella portata enciclopedica della sua ricerca, nella tecnicità delle sue dimostrazioni e nella sottigliezza dei suoi paradossi, che il suo linguaggio sollevava e sottoponeva al pensiero. Fondatore di una filosofia esegetica basata sulla tradizione interpretativa ebraica praticata nella Sinagoga, la formazione di Filone e le sue scelte rispondono alla duplice chiamata della filosofia: fare del pensiero un atto di ricerca della saggezza nel confronto con il mondo, ricercandone il principio e il senso, e al tempo stesso la condizione unica per raggiungere l'unità con il mondo, facendone l'oggetto per eccellenza del pensiero. Questa è la condizione della filosofia e delle sue virtù, nella misura in cui il mondo si rivela incondizionato in sé e quindi inafferrabile e indeterminabile se non *dal* e *nel* pensiero stesso e in ciò che lo esprime, la razionalità o *logos*, attraverso l'esercizio di tutte le arti liberali. A questo proposito, ricordiamo le due prospettive che si intersecano nell'opera di Filone: da un lato, il tentativo di fare di Mosè stesso un "principe della filosofia" formato dai maestri del pensiero greco, come lo presenta Filone nel *De vita Moysis* I 21-23,³ o un "vertice della filosofia", come lo chiama in *Opif.* 8;⁴ dall'altro, l'importanza attribuita alle "arti liberali", il cui *curriculum* è descritto nel *De congressu eruditionis gratia*,⁵ un percorso di studi che lo stesso

De aeternitate. Infine, per la complessità e la ricchezza dei riferimenti filosofici nell'opera di Filone, cfr. gli articoli pubblicati in C. Lévy (éd.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*.

³ D. T. Runia, *Philon d'Alexandrie*, p. 366; l'autore nota che questa presentazione di Mosè corrisponde piuttosto al percorso seguito da Filone stesso.

⁴ «Mosè, invece, e per aver raggiunto le più alte vette della filosofia (φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα) e perché aveva appreso per tramiti sovranaturali gran parte dei principi essenziali della natura, acquisì appunto coscienza del fatto che nell'ordine dell'universo esiste una causa attiva e un oggetto passivo [...]», *Opif.* 8. Tutte le traduzioni del *De Opificio* sono tratte da R. Radice, *Filone di Alessandria*.

⁵ Cfr. *Phil. Congr.* 18, 21, 39-42, 45, 51, 76-80, 92-94, 117, 144-150, dove il più delle volte le "arti" (dalla grammatica

Filone seguì, dalla grammatica, alla retorica e alla dialettica, fino alla geometria e alla musica, acquisendo così il gusto per l'intera tradizione ellenica, da Omero e i tragici alle varie "scuole" filosofiche di cui l'Alessandrino frequentava gli scritti e che spesso citava nelle sue esegesi bibliche. L'opera dell'erudito ebreo nasce quindi contemporaneamente da due tradizioni che si ritrovano in quasi tutti i suoi testi: quella della "scuola" sinagogale, che riguarda l'interpretazione della Bibbia (anche se la tradizione talmudica non era ancora affermata ai suoi tempi e la conoscenza di Filone della precedente tradizione midrashica non è certa)⁶ e quella delle "scuole" greche, che riguarda l'apprendimento delle arti della lingua e delle scienze filosofiche. Filone non ha semplicemente sintetizzato queste due tradizioni per arricchire l'eclettismo intellettuale e religioso alessandrino, come critica Festugière.⁷ L'immensa eredità della sua opera lo rende un vero e proprio fondatore della prima di queste tradizioni, quella dell'esegesi biblica, alla quale Filone sembra essere stato il primo ad assegnare una dimensione filosofica. Questo lo rende anche un maestro della seconda tradizione, alla quale l'Alessandrino appartiene dando alla filosofia un orientamento teologico e la forma particolare di una ricerca della sapienza, un orientamento e una forma che il pensiero cristiano, da Clemente di Alessandria e Origene fino all'epoca bizantina e medievale, in particolare, riprenderà.

Ma questo incontro tra le pratiche di lettura biblica e il dialogo costante con le filosofie elleniche non è privo di contraddizioni logiche e di altre insidie per il pensiero. Al contrario, e questa è una fortuna paradossale, perché nelle crepe di questa evidente mancanza di concordanza tra queste pratiche e le loro conclusioni teoriche, si rivelano le conoscenze e le virtù speculative di Filone. Ci concentreremo su una di queste insidie, utilizzando come punto di parten-

alla geometria e alla musica), i campi della percezione e della riflessione noetica, così come la pratica delle virtù che danno conoscenza dei sensi e delle leggi, o che curano le malattie dell'anima, come le passioni o la dimenticanza, sono presentate come il significato di alcuni episodi biblici che ne sono allegorie. Filone utilizza le arti liberali e l'arte di tutte le arti (τέχνη τεχνῶν), che ritiene essere la scienza filosofica, per interpretare gli episodi biblici allo stesso modo in cui i miti sono interpretati dai filosofi greci; ma le sue interpretazioni, siano esse allegoriche o simboliche, non riproducono necessariamente un certo schema interpretativo, come quello praticato dagli stoici, secondo la tesi di J. Pépin, *Mythe et Allegorie*. Il principale episodio biblico citato da Filone nel *De congressu* è quello delle due mogli di Abramo, Sara e Agar (Gen. 16, 1-6). Cfr. il commento critico di M. Alexandre, *Philon d'Alexandrie*, p. 206 e p. 250 per la definizione di filosofia come "arte di tutte le arti".

⁶ D. T. Runia, *Philon d'Alexandrie*, p. 367.

⁷ Secondo A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, la mancanza di originalità di Filone deriva da questo eclettismo alessandrino. Contro questa "tesi", cfr. gli studi di R. Arnaldez, *De aeternitate mundi*; D. T. Runia, *Philo's De Aeternitate*, pp. 105-151, e Id., *Philon d'Alexandrie*, pp. 362-390.

za il *De aeternitate*, un testo che rientra in uno solo dei due filoni di possibilità teoriche a disposizione dell'Alessandrino, quello della filosofia vera e propria. Ma davvero l'autore si distaccò completamente dalla tradizione biblica, come suggeriscono la lettera del testo e i pochi storici che lo hanno esaminato?⁸ Il piccolo trattato ha attirato l'attenzione perché in esso Filone afferma l'eternità del mondo, modificando apparentemente alcune sue affermazioni in *Opif.* 7-12, e anche perché utilizza un'argomentazione più specificamente aristotelica, mentre l'Alessandrino è fondamentalmente "platonico" nei suoi trattati esegetici. Quindi Filone rimane un fedele discepolo della "scuola" di Mosè nel contesto di questa ricerca filosofica? Oppure l'approccio razionale su cui si basa la sua esegesi della Bibbia trova il culmine in questo trattato dedicato a un tema centrale nell'interpretazione della creazione cosmica, una forma di pensiero autonomo una volta che non è più sostenuto dall'autorità della parola cosiddetta "rivelata" ma si dispiega nel dialogo con le "scuole" filosofiche, in uno spirito di riflessione senza appello a una posizione *aprioristica*? Non è detto che Filone, nel discutere le tesi delle varie "scuole" filosofiche, lo faccia in uno spirito di semplice dossografia.

Vediamo allora in che misura gli scritti filosofici di Filone permettono di comprendere la posizione teorica del loro autore. Più precisamente, vediamo come Filone costruisca un approccio la cui originalità consiste nel non decidere né tra un'opzione o una disciplina e l'altra, né tra un modello e l'altro nonostante la loro opposizione logica o fisica. Egli, al contrario, cerca gli argomenti di sottile unità, quella sottesa alle apparenti contraddizioni, per armonizzare le diverse competenze in un'unica forma di espressione, ovvero di un approccio filosofico alla teologia. Sarebbe quindi un precursore di certi platonici del periodo ellenistico o tardoantico che cercavano una concordanza sistemica tra Platone e Aristotele? Non crediamo, nonostante alcuni echi filoniani presenti

⁸ D. T. Runia, *Philon d'Alexandrie*, p. 380. Lo specialista di studi filoniani cita i principali studiosi che hanno analizzato il *De aeternitate* e la contraddizione tra le tesi difese in questo trattato filosofico e le affermazioni fatte dall'Alessandrino nei suoi trattati di esegesi biblica a partire dalla fine del XIX secolo (J. Bernays, P. Cumont, R. Skarsten, K. Fuglseth - autori citati e commentati da Runia). Le posizioni di J. Bernays e F. Cumont, così come quella di H. Leisegang, sono ampiamente discusse e parzialmente confutate da R. Arnaldez, *De aeternitate mundi*, pp. 16-35 e 38-70, prima di presentare le proprie posizioni su questa controversia, che riguarda sia l'autenticità del trattato filoniano sia l'apparente incoerenza delle posizioni difese dall'Alessandrino. Per R. Arnaldez, *De aeternitate mundi*, pp. 16-35 e 38-70, come per D. T. Runia, *Philon d'Alexandrie*, p. 380, il *De aeternitate* è effettivamente uno scritto di Filone ed è uno dei testi che più convincono dell'erudizione filosofica dell'Alessandrino. Secondo Runia, il problema dell'incoerenza interna dell'opera di Filone è dovuto allo stato incompleto di questo trattato; nella seconda parte, che manca, Filone potrebbe aver confutato le tesi sull'eternità del mondo esposte nella prima parte, in cui l'Alessandrino presenta le opinioni di vari autori e posizioni scolastiche.

da Numenio e Plotino a Simplicio e Giovanni Filopono. Forse, invece, possiamo vedere gli inizi di un *approccio teologico alla filosofia*, una forma che non dà luogo a una complementarità tematica o retorica, ma cerca di raggiungere l'unità di un'unica scienza. Questa scienza sarebbe veramente nuova per il suo tempo, poiché darebbe alla filosofia un obiettivo che realizza, all'interno delle virtù stesse del linguaggio e del pensiero, le sue capacità dialettiche e metafisiche. Non è stato forse Filone ad aprire la porta a quella che, mille anni dopo, sarebbe stata la scolastica medievale e l'insegnamento delle future università?

Nel corso di dieci capitoli (7-27) del *De aeternitate*, Filone discute tre opzioni teoriche riguardanti l'incorruttibilità dell'universo, tema del trattato. In primo luogo, ci sono i termini "corruzione" (φθορά) e "cosmo" (κόσμος), che possono essere intesi in modi diversi, secondo le tesi di Anassagora e degli stoici o secondo Empedocle ed Euripide, autori di cui Filone cita frammenti senza citare i nomi.⁹ Arnaldez, di cui seguiamo l'edizione e le note critiche,¹⁰ trova i testi di partenza di questi autori e riconosce anche riferimenti a Crisippo, Aristotele e al pitagorico Ocello Lucano, che verrà citato più avanti. A conclusione di questo prelude, Filone formula la sua premessa principale: non commettere l'errore di ritenere che l'eventuale corruzione del mondo avrebbe portato al non-essere, proprio ciò da cui, *ex nihilo*, il mondo era stato creato: «Nulla, dunque, è così ingenuo come chiedere aporeticamente se il cosmo vada verso il non-essere corrompendosi (εἰ ὁ κόσμος εἰς τὸ μὴ ὄν φθείρεται)».¹¹ Se la corruzione non è infatti sinonimo di fine nel nulla, allora porta con sé il senso del cambiamento che può condurre dall'ordine al disordine, dall'armonia alla confusione, dall'unità di un tutto alla frammentazione indotta dalla disgregazione degli elementi, insomma dal mondo come identità attraverso cui l'essere si manifesta a un'alterità esistenziale formalmente eterogenea. Questo, infatti, affermano i versi di Empedocle e soprattutto quelli di Euripide che Filone cita due volte nel trattato: «nulla muore di ciò che è generato (θνήσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων), ma, disperdendosi qua e là, si mostra in altra forma (μορφὴν ἑτέραν ἀπέδειξεν)».¹² Le tre opzioni (*doxai*)

⁹ Phil. *Aet.* 3-6. Sulle diverse accezioni di questi termini, e in particolare su quella di "corruzione" in relazione ai significati di non essere e alterità di Platone, cfr. lo studio introduttivo di R. Arnaldez, *De aeternitate mundi*, pp. 42-53.

¹⁰ R. Arnaldez, *De aeternitate mundi*, pp. 76-78.

¹¹ Phil. *Aet.* 6. È forse possibile individuare un'eco del poema fisico di Parmenide e della discussione sul non essere nel *Sofista* di Platone? Qui il riferimento filoniano è troppo breve e incentrato sulla finitudine per sostenere l'ipotesi di un'allusione al dibattito su essere e non essere.

¹² Si tratta del frammento 839 di Euripide, citato in *Aet.* 5 e 30.

riguardanti il rapporto tra la creazione e la natura corruttibile o incorruttibile del mondo sono poi riassunte da Filone:

C'è chi dice che il mondo è eterno (αἰδιον), increato (ἀγένητον) e imperituro (ἀνώλεθρον); chi dice, al contrario, che è creato e corruttibile (γενητόν τε καὶ φθαρτόν); quelli, infine, che prendono in prestito dalle due opinioni precedenti, dalla seconda l'idea che il mondo sia creato (γενητόν), dalla prima che sia incorruttibile (ἄφθαρτον), stabilendo così un'opinione mista (μικτὴν δόξαν), poiché lo ritengono creato e incorruttibile (γενητόν καὶ ἄφθαρτον) (Phil. Aet. 7; trad. adattata dal francese).¹³

Questa sintesi, che ricorda un tipo di argomentazione scolastica ed è costruita sulle basi di una dossografia sviluppata in seguito, ha il merito non solo di esporre diverse opzioni teoriche sulla demiurgia e sulla natura dell'universo, ma anche di fissare i termini del dibattito. Così, la generazione si oppone all'eternità, l'increato al deperibile; ma il creato non è incompatibile con l'incorruttibile, secondo i due maestri della filosofia, Platone e Aristotele, con i quali concordano anche Esiodo e Mosè, i “padri” della tradizione mitologica ellenica e della Bibbia. Filone presenta poi le posizioni di ciascuno.

Le più eloquenti ai nostri fini sono le presentazioni delle posizioni di Aristotele e Platone, in un ordine cronologicamente invertito che denota come Filone si collochi in una prospettiva filosofica il cui scopo, puramente teorico, si rivelerà ben presto un approccio teologico alla questione. Aristotele viene dunque per primo, poiché lo Stagirita difende, secondo Filone, la tesi di un mondo ingenerato e incorruttibile (ἀγένητόν τε καὶ ἄφθαρτον).¹⁴ Si noti che questa tesi non corrisponde letteralmente alla prima delle tre opinioni enunciate dall'Alessandrino, poiché il termine “imperituro” (ἀνώλεθρον), utilizzato da Parmenide e Platone¹⁵, è sostituito dal suo quasi omonimo “incorruttibile” (ἄφθαρτον) nel contesto della sua attribuzione ad Aristotele. Ma questa lieve oscillazione lessicale non sembra avere alcuna conseguenza per l'argomento che Filone sta portando avanti. Ad attirare la nostra attenzione è invece il modo in cui l'Alessandrino presenta le ragioni per cui lo

¹³ R. Arnaldez, *De aeternitate mundi*, pp. 78-79, nn. 1-2 e 5-7) specifica i filosofi greci su cui si basa la sintesi di Filone: Platone (*Timeo*), Parmenide, Democrito, Empedocle, Eraclito, Epicuro, gli Stoici, Aristotele, e indica anche gli echi di questa sintesi in Simplicio e Giovanni Filopono.

¹⁴ Phil. Aet. 10. È da notare che, dopo aver presentato le tre opinioni, Filone non rispetta l'ordine di presentazione, né la successione storica delle scuole filosofiche che le hanno sostenute, ma scarta la seconda che è la più lontana dalla sua posizione sulla questione, per poi considerare la prima e la terza in base a ciò che vuole mettere in evidenza: prima la posizione teologica di Aristotele, poi la teoria platonica che è più vicina alla posizione dell'Alessandrino e la convergenza che cerca con il libro di Mosè.

¹⁵ Cfr. R. Arnaldez, *De aeternitate mundi*, p. 78, n. 5. Il termine platonico (ἀνώλεθρον) deriva da *Ti.* 52a2 e indica la realtà prima immutabile di ciò che non è generato (*ageneton*); è piuttosto a questo passaggio che fa riferimento Filone.

Stagirita difende questa teoria. Questa teoria viene considerata fin dall'inizio come teologica e poi in linea con quanto difeso dagli stessi predecessori di Aristotele. L'argomento di Aristotele a favore di un mondo ingenerato e incorruttibile è che non c'è Dio nella visione contraria, che sostiene che il mondo è creato e corruttibile, una visione attribuita a Democrito e agli stoici. *Al contrario*, allora, la natura del cosmo è conforme al grande dio visibile o al "divino visibile" (ὁρατὸν θεῖον) che comprende tutto, persino il cielo e tutti i pianeti (περιέχοντα πάνθειον). L'universo è quindi un "grande insieme divino" e come tale non può assomigliare a oggetti "modellati da mani" (οἱ τῶν χειροκμητῶν).¹⁶ Riconosciamo una critica poco velata che Aristotele aveva rivolto in *Metafisica A* al *Timeo* di Platone e alla concezione artigianale di una demiurgia cosmica.¹⁷ Filone osserva, tuttavia, che Aristotele sosteneva un mondo immanente e divino, e che l'incorruttibilità di quest'ultimo era dovuta a questa natura divina e all'assenza di creazione: il cosmo si identifica con ciò che è, è sempre e può essere visto. L'Alessandrino aggiunge a questa osservazione che lo Stagirita sembra essere stato in accordo su questa tesi con i pitagorici (τῶν Πυθαγορείων τινάς), e cita a sostegno un'opera di Ocello Lucano intitolata *Sulla natura del tutto* (Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως) in cui la natura increata e incorruttibile del cosmo (ἀγέννητόν τε καὶ ἄφθαρτον) è stata non solo resa manifesta (οὐκ ἀπεφαίνετο μόνον) ma anche dimostrata (δι' ἀποδείξεω).¹⁸ La prima opinione rivela quindi l'effetto della natura divina del mondo: esso è necessariamente incorruttibile o imperituro, ma è immanente all'essere e si fonde con *ciò che è* (*to on*). Tuttavia, questa tesi non può andare bene a Filone, poiché nega la trascendenza oltre che la creazione. La seconda opinione, quella di Democrito, degli epicurei e degli stoici, era già stata scartata per l'assenza di una causa divina (θεὸν αἴτιον) del mondo creato

¹⁶ Phil. Aet. 10.

¹⁷ La complessa questione dell'artificialismo nella cosmologia di Platone e la sua critica ad Aristotele ricorrono ripetutamente nel platonismo ellenistico e tardo, dopo Filone. Cfr. A. Michalewski, *Le dieu, le mouvement, la matière*. R. Arnaldez, *De aeternitate mundi*, pp. 80-81, n. 3 che cita possibili riferimenti filoniani alla *Metafisica*, nonché al *De caelo* e ai *Meteorologica*.

¹⁸ Phil. Aet. 12. Ocello Lucano, un pitagorico del V secolo, sembra essere esistito (secondo Aristosseno, citato da Iambl. VP 267), ma rimane poco conosciuto. Diogene Laerzio (VIII 80) fa riferimento a lui in una lettera che Archita inviò a Platone per informarlo della scoperta degli scritti di questo pitagorico. Ma l'opera nominata da Filone (*Sulla natura dell'universo*) non è tra i testi citati da Archita. Secondo R. von Harder Richard, *Ocellus Lucanus* e H. Thesleff, *The Pythagorean Texts*, pp. 125-138, saremmo di fronte a un apocrifo, a meno che non si tratti di due diversi autori lucani, il che sembra piuttosto improbabile. Sul pitagorismo di Filone, si veda C. Lévy, *La question de la Dyade chez Philon d'Alexandrie*, pp. 11-28, con un riferimento a questo passo del *De aeternitate* e a Ocello, p. 12 e n. 2) e F. Calabi, *Filone di Alessandria e Ecfanto*, pp. 29-61. Cfr. anche G. Trovato, *Platonic gods* (in questo volume).

e corruttibile.¹⁹ Quindi va da sé che l'ebreo alessandrino scelga da parte sua la terza opinione, quella che propone una versione mista: pur essendo generato, il cosmo è incorruttibile.

Questa terza tesi sulla natura del cosmo è immediatamente attribuita a Platone, infatti Filone dice che è esposta nel *Timeo* (ὑπὸ Πλάτωνος ἐν Τιμαίῳ δηλοῦσθαι). L'Alessandrino ne parla in tre paragrafi (13-16) a partire da un'illustrazione testuale adatta al suo scopo. Per cominciare, cita il passo 41a7-b6 del *Timeo*, di cui conserva lo stile diretto: è il Demiurgo stesso a parlare in un contesto che allude alla mitologia evocata prima da Timeo (40e-41a). Filone rimane fedele alla lettera del testo di Platone (a parte alcuni dettagli), sfruttando le ambiguità, e persino le duplicazioni, prodotte dallo stile ellittico del discorso diretto. Ecco il passo del *Timeo* citato da Filone:

Dèi di dèi (θεοὶ θεῶν), le cose di cui sono demiurgo e padre (<ὦν> ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων), sono [generate da me (δὲ ἐμοῦ γενόμενα) e²⁰] inseparabili finché non voglio slegarle (ἄλυστα ἐμοῦ μὴ θέλοντος). Certo, tutto ciò che è stato legato [composto] può essere sciolto [disfatto] (Τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν), ma disfare ciò che è ben composto [armonizzato] e ben collegato (τό γε μὴν καλῶς ἀρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν), è male [malvagio] (ἐθέλειν κακοῦ). Una volta generati non si è affatto immortali e instancabili (Δι' ἃ καὶ ἐπεὶ περ γεγέννησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἔστε οὐδ' ἄλυστοι τὸ πάμπαν), ma non sarai sconfitto né avrai la parte della morte (οὔτι γε μὴν λυθήσεσθ' ἔχει, οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας), perché la mia volontà è un legame più forte di quello che vi univa quando siete stati generati (τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔστι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων, οἷς ὅτε ἐγίγνεσθε συνεδείσθε) (Phil. Aet. 13; trad. adattata dal francese).²¹

Gli "dèi" a cui si rivolge il Demiurgo sono visibili perché sono coloro che compiono la rivoluzione astrale, che è essa stessa visibile, o perché si rendono visibili secondo la loro volontà (Ti. 41a). Timeo li identifica non solo con le stelle e i pianeti, ma anche con le divinità del pantheon greco. Comprendiamo, quindi, che Filone ha scelto questo passo perché risponde in parte all'argomentazione aristotelica citata nei capitoli precedenti, ponendo le basi per una concordanza che sarà rafforzata in seguito da un'argomentazione di natura causale (ci torneremo). Tuttavia, a questa immanenza della divinità

¹⁹ Phil. Aet. 8. Per una presentazione ordinata di queste tre opzioni interpretative e delle fonti citate o potenzialmente citate nel testo filoniano, cfr. lo studio introduttivo di R. Arnaldez, *De aeternitate mundi*, p. 54 ss. Non ripeteremo qui le sue analisi e la ricostruzione delle fonti intermedie dell'Alessandrino, ma cercheremo di evidenziare le posizioni filosofiche e teologiche di Filone che emergono da questo particolare testo.

²⁰ Passaggio del testo platonico eluso da Filone.

²¹ Cfr. Pl. Ti. 41a7-b6. La citazione filoniana è abbastanza fedele al testo platonico, ma forse i testi andrebbero confrontati più da vicino sulla base di diverse edizioni, che qui non possiamo offrire. Per il confronto, abbiamo utilizzato solo la vecchia edizione di A. Rivaud (éd.), *Timée*.

del mondo, sostenuta dallo Stagirita e in parte da Platone, l'Alessandrino aggiunge ora gli argomenti che provengono dal *Timeo* e che corrispondono al suo scopo. Questi "dèi", in quanto generati, non possono essere immortali e incorruttibili; eppure, lo sono, perché tale è "la volontà del Demiurgo" da cui provengono: τῆς ἐμῆς βουλήσεως, nello stile diretto della citazione platonica.²² La "volontà divina", chiamata anche "bontà di Dio" nel *De opificio*, è dunque il primo argomento sollevato da Filone a favore della terza opzione sulla natura dell'universo: esso è creato ma rimane incorruttibile (in questo caso, indistruttibile o non disperdibile nei suoi elementi) poiché è opera della volontà di Dio. Questo argomento, contrario alle leggi della *physis*, corrisponde alla natura stessa del creatore, che appare soprattutto come *padre degli dèi*, nonché alla sua *techne* di fabbricazione, anch'essa divina. Ma l'argomento della "volontà" è complesso e il suo uso in relazione al Demiurgo divino merita almeno un commento: assegna a Dio l'identità di un essere dotato di anima e intelletto e pone l'alternativa specifica alla definizione di volontà, ossia che essa sia o l'espressione di un desiderio che porta a produrre o generare il mondo, o l'espressione di una deliberazione sullo sfondo di una conoscenza di ciò che è necessario per l'opera, in questo caso il legame tra anima e corpo come condizione di possibilità perché il mondo sia. In quest'ultimo caso, la volontà non solo esprime il desiderio di bene, insito in Dio, ma risponde anche alla necessità dell'opera di cui il Demiurgo ha conoscenza. Di conseguenza, il secondo argomento a favore dell'incorruttibilità del creato, quello della causa di/per sé stessa, che Filone prenderà in prestito non da Platone ma dal pensiero peripatetico, si trova già nell'argomento della volontà e conferma *a posteriori* la natura epistemica di quest'ultima nella dimostrazione di Filone, contrariamente al senso di desiderio e di attestazione di potenza in atto assegnato alla *boulesis* divina nel passo citato del *Timeo*.

A questo punto, Filone non segue più il racconto di *Timeo*, dal quale ha deliberatamente scelto questo passo intermedio, ambiguo e forse ironico nella misura in cui *Timeo* fa parlare il Demiurgo stesso, rafforzando così l'aspetto etico della volontà divina. Platone continua la sua presentazione della demiurgia cosmica indicando che ci sono ancora tre specie mortali da generare, ma che queste non saranno di competenza del Demiurgo, poiché sarebbero in tal caso uguali agli dèi. Il Demiurgo platonico continua quindi la sua opera creando le anime, poi chiede agli "dèi giovani" di completare la creazione

²² Phil. Aet. 13, Pl. Ti. 41b5.

plasmando i corpi mortali e creando i legami che legano le anime immortali ai corpi deperibili (*Ti.* 41d-43a); si tratta della tradizione pitagorica del legame tra gli astri e le singole anime. Filone, invece, si distacca dalla narrazione antica e costruisce la sua argomentazione su un'interpretazione del mito, un modo di leggere il *Timeo* tra le righe che si ritrova anche nella sua esegesi del Genesi nel *De opificio mundi*. Egli stabilisce così una distinzione tra due tipi di perfezione: quella propria dell'opera divina del Demiurgo cosmico e quella che deriva per imitazione dall'archetipo intelligibile di cui il Demiurgo stesso è autore. In altre parole, Filone opera una separazione tra il mondo intelligibile (*kosmos noetos*), che è generato ma rimane incorruttibile perché perfetto e divino in sé (come il cielo degli astri in perfetta e perpetua rotazione), e il mondo sensibile (*kosmos aisthetos*), la cui perfezione deriva solo dalla "perfetta impronta" ricevuta dall'altro mondo, perfetto e divino, anche se quest'ultimo non è a sua volta trascendente, separato dal tutto cosmico che è creato. Nel *De opificio*, questa interpretazione porta alla nota tesi della "doppia creazione", quella della specie, che riceve il sigillo dell'idea o dell'intelligibile come una parola che si imprime nell'anima, e quella dell'individuo, che è la copia corporea, realizzata da un artigiano di assemblaggio e modellazione.²³ L'eco tenace di questa interpretazione si ritrova due secoli e mezzo dopo in Plotino, che partendo dallo stesso passo del *Timeo* porta avanti il dibattito sull'eternità del mondo e sulle premesse della sua perfezione.²⁴

Ma restiamo ancora nel perimetro del *De aeternitate*. Sappiamo che questa terminologia, νοητά – αἰσθητά, è mutuata dal lessico platonico e che Filone è – secondo David T. Runia – il primo ad aver sostituito il termine *topos*, utilizzato nella *Repubblica* per designare il "luogo" dell'intelligibile e del sensibile, con il termine *kosmos*.²⁵ In questo modo non solo si dà la massima estensione alla determinazione della natura del mondo da parte di questi qualificatori, che sono *topoi* della conoscenza, ma si dà anche una posizione specifica all'uno rispetto all'altro, trasformando la complementarità conoscitiva platonica in una dualità di principi, e quindi di universi distinti. Questa trasformazione

²³ Phil. *Opif.* 16, per la creazione del cosmo, poi 69 e 134 per l'antropogenesi, intelligibile e sensibile, dell'uomo a immagine e somiglianza del Demiurgo (Gen. 1, 26 e 2, 7).

²⁴ Cfr., p.e, i primi due libri della II *Enneade* (trattati 40 e 14) dedicati all'eternità del mondo e della sfera celeste, la cui ispirazione timaica è vicina a quella che traspare dai due trattati di Filone che qui cito.

²⁵ D. T. Runia, *A brief history of the term kosmos noetos*, pp. 151-171. L'autore parla del ruolo essenziale di Filone a questo proposito. L'espressione *kosmos noetos* compare sia nel *De opificio* che nel *De aeternitate*. Ma va ricordato che il primo a menzionare la trasformazione da parte di Filone dell'espressione platonica *topos noetos* in *kosmos noetos* è stato R. Arnaldez, *De opificio mundi*, p. 151 n.3.

non è di poco conto, sia nell'esegesi del Genesi (*De opificio*) sia nel trattato filosofico sulla natura eterna del cosmo (*De aeternitate*). Essa avalla un'opposizione tra sensibile e intelligibile che sembra essere stata la *koinè* della lettura platonica al tempo di Filone e che potrebbe provenire dallo stesso Aristotele, senza tener conto che per Platone non si trattava di un'opposizione ontica ma di una complementarità nell'approccio conoscitivo all'essere. A questa inflessione aristotelica di Platone, Filone aggiunge un altro prestito platonico, altrettanto generico, quello del lessico dell'impronta (*ekmageion*) e dell'imitazione (*mimema*).²⁶

Vediamo il resto dell'argomentazione di Filone a favore della tesi di un mondo creato ma incorruttibile. Filone presenta due ipotesi sulla scelta di Platone di considerare il mondo come generato (γεννητόν). La prima, che si affretterà a chiamare la migliore, consiste nell'affermare che il mondo creato non inizia come un divenire dell'essere generato (οὐ ... γενέσεως ἀρχήν) rispetto all'essere che sarebbe eterno o immortale (*Aet.* 14). Se veramente è stato generato (εἴπερ ἐγίγνετο), il cosmo non è stato generato in modo diverso da quello presentato dallo stesso Demiurgo nel passo 41a-b appena citato da Filone, cioè come "dio", sebbene immanente e multiplo, "dio" in modo da conformarsi alla divinità del suo creatore, anche se quest'ultimo è unico, non multiplo, e separato dal mondo degli esseri. Il mondo creato non sarebbe riducibile fin dall'inizio alla sua generazione, e quindi soggetto al divenire e destinato alla corruzione, perché ci sono "dèi" immanenti in questo mondo, o almeno esseri perfetti come le stelle e gli intelligibili. Questo argomento implica, tuttavia, che il Demiurgo non è o non ha l'essere stesso, anche se l'essere è considerato divino e incorruttibile, come nel caso degli "dèi" generati. Dio conferisce le sue proprietà a ciò che egli stesso crea o genera, ma la sua trascendenza rimane fondamentalmente intatta, cioè propriamente trascendente rispetto all'eternità e all'incorruttibilità, che sono proprietà dell'essere perfetto degli "dèi" immanenti o degli intelligibili separati dal sensibile. Filone sta forse alludendo all'inizio del *Timeo* (28a-b) dove l'essere eterno (τὸ ὄν αἰεί) e quello che sempre diviene (τὸ γινόμενον αἰεί) sono distinti in base alla loro appartenenza all'essere o allo *status* di creatura generata: la prima non nasce

²⁶ Phil. *Aet.* 15. Questo lessico è comune a Platone e non è usato specificamente nel *Timeo*. Per il suo impiego da parte di Filone e i suoi vari riferimenti platonici, ci permettiamo di citare alcuni studi su due trattati filoniani, *De opificio mundi* e *Quis rerum divinarum heres sit*, in cui questi termini sono più particolarmente presenti: A. Vasiliiu, *Penser Dieu*, pp. 63-140, Ead., *L'exégèse philosophique chez Philon d'Alexandrie*, pp. 31-52, Ead., *Images de l'âme et de l'intellection*, pp. 157-184), ed Ead., *Le sceau et le pinceau du Logos*, pp. 111-131.

mai (γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), la seconda non ha alcun essere (ὄν δὲ οὐδέποτε).²⁷ Ciò che è sempre non nasce (va da sé), mentre ciò che nasce è *sempre nato*, poiché non ha la perpetua eternità propria del primo. Discusso a lungo, questo inizio del *Timeo* suggerisce che l'essere eterno designa il divino ed è puro intelligibile. Platone lo chiarisce attraverso una distinzione che riguarda i mezzi di conoscenza: da un lato, ciò che può essere "pensato attraverso il *logos*" (νοήσει μετὰ λόγου) perché è intelligibile, quindi, condivide la natura del pensiero e del *logos*; dall'altro, ciò che è "percepito senza il *logos*" (μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν), perché corrisponde al sensibile ed è quindi solo oggetto di percezione e opinione (28a1-3). Tuttavia, non seguendo l'alternativa ontica "eternalista" posta da Platone, che è un'alternativa delle condizioni di possibilità dell'intellezione, Filone sembra ridurre la sua glossa a una "lezione" di tipo aristotelico. L'opera è conforme al fine e alla natura del suo creatore, e, nel caso dell'universo, è eterna nella sua totalità perché il creatore è divino e ha il potere e la volontà di trasmettere la sua perfezione a ciò che crea. Secondo una possibile ricostruzione, questa "lezione" proviene dal *De caelo* ed è mutuata dallo stesso Stagirita dai pitagorici,²⁸ solo che per Aristotele è perché il mondo è ingenerato che è incorruttibile e quindi eterno, non perché è "opera divina".

Qualunque sia la sua origine, è questo modo di intendere l'incorruttibilità del creato che viene privilegiato e discusso da Filone, e non il secondo, che si basa sulla perfezione armonica o geometrica delle parti dell'opera e sul modo in cui esse cambiano ed evolvono nel loro divenire. In questo caso, si tratta dell'ipotesi di interpretazione della seconda parte della citazione del *Timeo*, che lo stesso Filone cita pur rifiutandola, interpretazione che, secondo gli studiosi, proviene da Speusippo, e quindi dall'eredità immediata e forse pitagorica di Platone. Tuttavia, privilegiando la prima di queste accezioni del significato di generare, Filone orienta la comprensione della demiurgia platonica verso una convergenza con la creazione biblica, allineandola così alla sua

²⁷ Pl. Ti. 27d6-28a1; questo passo risponde alla domanda di Timeo, formulata in 27c4-5, ἥ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν, che consiste nel determinare se il mondo sia generato o se esista senza essere stato generato. Si tratta di una formula che ha dato luogo a numerose controversie e anche a rielaborazioni della trascrizione testuale a seconda del manoscritto. Cfr. l'ultima edizione del *Timeo*, che fa il punto sulle attuali posizioni in materia: F. M. Petrucci – F. Ferrari (a cura di), *Platone, Timeo*. Per quanto riguarda l'eco di questo passaggio inaugurale del *Timeo* in Filone, nel proemio del suo *De officio mundi*, proponiamo un'analisi comparativa del lessico e degli argomenti in A. Vasiliu, *Dieu en démiurge*, pp. 9-42.

²⁸ Phil. Aet.14. Per i riferimenti, cfr. R. Arnaldez, *De aeternitate mundi*, p. 20 e p. 83 n. 3. Si tratta probabilmente del *De caelo* I 10-12 (il mondo è immortale perché è ingenerato e il cielo è incorruttibile perché è composto di etere, il quinto elemento essendo incorruttibile per natura).

esegesi nel *De opificio*. Il prezzo è una concordanza, certo forzata, con Aristotele, una concordanza che gli permette di associare la prima opinione sulla natura del cosmo, eterna e non generata, con la terza, quella dell'incorruttibilità dell'universo nonostante la sua generazione a causa della sua conformità con la natura divina del Demiurgo. Questo premio presuppone che la trascendenza sia integrata, senza essere annientata, nel primo rango di una serie di perfezioni di cui l'essere è dotato sia direttamente che referenzialmente (come impronta, riflesso, immagine o imitazione dell'intelligibile nel sensibile), una posizione teorica che si riflette anche nel *De opificio*, ma che sostanzialmente non è affatto aristotelica. Ricordiamo la preferenza che Filone assume nel *De aeternitate*:

Ma il modo migliore e più veritiero di intendere è il primo, non solo perché da un punto all'altro del suo trattato questo filosofo [Platone] dà il nome di padre, creatore e demiurgo a questo grande artefice di un mondo divino (πατέρα μὲν καὶ ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τὸν θεοπλάστην ἐκεῖνον καλεῖ), perché chiama questo mondo opera sua e prole (ἔργον δὲ καὶ ἔγγονον), imitazione sensibile derivata da un modello paradigmatico e intelligibile (ἀπ' ἀρχετύπου < καὶ > νοητοῦ παραδείγματος μίμημα αἰσθητόν), contenente in sé in forma sensibile tutto ciò che è intelligibile nell'altro (πάνθ' ὅσα ἐν ἐκείνῳ νοητὰ περιέχοντα αἰσθητὰ ἐν αὐτῷ), impronta perfetta, nell'ordine del sensibile, del perfetto nell'ordine dell'intelletto (τελειότατον πρὸς νοῦν τελειότατον ἐκμαγεῖον πρὸς αἴσθησιν), [16] ma anche perché Aristotele da parte sua garantisce questa interpretazione su Platone [...] (Phil. Aet. 15-16; trad. adattata dal francese).

Dopo questa affermazione, Filone aggiunge le origini teologiche di questa concezione contraddittoria di un mondo creato e incorruttibile: Esiodo come "padre" della concezione platonica, perché il poeta evoca la creazione dal caos ma non parla mai di distruzione,²⁹ e Mosè, in tempi precedenti, sottolinea l'ebreo alessandrino.³⁰ Non insisteremo sulla breve argomentazione riguardante il legame tra questa opzione filosofica mista di un mondo creato e incorruttibile e il libro del Genesi. Filone è piuttosto ellittico in questo contesto e non supera lo scoglio principale della scelta tra immanenza o trascendenza del Demiurgo rispetto all'essere. D'altra parte, prima di analizzare il secondo argomento decisivo per la tesi della creazione incorruttibile del *De aeternitate*, in questo caso l'argomento causale, dobbiamo guardare anche ad alcuni

²⁹ La spiegazione è fornita da R. Arnaldez, *De aeternitate mundi*, ad loc. e nell'Introduzione. Va notato che anche Platone aveva fatto riferimento al pantheon degli antichi dèi della mitologia (*Ti.* 40e-41a), prima di dare la parola al Demiurgo. Il Demiurgo si rivolge agli dèi che lui stesso ha generato e l'effetto è duplice: da un lato, presenta le generazioni divine che si incastrano generandosi a vicenda (dèi di dèi) e, dall'altro, quelle che si separano, la nuova generazione che sostituisce la vecchia in una sorta di rivoluzione degli dèi immanenti. Tuttavia, il riferimento platonico alle generazioni di dèi sembra ricordare più la teogonia orfica che il poema di Esiodo, come in Filone.

³⁰ Phil. Aet. 17-19.

passaggi di *Opif.* 7-12 per confrontare l'uso che l'esegeta fa delle questioni filosofiche riguardanti la natura sensibile, la generazione, il modello intelligibile, il Demiurgo e l'essere immanente del mondo creato in un discorso di genere diverso. Filone fa le stesse scelte testuali e introduce le stesse tesi ermeneutiche in uno o nell'altro dei suoi trattati? Vale la pena di confrontare i due testi filoniani, in particolare i loro riferimenti al "mito verosimile" del *Timeo*.

Considerare il mondo come "ingenerato ed eterno" (ἀγέννητόν τε καὶ αἰδίον) equivale – dice Filone – a commettere due errori: accusare Dio di inazione ed esaltare il mondo senza misura, a spese del creatore.³¹ Se vogliamo tornare sulla retta via, seguendo Mosè «che aveva raggiunto le più alte vette della filosofia»,³² dobbiamo considerare, come lui, «che negli stati dell'essere ci sono, più che necessariamente, una causa attiva e un oggetto passivo (ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν ἐν τοῖς οὖσι τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον τὸ δὲ παθητόν)».³³ La prima, «la causa attiva è l'intelletto universale (ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς), perfettamente puro e incontaminato (ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος), che trascende la virtù, che trascende il sapere, che trascende persino il bene e il bello (κρείττων ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν)». La seconda, «la parte passiva è di per sé priva di anima e incapace di movimento (τὸ δὲ παθητόν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ), ma se viene messa in movimento, foggata e animata dall'intelletto (κίνηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ), si trasforma nel capolavoro che è questo mondo (μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον)».³⁴ Più avanti, Filone aggiunge che la generazione ritorna al creatore come "padre" e che altrimenti il generato non avrebbe alcuna familiarità con colui che non sarebbe stato il creatore (πρὸς δὲ τὸ μὴ γεγονὸς οἰκείωσις οὐδεμία τῷ μὴ πεποιηκότι).³⁵ Infine, secondo il "grande Mosè" (μέγας Μωυσῆς), l'ingenerato non si identifica con il visibile (come sostiene Aristotele, secondo l'affermazione di Filone nel *De aeternitate*), «dacché, ogni cosa sensibile, in quanto soggetta a essere generata e a subire mutamenti, non rimane mai nella stessa condizione (πᾶν γὰρ τὸ αἰσθητόν ἐν

³¹ Phil. *Opif.* 7.

³² Cfr. *supra* n. 1.

³³ Per un'analisi di queste due cause, così come dello *status* dell'intelletto e dell'anima e delle funzioni del Demiurgo e dell'architetto del mondo nel prologo del *De opificio* (7-12), cfr. A. Vasiliu, *Dieu en démiurge*, in part., pp. 23-39.

³⁴ Phil. *Opif.* 8-9.

³⁵ Phil. *Opif.* 10: «Con ciò che non è generato, colui che non ne è l'autore non ha alcuna parentela (πρὸς δὲ τὸ μὴ γεγονὸς οἰκείωσις οὐδεμία τῷ μὴ πεποιηκότι)».

γενέσει καὶ μεταβολαῖς οὐδέποτε κατὰ ταῦτα ὄν)». Di conseguenza, ciò che non è generato è “invisibile”, intelligibile ed è persino considerato eterno dalla parentela fraterna (τῷ μὲν ἄορατῳ καὶ νοητῷ προσέειμεν ὡς ἀδελφὸν καὶ συγγενὲς αἰδιότητα), mentre «al sensibile assegnò il nome a esso appropriato di genesi (τῷ δ' αἰσθητῷ γένεσιν οἰκεῖον ὄνομα ἐπεφήμισεν)»; «ora, poiché questo mondo è visibile e sensibile, ne consegue che di necessità sia anche generato (αἰσθητὸς ὅδε ὁ κόσμος, ἀναγκαίως ἂν εἴη καὶ γενητός)». Ma, dopo aver descritto la creazione in questo modo (τὴν γένεσιν ἀνέγραψεν), Mosè, dice Filone, la “teologizza” rendendole così grande onore (αὐτοῦ μάλα σεμνῶς θεολογήσας).³⁶

Noteremo e conserveremo da questo passo inaugurale del commento al Genesi, in cui il *Timeo* non è ancora nominato ma non mancano allusioni filosofiche, che Filone utilizza il vocabolario della causalità per la creazione e identifica l'effetto con la natura stessa della causa, come se quest'ultima fosse interna (seminale o strutturale) a ciò che produce. Come se riecheggiasse le due cause, divina e necessaria, discusse in *Timeo* 68e-69a, Filone parla anche di due cause della cosmogonia, sebbene i termini utilizzati corrispondano piuttosto al lessico dell'agire e del subire.³⁷ Inoltre, l'Alessandrino rovescia la teoria tradizionale della trascendenza o separazione del principio, manifestata dalla sua inazione o immobilità, in una determinazione di ciò che, non avendo né movimento proprio, né anima, né forma, non è quindi generato ma precede, per così dire, la generazione nell'attesa di una perfezione che manifesterà il “perfetto” attraverso l'atto della creazione. L'oscillazione lessicale della causa-

³⁶ Phil. *Opif.* 12: «Ma il grande Mosè (μέγας Μωυσῆς) giudicò che l'ingenerato era di natura completamente diversa dal visibile, poiché tutto ciò che è sensibile è dato alla generazione e all'alterazione, e non esiste mai in modo identico (πᾶν γὰρ τὸ αἰσθητὸν ἐν γενέσει καὶ μεταβολαῖς οὐδέποτε κατὰ ταῦτα ὄν); inoltre attribui all'invisibile e all'intelligibile, come proprietà sorella e genitrice, l'eternità (τῷ μὲν ἄορατῳ καὶ νοητῷ προσέειμεν ὡς ἀδελφὸν καὶ συγγενὲς αἰδιότητα), e al sensibile ha dato il nome particolarmente adatto di “genesì” (τῷ δ' αἰσθητῷ γένεσιν οἰκεῖον ὄνομα ἐπεφήμισεν). Ora, poiché questo mondo è visibile e sensibile, è necessario che sia anche generato (αἰσθητὸς ὅδε ὁ κόσμος, ἀναγκαίως ἂν εἴη καὶ γενητός). Non è quindi fuori luogo che Mosè ne abbia descritto la genesi (τὴν γένεσιν ἀνέγραψεν), parlando allo stesso tempo in modo così bello di Dio (αὐτοῦ μάλα σεμνῶς θεολογήσας)». Come già detto, nel nostro testo abbiamo inserito questo passaggio traducendolo parzialmente.

³⁷ R. Arnaldez, *De opificio*, p. 146, da parte sua, sottolinea che si tratta in realtà di un prestito dallo stoicismo nella sua risposta ad Aristotele. È tuttavia strano che Filone, ostile alla concezione cosmologica stoica, come dimostra anche il *De aeternitate*, ricorra qui al suo lessico, e ancor più lo usi contro Aristotele, di cui Filone prende talvolta a prestito gli argomenti, mentre poi fa largo uso delle tesi e del lessico di *Timeo*, in cui compare la distinzione tra due cause, anche se queste sono definite da Platone come “divine” e “necessarie” (*Ti.* 68d). Torneremo sulla concezione di causalità di Filone e sui suoi riferimenti filosofici in un passo del *De aeternitate*, senza dimenticare che le due cause discusse nel *Timeo* si sovrappongono in qualche misura alle cause qui menzionate da Filone, se non altro per ciò che trattano: il modello del mondo e il mondo immanente. Sulle due cause presentate nel prologo del *De opificio* e sulle loro presunte fonti platoniche, cfr. A. Vasiliu, *Dieu en démiurge*, in part., pp. 23-33.

lità suggerisce una chiara ambiguità sulla natura stessa dell'atto demiurgico, e forse anche la necessità di non determinare la natura del Demiurgo nella sua divinità, poiché come "padre" e "creatore" condivide necessariamente un legame quasi fisico nella sua *syngeneia* o *oikeiosis* con il generato attraverso l'opera che compie.³⁸ Filone insiste su questa familiarità o comunanza (*oikeiosis*) tra il Demiurgo e la sua opera, e sul rapporto di fratellanza e parentela (*adelphon, syngeneia*) tra l'intelligibile e l'eternità; riprende così il rapporto di fratellanza tra l'occhio e il Sole, e quello di filiazione del Sole nei confronti del Bene di *Timeo* e *Repubblica* VI. La posizione ermeneutica così difesa non è né platonica né aristotelica, nonostante le allusioni individuabili nel lessico utilizzato da Filone. Ovviamente non è nemmeno stoica, nonostante l'uso di un vocabolario connotato, perché Filone rifiuta chiaramente la teoria cosmologica dello stoicismo. Più avanti, invece, l'Alessandrino citerà il *Timeo* e vi farà diverse allusioni, descrivendo il Demiurgo come "buono" (*De opificio* 21), parlando della "bontà di Dio" (*ibid.* 23), utilizzando la figura dell'architetto come "doppio" inseparabile del Demiurgo,³⁹ facendo largo uso del vocabolario dell'immagine in senso esplicitamente platonico, e marcando talvolta la distinzione tra la dottrina di Mosè e la propria (*ibid.* 25), non per distaccarsene, ma per rafforzare le proprie interpretazioni, le proprie argomentazioni e il lessico filosofico utilizzato⁴⁰ attraverso il ricorso all'autorità. Inoltre, l'esegesi del testo del Genesi si presenta inizialmente come la narrazione della narrazione: Mosè *dice* che Dio *dice* sia la luce... (*Opif.* 26), attraverso un triplice trasferimento della parola demiurgica da Dio a Mosè e da quest'ultimo a Filone. Un'ultima osservazione riguarda la fine di questo racconto del carattere creato del mondo presentato in *Opif.* 12. La distribuzione distinta degli attributi di Dio e di Filone è stata fatta in modo che il mondo non sia più un'entità creata. La distribuzione distinta degli attributi del visibile e dell'invisibile riguarda il sensibile e l'intelligibile e genera per parentela le determinazioni di eternità per l'intelligibile e di primogenitura per il sensibile. Questa divisione, che appartiene a Mosè nel modo in cui scrive il racconto del Genesi, denota che egli,

³⁸ Si veda in particolare l'ultima frase di *Opif.* 10 citato *supra*.

³⁹ Sulla figura dell'architetto, cfr. L. De Luca, *Il Dio architetto di Filone*; A. Vasiliu, *Le sceau et le pinceau*; Ead., *Dieu en démiurge*, in part., pp. 33-39.

⁴⁰ Phil. *Opif.* 25: «Questa è dottrina di Mosè, non mia» (Τὸ δὲ δόγμα τοῦτο Μωυσέως ἐστίν, οὐκ ἐμὸν), conclude bruscamente Filone, dopo aver affermato nel passo precedente (24) che «il *kosmos noetos* altro non è se non il *Logos* di Dio già impegnato nell'atto della creazione» (Εἰ δὲ τις ἐθέλησειε γυμνοτέροις χρῆσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἄν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιούντος). Cfr. *supra* (n. 25) per un riferimento bibliografico sul lessico di quest'ultimo paragrafo.

“giunto all’apice della filosofia”, si sforza in questo contesto di andare oltre le teorie causali e le distinzioni filosofiche presentando la creazione del cosmo in modo “teologico”. Esagerando un po’, Mosè presenta la cosmogonia da un punto di vista teologico, mentre Timeo la presenta come un mito verosimile (*eikos mythos*), utilizzando la mitologia (teologia antica) per stabilire le premesse di una nuova scienza che Platone chiama filosofia, la quale dovrebbe fornire una visione intelligibile della natura del cosmo. Filone rende esplicito l’approccio teologico di Mosè, mentre Platone, in nome della filosofia, dà la parola a un sapiente, forse un pitagorico, chiamato Timeo.

Vediamo ora un altro dei ricorsi di Filone alla causalità, sempre in relazione alla creazione del mondo, a partire dal secondo argomento a favore dell’incorruttibilità del creato nel *De aeternitate*. Mentre il primo argomento derivava dalla natura divina del Demiurgo e si esprime attraverso la “volontà” di quest’ultimo, il secondo argomento proviene dal creato stesso e si esprime attraverso di esso. Filone distingue innanzitutto tra il genere e l’individuo, stabilendo che quest’ultimo non è in grado di ricevere ciò che appartiene al genere, cioè l’immortalità a cui appartiene l’umano come genere. Il passo di *Aet.* 68-69 tratta della natura dell’uomo secondo la visione “eternalista” attribuita da Filone al peripatetico Critolao: l’uomo è l’essere vivente migliore [più attenuato o conciliante] (ἡμερώτατον γὰρ ζῶον ὁ ἄνθρωπος), perché è dotato di *logos* e, di conseguenza, ha il potere di dominare le passioni (πάθη).⁴¹ Inoltre, sebbene gli sia assegnata una “modesta parte nell’universo” (βραχεῖα μοῖρα τοῦ παντός), l’uomo è comunque considerato “eterno” (αἰδίων ἄνθρωπος) a causa del suo genere, anche se l’individuo stesso scompare⁴². Il vocabolario che l’Alessandrino dichiara di prendere in prestito da Critolao contiene molte reminiscenze platoniche (sottolineate da Arnaldez), ma la distinzione tra genere e individuo, che è un *topos* aristotelico, ci permette di concludere che se l’uomo è eterno attraverso il suo genere, *a maggior ragione* il mondo è increato e quindi incorruttibile (ἀγένητος δῆπου καὶ ὁ κόσμος, ὥστε ἄφθαρτος)⁴³. Tuttavia, Filone non si ferma a questo sillogismo sempliciotto; aggiunge, sempre per conto di Critolao, l’argomento della causa di/per sé. Il testo continua come segue:

⁴¹ Phil. *Aet.* 68.

⁴² Phil. *Aet.* 69.

⁴³ *Ibid.*: «Ora, se l’uomo, fragile porzione dell’universo, è eterno (αἰδίων ἄνθρωπος, βραχεῖα μοῖρα τοῦ παντός), anche il mondo è apparentemente increato e quindi incorruttibile (ἀγένητος δῆπου καὶ ὁ κόσμος, ὥστε ἄφθαρτος)» (traduzione adattata dal francese di J. Pouilloux, in R. Arnaldez, *De aeternitate mundi*).

[...] ciò che è *per sé* la causa dell'esistenza è eterno (τὸ αἴτιον αὐτῷ τοῦ ὑπάρχειν αἰδιὸν ἐστίν). Ora il mondo è *per sé* causa dell'esistenza (αἴτιος δ' ὁ κόσμος αὐτῷ τοῦ ὑπάρχειν), poiché, in verità, ne è causa *per tutti gli esseri* (τοῖς ἄλλοις ἅπασιν); di conseguenza, il mondo è eterno (αἰδιος ἄρα ὁ κόσμος ἐστίν) (Phil. Aet. 70; trad. adattata dal francese).⁴⁴

L'argomento citato da Filone si basa su un esempio medico (salute, sonno); si tratta quindi di un interesse sempre rivolto a cogliere una determinazione del vivente, dell'uomo o del mondo. Ma la ripresa dell'argomento della causa di/*per sé* pochi paragrafi dopo (Aet. 84) indica chiaramente che l'ispirazione per la formulazione di questo argomento è platonica. Essa poggia sull'interpretazione di riferimenti presi in prestito dal *Fedro* (245c-246a) e forse dal *Fedone* (105d4-5) sul tema dell'automotricità come natura dell'anima, argomento per una dimostrazione a favore dell'immortalità dell'anima (*Fedro*) e dell'assenza di un suo contrario (*Fedone*), sia che si tratti dell'anima del mondo che dell'anima dell'individuo. L'accenno, qualche riga prima, alle immagini del cocchiere e del pilota, delle redini e del timone, del sole e delle stelle, lascia pochi dubbi sull'origine dell'argomento, anche se Filone aveva citato all'inizio un peripatetico (Critolao), e si possono rilevare anche echi stoici.

[...] se si elimina il moto perpetuo dall'anima (ἀεικίνητον ἐὰν ἀνέλῃς ψυχῆς), si elimina anche completamente l'anima stessa (καὶ αὐτὴν πάντως συνανελίς). Ora, secondo i contraddittori, Dio è l'anima del mondo (ψυχὴ δὲ τοῦ κόσμου κατὰ τοὺς ἀντιδοξοῦντας ὁ θεός) (Phil. Aet. 84; trad. adattata dal francese).⁴⁵

⁴⁴ La teoria della causa *per/di sé* è stata considerata aristotelica. Tuttavia, potrebbe anche avere le sue radici nella definizione platonica dell'anima in *Phdr.* 245c-246a, in cui l'automotricità dell'anima è la prova della sua immortalità; è vero, però, che Socrate parla dell'essenza e del principio dell'anima senza usare qui il lessico causale. D'altra parte, un'eco di questa auto-causazione come prova dell'eternità si trova in Plotino in un contesto noetico (cfr. J.-M. Narbonne, *Plotinus, Descartes et la notion de causa sui*, pp. 177-195; W. Beierwaltes, *Causa sui. Plotins Begriff des Einen*, pp. 191-226), nonché in Mario Vittorino, in un contesto ontico ed esistenziale più vicino all'argomentazione teologica di Filone. Riportiamo un passo dell'*Adversus Arium* di Vittorino (I 3, 21-27), poiché questo uso dell'argomento causale è meno conosciuto: «Infatti solo il *Logos*, in quanto è *Logos per sé* e per gli altri, dà l'essere a tutte le cose esistenti (*et sibi et aliis ipsum quod est esse*). E per questo è senza dubbio uguale al Padre - perché la causa principale è causa per sé e per gli altri, essendo causa per la sua potenza e per la sua sostanza (*causa enim principalis et sibi et aliis causa est et potentia et substantia causa existens*)...». Sul tema della *causa sui* come definizione di Dio in Vittorino, cfr P. Hadot, *Plotin, Porphyre*, pp. 33-36. La vicinanza del passo di Vittorino all'argomento di Critolao presentato da Filone ci sembra abbastanza sorprendente; per questa vicinanza, cfr. A. Vasiliu, *Penser Dieu*, p. 252 n. 1. Per un confronto con l'argomento di Platone sull'immortalità dell'anima semovente, cfr. A. Vasiliu, *Montrer l'âme*, pp. 387-417 (in particolare pp. 397-398 per il confronto con il passo citato di Filone di Alessandria). La questione dell'automotricità in Platone e Aristotele, così come la sua posterità, è affrontata anche da A. Longo, ma senza citare Filone, Plotino o Vittorino; l'autrice è particolarmente interessata alla critica del sillogismo socratico formulata dallo Stagirita negli *Analitici I*, nei *Topici* e nella *Fisica VIII*. Cfr. A. Longo, *La réécriture analytico-syllogistique*, pp. 145-164; Ead., *What Is the Principle of Movement*, pp. 115-141; Ead., *Alessandro d'Afrodisia*, pp. 61-91.

⁴⁵ Secondo R. Arnaldez, *De aeternitate mundi*, pp. 134-135, nn. 3-5 i contraddittori di cui parla Filone sarebbero gli stoici.

Certo, Filone non confonde Dio con l'anima del "grande vivente". Tuttavia, l'argomento formulato come *causa* di/per sé o come *movimento* da sé che assicura l'eternità dell'essere in quanto vivente costituisce ai suoi occhi un argomento a favore dell'incorruttibilità del creato, perché l'anima del mondo è creata (contemporaneamente al mondo), ma comprende anche questa parentela rivelata dall'eternità, dice l'Alessandrino in *Opif.* 12. Questa parentela, che è decisiva per il rapporto tra il Demiurgo e la sua opera in quanto quest'ultima appartiene al *nous*, l'intelletto, non è però condivisa dall'essere sensibile. Ora, incrociando le argomentazioni dei due testi filoniani sulla cosmologia, un trattato filosofico e l'esegesi del libro del Genesi, possiamo vedere la convergenza degli approcci e i chiasmi o intrecci che Filone opera.

Uno degli argomenti consiste nel considerare che il Demiurgo agisce in vista della creazione e della generazione del mondo come "padre" e "artefice" e che è una causa attiva, mentre l'opera nasconde lo stato passivo di ciò che riceve l'atto ed è perfezionato dalla messa in moto, dall'animazione e dalla struttura interna conferitagli dall'agente. L'altro argomento consiste in separare, da un lato, ciò che è perfetto, immortale e incorruttibile, apparentato in questo senso con il Demiurgo anche se è solo opera del Demiurgo in quanto creato, e, dall'altro, ciò che è sensibile, che è immanente nel mondo creato incorruttibile, ma è deperibile perché riceve solo un'impronta di ciò che è creato, poiché è sia "generato" (τῷ δ' αἰσθητῷ γένεσιν οἰκεῖον ὄνομα ἐπεφήμισεν)⁴⁶ sia una "copia" di ciò che è incorruttibile (νοητοῦ παραδείγματος μίμημα αἰσθητόν).⁴⁷ L'anima è dunque immortale poiché ha *in sé* o *per sé* la causa dell'esistenza (τὸ αἴτιον αὐτῷ τοῦ ὑπάρχειν);⁴⁸ ora, identificandosi con questa causa di sé stessa come causa dell'esistenza, questa condizione di *causa sui* (*ante litteram*) propria dell'anima le permette di assicurare l'immortalità del genere nonostante la perennità dell'individuo. Così, i due argomenti a favore dell'incorruttibilità del creato – la volontà o bontà di Dio e la presenza della causa di/per sé dell'esistenza in ciò che per natura comprende il movimento, in questo caso l'anima dell'essere vivente – sembrano unire, da un lato, l'intelletto con cui Dio è identificato nel suo atto deliberativo e nel suo ruolo demiurgico, e, dall'altro, l'anima come motore immanente dell'esistenza, come se si articolassero un argomento *esogeno* all'essere (*Dio-nous-volontà*) e un argomento *endogeno* al

⁴⁶ Phil. *Opif.* 12.

⁴⁷ Phil. *Aet.* 15.

⁴⁸ Phil. *Aet.* 70, citato *supra*.

vivente (anima-animato) per difendere l'unità di ciò che è contrario solo alle leggi fisiche del cosmo.

In queste condizioni, la genesi è un atto che sembra riservato all'essere vivente senziente, mentre la creazione completa del mondo è opera dell'essere vivente intelligibile, il noetico. Il mondo, che collega un "cosmo noetico" e un "cosmo sensibile" secondo il lessico specificamente filoniano, costituisce l'unità eterogenea di questi due atti di generazione e fabbricazione sotto la guida di un Demiurgo che esprime la sua volontà e la sua azione, ma che delega anche a ciò che è *a sua immagine e somiglianza*, come gli "dèi giovani" generati dal Demiurgo del *Timeo* (41b ss.), la costituzione di ciò che è individuale, visibile e corruttibile. Filone pone dunque una tesi, l'incorruttibilità del creato, ben sapendo che essa si scontra con insidie fisiche e logiche, e non può essere difesa in modo strettamente filosofico, qualunque sia la strada o la "scuola" scelta. Questa tesi è tuttavia compatibile con il libro di Mosè, un libro la cui esegesi da parte di Filone mette in evidenza sia le questioni filosofiche in gioco sia il loro superamento da parte di una scienza che dovrebbe mostrare che i limiti dei mezzi della filosofia non rappresentano i limiti della conoscenza, ma piuttosto un'apertura a ciò che li supera e che si chiama *teologia*, secondo il modo in cui procede la scrittura di Mosè a parere del suo esegeta alessandrino.

[traduzione dal francese di Anna Motta]

Bibliografia

- M. Alexandre (éd.), *Philon d'Alexandrie. De Congressu, Eruditionis gratia*, Paris, 1967.
R. Arnaldez (éd.), *De aeternitate mundi de Philon d'Alexandrie*, édité par R. Arnaldez, traduction par J. Pouilloux, Paris, 1969.
R. Arnaldez (éd.), *Philon d'Alexandrie, De opificio mundi*, Paris, 1961.
W. Beierwaltes, Causa sui. Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit, in *Traditions of Neoplatonism. Essays in Honour of John Dillon*, edited by J. Cleary, Aldershot, 1999, pp. 191-226.
F. Calabi, *Filone di Alessandria e Ecfanto. Un confronto possibile*, in *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagorism in the Imperial Age*, edited by M. Bonazzi – C. Lévy – C. Steel, Turnhout, 2007, pp. 29-61.
L. De Luca, *Il Dio architetto di Filone di Alessandria (De opificio mundi 17-20)*, Milano, 2021.
A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, tome II: *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949.
P. Hadot, *Plotin, Porphyre, études néoplatoniciennes*, Paris, 1999.
von Harder R., *Ocellus Lucanus. Text und Kommentar*, Berlin, 1926.
C. Lévy (éd.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie. Actes du colloque international organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII*, Turnhout, 1995.

- C. Lévy, La question de la Dyade chez Philon d'Alexandrie, in *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagorism in the Imperial Age*, edited by M. Bonazzi, C. Lévy & C. Steel, Turnhout, 2007, pp. 29-61. pp. 11-28.
- A. Longo, *Alessandro d'Afrodisia e l'anima semovente del Fedro (245c5-9) di Platone*, in «Aristotelica», III, 2023, pp. 61-91.
- A. Longo, *La réécriture analytico-syllogistique d'un argument platonicien en faveur de l'immortalité de l'âme (Plat. Phaedr. 245c-246a) : Alcinoos, Alexandre d'Aphrodise, Hermias d'Alexandrie*, in «Philosophie antique», IX, 2009, pp. 145-164.
- A. Longo, *What Is the Principle of Movement, the Self-moved (Plato) or the Unmoved (Aristotle)? Le strategie esegetiche di Ermia di Alessandria e Simplicio nella tarda antichità*, in *Studies in Hermias' Commentary on Plato's Phaedrus*, edited by J. F. Finamore – C. Manolea – S. Klitenic Wear, Leiden, 2019, pp. 115-141.
- A. Michalewski, *Le dieu, le mouvement, la matière. Atticus et ses critiques dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2024.
- J.-M. Narbonne, *Plotinus, Descartes et la notion de causa sui*, in «Archives de philosophie», 56, 1993, pp. 177-195.
- J. Pépin, *Mythe et Allegorie*, Paris, 1958.
- F. M. Petrucci – F. Ferrari (a cura di), *Platone, Timeo*, Milano, 2022.
- R. Radice, *Filone di Alessandria. La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosè*, a cura di C. Kraus Reggiani – R. Radice – G. Reale, Milano, 1987, pp. 231-533.
- A. Rivaud (éd.), *Timée*, Paris, 2002².
- D. T. Runia, *A brief history of the term kosmos noëtos from Plato to Plotinus*, in *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, edited by J. J. Cleary, Aldershot, 1999, pp. 151-171.
- D. T. Runia, *Philo's De aeternitate mundi. The problem of its interpretation*, in «Vigiliae Christianae», XXXV, 1981, pp. 105-151.
- D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, 1986.
- D. T. Runia, *Philo on Creation of the Cosmos According to Moses*, Leiden, 2001.
- D. T. Runia, *Philon d'Alexandrie*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, édité par R. Goulet, V, 1, Paris, 2012, pp. 362-390.
- H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo, 1965.
- A. Vasiliu, *Dieu en démiurge : les noms doubles de l'Un. Notes sur le prologue de la Cosmogonie selon Moïse de Philon d'Alexandrie*, in *Noms de Dieu*, édité par D. Cohen Levinas, Paris, 2024, pp. 9-42.
- A. Vasiliu, *Images de l'âme et de l'intellection dans le Quis rerum divinarum heres sit de Philon d'Alexandrie*, in *Religion et rationalité : Philon d'Alexandrie et sa postérité*, édité par O. Munnich – J. Moreau, Leiden, 2021, pp. 157-184.
- A. Vasiliu, *L'exégèse philosophique chez Philon d'Alexandrie. Étude d'une image*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», CIV, 1, 2020, pp. 31-52.
- A. Vasiliu, *Montrer l'âme. Lecture du Phèdre de Platon*, Paris, 2021.
- A. Vasiliu, *Penser Dieu. Noétique et métaphysique dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2018.
- A. Vasiliu, *Le sceau et le pinceau du Logos. Conversion de la parole démiurgique chez Philon d'Alexandrie*, in *Similitudini, metafore e allegorie nel De opificio mundi di Filone di Alessandria*, a cura di L. De Luca, Roma, 2021, pp. 111-131.

2. Platonic gods and where to find them. Platonist exegesis in an anonymous *ecloga* (Stob. I 20, 28)*

Giovanni Trovato

(Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli)

Much of the writings of Platonists of the Imperial age survive only in fragments—think of figures like Numenius or Atticus. Yet, additional sources sometimes offer deeper insights into their work. This study aims to shed light on a lesser-known text that, despite its limited recognition, provides valuable clues about the interpretative methods used to approach Plato’s dialogues. My focus will be an anonymous eclogue preserved in the first chapter of the first book of the *Anthologion* of John Stobaeus.

The text takes a stance on the divine nature of the cosmos and the figure of the demiurge. In this contribution, I intend to reaffirm that the text does not represent a personal intervention by Stobaeus, as has recently been argued. Rather, the anthologist merely records a case of pre-Plotinian exegesis of portions of the *Phaedrus*, the *Timaeus*, and the *Letters*. The author supports his initial claim by invoking the substantial agreement between Plato, the Pythagorean Onatas (actually a pseudepigraphic text of uncertain dating), and the first book of the *Iliad*, assumed as a reliable theological authority, though obscured by the limitations of the literary genre chosen by Homer. With these tools, this Platonist, now unidentifiable to us, argues in favour of the generation of the cosmos from a theological framework that distances itself from the sophistications of some of his contemporaries.

* A first version of this paper was given at the workshop “Storia della filosofia e metodi”. I am grateful to Tiziano Dorandi, Francesco Ferro, Anna Motta, Giuseppe Nastasi and Federico M. Petrucci for discussing with me several points of previous drafts. All mistakes and shortcomings are totally my own.

1. *Preliminary Analysis: The Anthologion by John Stobaeus*

Stobaeus' *Anthologion* is a collection of passages and maxims compiled in the 5th century CE.¹ Most of what we know about it comes from Photius' *Bibliotheca*,² which reveals that Stobaeus gathered material from over 450 authors across 160 chapters. A comparison with Photius reveals that the original text of the first two books was much more extensive. Missing are several intermediate chapters, a prefatory letter to his son Septimius, and two introductory sections—one praising philosophy and another discussing philosophical schools, including geometry, music, and arithmetic. These omissions complicate reconstruction, as the original structure has been partially disrupted and lacks the clarity seen in books III and IV. This is the result of the abridgment Stobaeus' *Anthologion* underwent at the hand of an unknown *epitomator*, who reworked the text according to his own criteria.³ As a result, the original structure is now lost to us, and this feature has to be taken into account when dealing with the *epitome*.

Photius' entry preserves a list of authors arranged alphabetically into five categories: philosophers, poets, rhetoricians and historians, rulers and strategists, and a miscellaneous group, mostly composed of physicians. Among the philosophers, he mentions over 200 names, some entirely unknown and absent from the epitomized version. The placement of Speusippus in the fifth group and Herophilos and Erasistratus in the first suggests some mechanical errors, though other inconsistencies likely stem from the text Photius had before him, which already contained mistakes. We can infer this from the occasional overlap between Photius and Stobaeus.

A striking case is the name Ἐκπώλου we read in Photius.⁴ In Stob. III 9, 51, a certain Lucanian Pythagorean named Polus is credited in with a fragment *De iustitia*. However, no other record exists of this Polus of Lucania. Moreover, an analysis of surviving entries shows that Stobaeus rarely uses the formula ἐκ + genitive for author citations; instead, ἐκ typically refers to the cited text. It makes better sense, then, that the reference was originally to another Lucanian Pythagorean, Ocellus,⁵ who is credited with a fragment *De lege* and three excerpts *De universi natura*. If Photius is the actual author of the list, the name

¹ A comprehensive overview of the history of this text is provided by M. Curnis, *L'Antologia* and T. Dorandi, *Stobaeana*.

² Cod. 167.

³ For this *recensio breviata* see T. Dorandi, *Stobaeana*, pp. 41-74.

⁴ Cod. 167, 114a 33

⁵ Cf. K. Praechter, *Ein verkanntes Fragment*. H. Thesleff, *The Pythagorean texts*, p. 77 attributes the fragment to Ocellus' brother, Eccelus, but this distinction is not relevant in this context.

Ecpolus would imply that the issue was already present in the version of the *Anthologion* he consulted, and that the author list may not have been part of the material available to him. It could, therefore, date back to the 9th century CE, even though we have no way to rule out that the list antedates the *Bibliotheca*.

This premise may seem trivial, but it will prove relevant when discussing the anonymity of our author.

2. *The structure of Stob. I 1*

The first chapter (23, 1-51, 17 W.) has the title «That god is the creator of beings and governs the whole with the reason of providence and exists as a certain essence (Ὅτι θεὸς δημιουργὸς τῶν ὄντων καὶ διέπει τὸ ὅλον τῷ τῆς προνοίας λόγῳ καὶ ποίας οὐσίας ὑπάρχει)» and combines texts about the nature of god with texts about its providential nature over the world. As always in Stobaeus,⁶ the eclogue collection opens with excerpts from poetry.⁷ This first section reveals the scant number of *lemmata* preserved by the manuscripts of the *Epitome*: only six among 30 eclogues. The fragmentation is the result of Wachsmuth's editorial work, while the manuscripts exhibit a more compact structure. One should keep in mind that this is the structure of the *recensio breviata*, and as such no certain inference can be drawn about the original structure of this chapter. Still, it seemed useful to provide the reader with an overview of the texts surrounding the Anonymous.

A prose section follows, featuring a brief excerpt from Porphyry's *Περὶ ἀγαλμάτων*,⁸ a testimony on Chrysippus likely drawn from Arius Didymus,⁹ and a passage from the *Cratylus* on the etymology of Zeus (396a),¹⁰ immediately followed by the text under examination. Next come three apophthegms by

⁶ T. Dorandi, *Stobaeana*, p. 15.

⁷ 23.5-31.2 W. The actual nature of 31.5-6, which comes right after the last verses of the previous Orphic hymn, is disputed. It was tributed by Wachsmuth to an unknown philosopher, but U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Lesesfrüchte*, p. 514 proposed to interpret it as two sotadean verses. This way, the poetic section actually ends at 31.6.

⁸ 31.7-10 W. Fragment 4a Männlein (=354aF.Smith). These two lines are also found in the much longer quotation preserved by Eus. *PE* III 9.

⁹ 31.11-14 W. (= Ar.Did. fr. phys. 30 Diels = SVF II 1062).

¹⁰ 31.15-20 W. According to G. Boys-Stones, *Harpocraton*, pp. 3-4 this passage grounds the metaphysical structure of Harpocraton of Argo, as it emerges from Procl. in *Ti* I 304, 22-305, 6 Diehl (= Harpocraton 22T Gioè). This is suggestive, for it could be in some way connected to the Anonymous and explain his position: Harpocraton's fragment provides a close parallel to the conflation between Zeus and the demiurge. Be that as it may, the relevance of this passage in the context of the chapter is certainly due to its connecting Zeus with life, a feature characterizing many of the passages of Stob. I 1.

Thales, Socrates, and Hermes on the nature of divinity, which Festugière considered a fragment of a lost treatise from the *Corpus Hermeticum*.¹¹ This is followed by an extensive doxographic section covering about thirty authors from Thales to Posidonius,¹² an anonymous Hermetic text,¹³ additional verse passages without attribution,¹⁴ and two abstracts from *Epictetus' Discourses*.¹⁵ The sequence continues with a passage from Iamblichus' *Letter to Poimenios*,¹⁶ an excerpt from chapter six of the pseudo-Aristotelean *De mundo*,¹⁷ a passage from Xenophon's *Memorabilia*,¹⁸ a section from Plato's *Sophist* (265b-e),¹⁹ a fragment *De deo* by ps.-Onatas,²⁰ and, once again, a passage from *Epictetus' Discourses*.²¹

The absence of *lemmata* in relation to the epitomization of the text after Photius compiled his entry is a pressing issue. Were the missing titles originally present but lost accidentally? Were they removed by the epitomizer in the process of merging the eclogues? Perhaps even Stobaeus was unaware of the author's identity, if the reference was already missing in the material he used.²² This has significant implications for our ability to make definitive attributions.²³

With that in mind, the text presents a particularly intriguing picture, and it is time to delve deeper into the details.

¹¹ 34, 1-6 W (= fr 28 Festugière). Already H. Diels, *Doxographi*, p. 321 noted that the apophthegmatic form is incompatible with the *Placita*.

¹² 34, 7-38, 9 W. (= Aet. I 7, 11-34 Diels = I 7, 2-25 M&R).

¹³ 38, 10-16 W.

¹⁴ 38, 17-39, 19. I 1, 31a, 31b and 32 bear no *lemmata*, and were separated by Wachsmuth. T. Dorandi, *L'Hymnus* has argued convincingly that the verses should not split into two groups, since they belong to one and the same poem. On the basis of I 10, 10, which reproduces the very same passage, I 1, 32 belongs to Philemon. The insertion of this poetic texts does not fit the usual distribution, and could perhaps point to an interpolation or to the insertion of material from chapter 2, missing from the *recension breviata*. On this topic see T. Dorandi, *Stobaeana*, pp. 136-137.

¹⁵ 40, 1-42, 26 W (I 6, 1-11 [*On providence*] and I 14, 1-10 [*That all things are under the divine supervision*]). Both these fragments deal with the provident care of god. According to J. Dillon, *An unknown Platonist*, p. 237 all this texts up to I 1, 40 are «surely collected by John himself», but we have no way to prove that he was not relying on previous anthologies, especially for the *pseudopythagorica*. See the remarks of R.M. Piccione, *Pseudopythagorica*, p. 88. It is also possible that some of the materials were added later, like T. Dorandi, *Stobaeana*, p. 134 suggests for other eclogues.

¹⁶ 43, 1-14 W.

¹⁷ 43, 15-46, 2 W (= [Arist.] *Mu* 6, 400b6-401a27). This passage shares with Anonymous the imagery of god as commander and leader of the chorus.

¹⁸ 46, 3-31 (= X. *Mem.* IV 3, 3-6 36). This passage is concerned with the providential action of gods.

¹⁹ 47, 1-48, 3 W. The passage is concerned with the division of the ποιητική τέχνη,

²⁰ 48, 4-50, 16 W.

²¹ 50, 17-51, 17 (= I 12, 1-7 [*Of contentment*]).

²² T. Dorandi, *Stobaeana*, p. 129.

²³ It is also possible that we are dealing with a later addition, originally missing from the *Anthologion*. The first person and the overall coherence of the passage, however, still suggest we are dealing with an abstract.

3. General framework: an anonymous Platonist on god

The passage spans two full pages in Wachsmuth's edition and, taken as a whole, exhibits a strong internal structure—something rarely found in Stobaeus' chapters.²⁴ This level of coherence is more typical of sections Stobaeus draws from elsewhere, such as the doxographic accounts in book II

After a programmatic introduction (T1), the text immediately references *Phaedrus* 246e (T2), followed by a brief mention of the Pythagorean Onatas (T3),²⁵ highlighting his agreement with Plato. Next comes a passage from the *Sixth Letter* (T4),²⁶ addressed to the tyrant Hermias and to Erastus and Coriscus of Scepsis. The author presents a version that differs from the manuscript tradition. The Anonymous then quotes *Timaeus* 34a (T5), and the passage concludes with two quotations from *Iliad* I interpreted allegorically (T6)²⁷ —the last of which is again linked to the *Phaedrus* (T7), though not explicitly cited.²⁸

In the manuscripts, this passage follows seamlessly after I 1, 27 (= Pl. *Cra.* 396a). Heeren was the first to distinguish and separate it in his 1792 edition.²⁹ Based on Homeric allegory and its combination with Plato and the Pythagoreans, Heeren suggested that the author was Porphyry. Indeed, On Statues (I 1, 25) explicitly states that Zeus is ὁ πᾶς κόσμος, a thesis consistent with the anonymous excerpt. However, Wachsmuth later contested this attribution, citing stylistic differences between the passage and Porphyry's known works.³⁰ In his critical apparatus, Wachsmuth also reports Usener's hypothesis,³¹ which proposes Iamblichus as the author.

²⁴ The same point is recorded by Hahn, *The Ethical Doxography*, p. 2946, regarding Doxography A, which can be traced back to an unknown author of Platonic background

²⁵ 139, 20-22 Thesleff. The quotation reproduces a section of the fragment quoted below (I 1, 39). The Pythagorean Onatas, then, shares the same ideas as Plato and Homer. The connection between Pythagoras (here substituted by one of his disciples) and Homer is also attested elsewhere in the material dealing with his figure. Iambl. *VP* 39, for instance, states the agreement between Homer and Pythagoras on the appellative of Zeus as "father of the gods". At *VP* 63 it is said that Pythagoras singed Homer's verses, but this strand of tradition is more probably related to his identity as Euphorbus.

²⁶ Pl. *Ep.* VI 323d.

²⁷ Hom. *Il* I 423-425 and 498-499. The combination of Homeric verses with other texts suggests that the source is different from passages like I 21,4, which instead has parallels in ps.-Plutarch's *De Homero*.

²⁸ Pl. *Phdr.* 247c.

²⁹ A.H.L. Heeren, *Stobaei*, p. 49.

³⁰ While our text could bear some resemblance to the brief passage of the *Περὶ ἀγαλμάτων*, it diverges considerably from other works attributed to Porphyry. Of the same opinion is I. Männlein, *Mystik*. pp. 174-175, who briefly discuss this passage in the context of Stobaeus' usage of Porphyry.

³¹ The reference is to the conjectures that Usener provided to Wachsmuth, mentioned at the end of his *Prolegomena* (K. Wachsmuth, *Ioannis Stobaei*, p. XXXIII).

As previously noted, Iamblichus appears in the chapter with a passage from his *Letter to Poimenios*. An analysis of the first two books of the *Anthologion* reveals that, in general, the manuscripts have preserved his attributions with relative consistency, though in cases like I 49, 32, and 65, these were reinstated by the editor. This could perhaps be another such instance, but it is unconvincing. The doctrinal core of the text, for instance, is far from Iamblichus' rich metaphysics.

3.1 *Dillon's suggestion*

In the sole contribution specifically dedicated to the content of this eclogue, John Dillon also supports the exclusion of Porphyry and Iamblichus for stylistic reasons.³² He takes the argument further, invoking the absence of metaphysical elaboration and the overly simple theological structure, which lacks the complexity typical of Neoplatonism to reject Neoplatonic origin altogether—the only distinction being between a demiurgic god and the deities active within the cosmos. I do agree that the Anonymous belongs to the so-called Middle Platonists, and I will adhere to this hypothesis in my analysis.

Dillon also dismisses Plutarch, citing stylistic differences but primarily because Plutarch's *Moralia* do not reference Pythagorean *pseudepigrapha*.³³ While Pierluigi Donini correctly identified strong affinities between Plutarch's *De Virtute Morali* and the *ethica*,³⁴ particularly ps.-Metopus' *De Virtute*,³⁵ Plutarch never explicitly mentions these texts.³⁶

Unfortunately, the issue is far from straightforward. Typically, direct quotations from the Pythagorean *apocrypha* are a hallmark of Neoplatonism rather than of Imperial Platonists. Philo of Alexandria, who references Ocellus Lucanus in his *De Aeternitate Mundi* and is among the earliest authors to mention *pseudopythagorica*,³⁷ does not appear to draw on any arguments

³² J. Dillon, *An unknown Platonist*, p. 238. I was made aware of I. Tanaseanu-Döbler, *Der Demiurg* right after submitting the proof corrections of the present contribution. I was therefore unable to engage with it in sufficient detail. My conclusions differ from Tanaseanu-Döbler's, who stresses the similarities with Neoplatonism, because the Anonymous seems to me deeply rooted in a Middle Platonist framework.

³³ *Ibid.*

³⁴ P. Donini, *Platone e Aristotele*.

³⁵ See B. Centrone, *Pseudopythagorica*, pp. 87-94; 121-125 and 193-216.

³⁶ J. Dillon, *An unknown Platonist*, p. 244, rightly recognizing the difficulty of attribution, suggests Iuncus (Τυνκος), author of a *Περὶ γῆρας*, cited in Stob. IV 50a, 27; IV 50b, 85 and IV 50c, 95. Even though Iuncus does indeed appear in Photius' list of philosophers, this suggestion appears entirely conjectural, and it may be wiser to suspend judgment on the author's actual name, focussing instead on outlining the most plausible profile.

³⁷ Phil. Aet. 12. See A. Vasilu, *Un alessandrino tra Gerusalemme* (in this volume).

from the treatise. The same holds for other post-Hellenistic testimonies on ps.-Ocellus,³⁸ just as Nicomachus does with ps.-Timaeus in the *Enchiridion*.³⁹

As the text currently stands, Middle Platonist authors such as Albinus,⁴⁰ Atticus,⁴¹ Harpocration,⁴² Numenius⁴³ and Taurus⁴⁴—though mentioned in Photius' list⁴⁵—appear exclusively in the doxographic accounts that Stobaeus extracted from Iamblichus' *De anima*, which forms a substantial section of the Περί ψυχῆς chapter (I 49) in book I, as well as from Porphyry's *De potenti-is animae* and *De stige*.

Plutarch is the notable exception, as he is quoted multiple times, both from the *Moralia* and the *Vitae Parallelae*. However, we do not know exactly what happened during the abridgment process, and it would be unwise to invoke textual mutilations as a *deus ex machina* to assume the presence of authors who were likely never included in Stobaeus' original compilation.

3.2 Curnis' hypothesis

Dillon's proposal is not the only one. Another interpretation was offered by Michele Curnis in his study on the correct spelling of the name Onatas. Due to the wealth of texts it contains, Curnis described this eclogue as an «antologia nel cuore di un florilegio».⁴⁶ He argues that the fact that «un lemma unico e valido per tutta la pagina mancasse già in origine»⁴⁷ suggests that this text is not an excerpt. However, given the complexity of the lemma situation, it seems unwise to invoke Stobaeus' authorship simply because we lack direct correspondences with a potentially lost text.

Focussing on elements such as the initial Φημί, which he considered «fortemente asseverativo»,⁴⁸ along with δοκῶ μοι and the conviction that «il testo commenta indubbiamente il precedente brano del Cratilo»,⁴⁹ Curnis conclud-

³⁸ Sext. Emp. *Math.* X 316.

³⁹ Nicom. *Harm.* 11, 6.16-21. As noted by A. Barker, *Greek Musical Writings* II, p. 266 n. 88, Nicomachus' testimony has no equivalent in ps.-Timaeus' own scalar construction.

⁴⁰ Stob. I 49, 37.

⁴¹ Stob. I 49, 37; 40.

⁴² Stob. I 49, 37; 40.

⁴³ Stob. I 49, 25; 25a; 32; 37; 40; 67.

⁴⁴ Stob. I 49, 39; 68.

⁴⁵ Cronius is mentioned in Stobaeus (I 49 37; 40; II 1, 32) but not in Photius.

⁴⁶ M. Curnis, *Parerga*, p. 280. This explanation is to be understood in light of Curnis' rejection of the idea that Stobaeus is just a «muto e impersonale redattore» (M. Curnis, «*Doxai*», p. 191 n. 5).

⁴⁷ M. Curnis, *Parerga*, p. 280.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ivi*, p. 281.

ed that it must either belong to an earlier commentator or represent Stobaeus' *ipsissima verba*, favouring the latter as the more economical explanation.⁵⁰

However, the connection to the previous *Cratylus* passage must be reconsidered, as the link between eclogues is not guaranteed in light of the epitomization process. It is important to emphasize that the *Anthologion* we have today, is not the original as conceived by Stobaeus.⁵¹ If his interventions exist, they must have survived the epitomization, which was aimed at streamlining the text. Yet, either this is the only passage where Stobaeus' voice survives, or it cannot be attributed to the anthologist. Let us proceed systematically.

In general, it is true that when it comes to Plato—the most frequently cited author in the *Anthologion*—Stobaeus allows himself certain liberties. However, an analysis of the *Anthologion* reveals that these liberties fall into only two distinct categories.

Specifically regarding Plato, the *Anthologion* relies on modified doxographic material (mostly Aetius):⁵² a quotation from the dialogues is inserted after the δόξα attributed to Plato by expressions like λέγει γάρ or λέγει γοῦν—forms that have no direct equivalent in our text.⁵³ With the exception of a citation from the *Parmenides* in the chapter Περὶ ἰδεῶν,⁵⁴ the dialogue Stobaeus systematically references is *Timaeus*, likely because it aligns best with the physical theme of book I. Another way Stobaeus introduces Plato's text is by prefacing it with brief doxographic statements⁵⁵ that summarize the passage's content.

Additionally, a systematic analysis of all four books—including books III and IV, where significantly less material was removed—reveals that expressions such as «I say», «I affirm», «I believe», and «it seems to me» always appear within excerpts traceable to a known text.

The use of the first-person also characterizes another anonymous eclogue, which scholars do not attribute to Stobaeus. This eclogue is the doxographic

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ I borrow this precautionary principle from T. Dorandi, *Stobaeana*, 137 n. 360.

⁵² T. Dorandi, *Per una rilettura* argues that the remodelling antedates Stobaeus and is to be traced back to one of his sources. As such, the anthologist's role is further reduced and crediting him with the content of the anonymous eclogue becomes even less convincing.

⁵³ The closest equivalent would be λέγων (32, 19), referred to Onatas.

⁵⁴ I 12 2a (= Ar.Did. fr. phys. 1); 2b (= Pl. *Prm.* 132c-d).

⁵⁵ J. Mansfeld – D. Runia, *Aetiana*, p. 265. Stobaeus appears to apply this procedure to the pseudo-Pythagorean extracts of ps.-Philolaus, ps.-Ocellus, and ps.-Aristeas in I 20. However, the fact that this occurs exclusively in this chapter and not in the rest of the substantial pseudepigraphic material of Pythagorean origin makes an accurate assessment difficult.

account found in chapter II 7 of Wachsmuth's edition, opening the ethical section of book II (37, 18-57, 12 W.).⁵⁶ Here, too, an initial lemma is absent, while several names are mentioned throughout the discussion, following an overarching logic that is partially obscured by a likely editorial revision. There is broad scholarly consensus that this section predates Stobaeus, though its structure suggests a different origin from the epitome of Arius that follows. Thus, there seem to be no compelling reasons to conclude that I 1, 28 should be treated differently.

The mention of Homer within a passage cited by Stobaeus is not unusual too: a similar case occurs in an unattributed excerpt that Diels⁵⁷ already recognized as closely resembling ps.-Plutarch *De Homero* 99,⁵⁸ as well as in the ethical doxography of book II, where the same verse is used to support two distinct arguments.

For these reasons, to consider this eclogue as a reflection by the anthologist on the passages in question is unwarranted. Instead, the text should be approached as a testimony to the work of an anonymous author, preserved in the *Anthologion* like many others. A post-Hellenistic dating remains highly plausible, though within a context where the level of sophistication had not yet led to the formulation of complex hierarchies. If such hierarchies were indeed in the author's mind, they belong to a portion of the text that did not survive the selection process.

A more detailed analysis of its content is now due.

4. *Doctrinal Analysis of the Fragment*

4.1 *The opening claim*

The first section of the text opens with a clear thesis: "god" is both the demiurge and the universe it creates. For Plato, our universe is indeed a god. This point emerges clearly from the *Timaeus*,⁵⁹ a dialogue that will be used in a later section of this text to support the argument. We can conjecture why the author felt pressed to deal with this topic. Christians could be a plausible

⁵⁶ Doxography A, for instance, uses expressions like ἐγώ (41, 26) and νομίζω (42, 4).

⁵⁷ H. Diels, *Doxographi*, p. 852.

⁵⁸ The similarity between the two passages stems from their shared reference to Hom. *Il.* VIII 17-27, where Zeus threatens the gods of Olympus and claims that he could easily overturn heaven and earth by pulling a golden rope. Both ps.-Plutarch and the anonymous interpreter of Homer understand this statement in a comparable way.

⁵⁹ See Pl. *Ti.* 34b1; 34b8-9; 92c.

target,⁶⁰ but it is not strictly necessary to look beyond philosophical schools, as the divinity of the cosmos is also denied by the Epicureans.⁶¹

Within the overall structure of the chapter—at least as preserved or reworked by the epitomizer—the inclusion of this excerpt seems driven by the author’s emphasis on divinity as δημιουργός. This premise is accepted without demonstration. Either it is established elsewhere, or it is assumed as self-evident, reflecting the author’s adherence to a Platonic view of the cosmos’ dependence on god.

T1 I declare that the name “god” is applied to both—the demiurge and the cosmos. And I believe that, according to my own principles, Plato should be used as a witness to this doctrine first. For Plato himself calls Zeus the creator of all things and also refers to this world as Zeus (32, 2-7 W.; my trans.).⁶²

After presenting the thesis that underpins the section, the author immediately refers to his personal νόμοι, which he had likely outlined elsewhere in his text.⁶³ Though these are lost, a reconstruction may still be attempted, for the method described closely aligns with fragment 1a des Places from Numenius’ Περὶ τὰ γαθοῦ: beginning with Plato’s testimony, one must then trace back

⁶⁰ This claim could be a reflection of the disputed on monotheism which can be reconstructed from elsewhere: in *Contra Celsum* V 7, for instance, Origen states that Christians worship just one god, thus defusing Celsus’ criticism that the Jews regard the heavens (οὐρανός) as God. An analogous engagement with the Judaic tradition has been tributed to ps.-Onatas (one of the authorities of our Anonymous) by W. Burkert, *Einordnung*, p. 53 on the basis of his hierarchical polytheism.

⁶¹ Epicurus, striving to liberate humankind from the fear of God, denied that the stars were gods (*Ep. Hdt.* 81) and probably tackled the divinity of the cosmos itself by denying its sphericity (J. Mansfeld, *Epicurus*, p. 247). Following the founder, Velleius (Cic. *ND* I 30-37) attacks several philosophers for their erroneous attribution of a divine status to the world as well as other entities. Plato is not credited with the idea that the world is itself a god in the *Placita*, but Vellius is radical in crediting him this opinion, which is indeed supported by the *Timaeus*. Our author is not committed here to a thorough and explicit defence of Plato, but he seems to indirectly make sense of this claim by extending it to a considerable tradition going back to the ancient wisdom of Homer.

⁶² Φημὶ κατ’ ἀμφοτέρων λέγεσθαι τοῦ θεοῦ τὸ ὄνομα τοῦ τε δημιουργοῦ καὶ τοῦ κόσμου. Καί μοι δοκῶ πρῶτα κατὰ νόμους τοὺς ἑμαυτοῦ Πλάτωνι χρῆσθαι μάρτυρι τῆς τοιαύτης δόξης. Πλάτων γάρ τοι καὶ αὐτὸς Δία μὲν καλεῖ τὸν δημιουργὸν τῶν πάντων, Δία δὲ καὶ τόνδε τὸν κόσμον. The second Δία (32, 6) attested by all manuscripts was arbitrarily emended by Wachsmuth in θεόν. His conjecture, however, ultimately yields a text that is less consistent with the author’s later assertions, in which Zeus is identified with two distinct figures. The opening section, in fact, sees Zeus collapsing onto the other deities born within the cosmos, while the final part isolates him, treating him as a separate entity.

⁶³ So too J. Dillon, *An unknown Platonist*, p. 239 n. 5. This very expression suggests that the passage is part of a broader discussion that also incorporated a methodological section—an element incompatible both with Stobaeus’ expository approach and, more generally, with a simpler doxographic account. In practice, this rule consists in starting from a Platonic quotation which grounds the thesis (32, 2-3 W.), and then showing its agreement with other Platonic passages and the Pythagorean and Homeric ancient wisdom. This suggests that the original text might not be a commentary, but maybe a thematic treatise or something analogous to Max.Tyr. 11, where, taking the lead from Plato as the most reliable authority, Maximus explores what god is.

to Pythagoras and the ἔθνη εὐδοκιοῦντα, the esteemed peoples—Brahmins, Jews, Magi, and Egyptians.⁶⁴

Still, there are some differences. Pythagoras himself does not appear in this text; instead, a Pythagorean is quoted *verbatim*. There is also no explicit reference to any of the great Eastern peoples. If Numenius invokes their authority to bolster his interpretation of Plato,⁶⁵ however, a Platonist preceding him need not follow the same path and may operate with a less elaborate array of sources.

4.2 *The demiurge*

After this programmatic statement, attention shifts to the Demiurge. However, the core of the author's analysis is not centred on the *Timaeus*, as one might expect, but rather on a passage from the *Phaedrus*.

T2 Regarding the demiurge, the situation is as follows: when discussing the movement of the universe in the *Phaedrus*, Plato speaks of the great Zeus in these terms: «Zeus, the great ruler in heaven, leads the way, driving a winged chariot, ordering and overseeing all things; following him is an army of gods and daimons». I believe it is clear that in these words, he refers to the creator of all things, as he assigns to him the retinue of gods within the cosmos. He states that the soldier-gods follow his providence.⁶⁶ He calls the gods of this world «soldiers», as they lead this battle of generation (32, 7-17 W.; my trans.).⁶⁷

The demiurge is here associated with Zeus, leading the retinue of gods in the *Phaedrus*.⁶⁸ The Anonymous then provides a justification for the military

⁶⁴ G. Boys-Stones, *Numenius* suggests that Plato's epistemic authority is not given by his role as founder of a school. Rather, it is caused by his attaining of truth, which he shares equally with author authorities. In this case, our author seems willing to equate Plato's and Homer's philosophical understanding of the divine realm.

⁶⁵ Cf. M. Bonazzi, *Numenio*. Numenius fr. 55 shows the risks of divulging secret doctrines. Quite conjecturally, one could argue that the Anonymous might be just "protecting" the secret doctrines, thus limiting himself to literary and philosophical material rather than ignoring the truth behind the rituals.

⁶⁶ The same image appears in Plot. II 3 [52], 13, where the reference to the formula *ἔπεσθαι Διὶ* from the *Phaedrus* (246E6) is included without any preamble in the description of celestial beings. In II 3 [52], 8 the celestial bodies collaborate with the whole, see M.N. Bouillet, *Les Ennéades*, p. 167. Cf. also to Plot. III 2 [47], 2, where there is no reference to the *Phaedrus* except at the end, with the formula *μέγας ἡγεμών* from 246e4. Here, the structure seems to follow Arist. *Metaph.* Λ 10, 1075a13. The pseudo-Pythagorean texts are not listed among Plotinus' sources in his biography written by Porphyry. However, the fact that Onatas is invoked by the Anonymous to support a Platonic reading suggests that the interpretation of this passage from the *Phaedrus* may have circulated among 2nd-century Platonists.

⁶⁷ Τὸν μὲν δημιουργὸν τρόπον τοιῷδε: ἐπειδὴν ἐν Φαίδρῳ περὶ τῆς τοῦ παντός φορᾶς διαλέγεται, τάδε φησὶ περὶ τοῦ μεγάλου Διός· «Ὁ δὴ μέγας ἡγεμών ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· <τῷ δ' ἔπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων>». Οἶμαι σαφὲς ἐν τούτοις ὑπάρχει μνημονεύσας τοῦ ποιητοῦ τῶν ἀπάντων· καὶ γὰρ ἀνέθηκεν αὐτῷ τὴν ἀκολουθίαν τῶν περὶ τὸν κόσμον θεῶν· ἔφη γοῦν ἔπεσθαι τῇ ἐκείνου προνοίᾳ τοὺς στρατιώτας θεοῦ· στρατιώτας δὲ ἐκάλεσε τοὺς τῇδε θεοὺς, οἱ τοῦδε τοῦ πολέμου τῆς γενέσεως στρατηγούσιν.

⁶⁸ The association is also active in Numenius, where the second god, the demiurge, is said to go across the sky (fr. 12, 14 des Places).

imagery of the στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων: the gods are soldiers because they take part in a conflict at the level of becoming.⁶⁹

The notion of the war of becoming appears multiple times in Proclus,⁷⁰ for example in his commentary on the myth of Atlantis in the *Timaeus*⁷¹ or in his description of the speech addressed by the Demiurge to the generated gods.⁷² However, Proclus is not among the authors cited by Stobaeus—the most recent author he mentions is Themistius, who died in 387 CE. One might still wonder if this amounts to enough evidence for a post-Plotinian composition. Nevertheless, the war of generation is also explicitly referenced in connection with the allegorical interpretation of the myth of Atlantis, as adopted by certain Middle Platonists.⁷³

4.3 The Pythagorean Connection

References to Plato are temporarily set aside at this point to emphasize alignment with the Pythagorean tradition.⁷⁴ This represents one of the key peculiarities of the Anonymous. As noted above, *verbatim* quotations from the *pseudopythagorica* are exceptionally rare, especially outside the Neoplatonic context.⁷⁵

The emphasis on the military analogy is indeed present in the text of ps.-Onatas, which our author immediately quotes afterward—a fact that may have influenced its selection. The sentence, in fact, continues in Onatas with the more technical expression λοχῖται καὶ ἐντεταγμένοι ποτὶ ταξιάρχαν καὶ λοχαγέταν, omitted by the Anonymous.

T3 Likewise, the Pythagorean Onatas also mentioned the demiurge and the gods who follow him, stating: «The other gods relate to the first and intelligible god just as dancers relate to the

⁶⁹ Harpocration 10 T Gioè (*apud* Olymp. in *Phd.* 115, 8–116, 2) speaks of virtues as weapons in the war of becoming in relation to the *Republic*, but some reworking by the Neoplatonic commentator is probably active in this passage.

⁷⁰ The expression is not strictly connected to the *Timaeus*: see Procl. in *R.* I 92, 18 (about the conflict between divine powers); I 175, 27 (in relation to beauty, in a reading of Stesichorus' blindness).

⁷¹ Procl. in *Ti.* I 4, 24 Diehl (Proclus does not speak here of "war of generation" but equates the Atlantean war to generation, just like he does at I 206, 4 and 14); I 61, 5 (according to the paradigm that should lead the war of becoming); I 61.29 (once again on the paradigm); I 149, 31 (Socrates' constitution as first creation maintaining the war of becoming οὐρανίως).

⁷² III 227, 26 (to explain the usage of τρέπω in *Ti.* 41c).

⁷³ See for instance Numenius, fr. 37 des Places. Proclus speaks of interpretations involving souls, souls and demons and souls and gods, but given the broad usage of the term "god" by the Anonymous we cannot rule out he also included daimons among them.

⁷⁴ The connection between Plato and the Pythagoreans is already well established at the end of the Hellenistic period: see for instance Cic. *Rep.* I 16; *Fin.* V 87.

⁷⁵ Cf. D. P. Taormina, *Platonismo* for an overview of the relationship between Pythagoreanism and Platonists from Plotinus onward. C. Macris, *Jamblique* provides a detailed analysis of the presence of the *pseudopythagorica* in Iamblichus.

chorus leader and soldiers to the general» (32, 17-21 W.; my trans.).⁷⁶

From the mention of ps.-Onatas, further insights can be gained regarding the author's approach. He invokes the pseudepigraphic fragment to support his thesis on the subordination of the lesser gods to the supreme deity who guides them, yet omits the fact that the *De Deo* does not share his view on the divinity of the universe. According to ps.-Onatas, the cosmos is not θεός but θεῖος, as are the things that move within it.⁷⁷ This detail could indicate only partial access to the text of the *De Deo*, perhaps through an anthological collection, but it might also be a deliberate silence, driven by a selective reading that focusses solely on relevant analogies.

This Pythagorean digression is then interrupted by a new reference to Plato's text.

4.4 *The Postman always rings twice: the Sixth Letter*

After the reference to the Pythagorean Onatas, the Anonymous now returns to Plato. In this case, the text is drawn from the *Sixth Letter* and its agreement with the citation from the *Phaedrus* is emphasized.

T4 In the same way, Plato refers to both in his letter to Hermias and Coriscus, stating that the demiurge is «the leader of all gods, both those that exist and those that will come to be». We know that the gods who will come to be are those everlasting⁷⁸—that is, those who one day are joined to bodies (32, 21-33, 3 W.; my trans.).⁷⁹

The reference to the demiurge as “lord of all gods” is not supported by the text of the epistle as transmitted by the manuscripts, where the phrase τὸν πάντων ἡγεμόνα θεόν (323d3) appears instead— this is the deity Hermias, Erastus, and Coriscus are to swear upon. According to Dillon,⁸⁰ the Anon-

⁷⁶ Ὁμοίως Ὀνάτας ὁ Πυθαγόρειος ἐπεμνήσθη τοῦ τε δημιουργοῦ καὶ τῶν ἐπομένων τούτῳ θεῶν, λέγων οὕτως: «τοὶ δ' ἄλλοι θεοὶ ποτὶ τὸν πρῶτον θεὸν καὶ νοατὸν οὕτως ἔχοντι, ὥσπερ χορευταὶ ποτὶ κορυφαῖον καὶ στρατιῶται ποτὶ στρατᾶγον.»

⁷⁷ «Divine, on the other hand, is the cosmos and all things moving in it. (θεῖος δὲ ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ δινούμενα πάντα)» (140, 16-19 Thesleff).

⁷⁸ αἰὲ γενητούς (32, 2-3) was Wachsmuth's conjecture for the αἰγενεῖς of F and P. The term is unusually rare and it occurs three times in Plato: *Plt.* 309c1; *Smp.* 206e8; *Lg.* VI 773e6. This last passage is even quoted by Stob. IV 22a, 26, while the *Symposium* passage is also referenced by Plut. *De Is. et Os.* 57, 374d9. Due to this Platonic pedigree, it seems unwise to just emend the text, as long as term is not understood as meaning “eternal”.

⁷⁹ Κατὰ ταῦτα δὲ Πλάτων ἀμφοτέρων ἐπεμνήσθη ἐν τῇ πρὸς Ἑρμείαν καὶ Κορίσκον ἐπιστολῇ τὸν γὰρ δημιουργὸν ἡγεμόνα πάντων τῶν θεῶν εἶπε, τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων. Μέλλοντας δὲ ἴσμεν θεοὺς τοὺς αἰγενεῖς, τοὔτεστι συναπτομένους ποτὲ σώμασι.

⁸⁰ J. Dillon, *An unknown Platonist*, p. 241: «At any rate, our author has had to address an exegetical problem arising from a false reading of the text, and he rises to the challenge manfully».

ymous author merely records a textual variant he encounters and attempts to integrate it into his interpretation, without necessarily succeeding.⁸¹

The same expression τὸν πάντων θεῶν ἡγεμόνα, however, also appears in Theodoret's *Graecarum Affectionum Curatio* (II 71, 4),⁸² which mentions the letter as having been sent by Plato to Coriscus. Theodoret cites here a broader portion (323c9-d4), which includes the entire invitation to swear and excludes only the final lines, where ps.-Plato limits the possibility of knowing the divine to blessed men alone. The bishop exploits this passage to argue that Plato had drawn some of his theological ideas from traces of the Holy Trinity found in the Old Testament. However, he criticizes Plato for positing a class of gods yet to be, which clearly presupposes the reading ἡγεμόνα πάντων τῶν θεῶν, τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων. Both the Anonymous and Theodoret, then, testify to the exploitation of this passage, both in favour of a specific reading (the Anonymous) or against Plato (Theodoret). No traces, however, survive in the manuscripts.

In addition, the statement regarding gods yet to be aligns perfectly with what follows:⁸³ the cosmos comes into being, and it serves as the common dwelling place of the gods. On a plain reading of the *Timaeus*, all gods actually come to be at a certain point: the universe as well as the celestial gods, whose bodies results from the demiurge's creation of the cosmos. The quotation of the *Sixth Letter*, then, just implies the temporalist reading which T5 will make explicit. This explanation, I think, is also more economical than supposing that this statement conceals an eschatological doctrine implying the journey of souls through the stars,⁸⁴ an explanation not incompatible with the text but drawing from what is left unsaid.

The omitted portion of the *Letter* appears to refer to a second deity, called

⁸¹ Probably due to his own bafflement in front of the class of gods "who are joined on occasion to bodies" J. Dillon, *An unknown Platonist* does not employ the notion of "ideological emendation" which he had developed in J. Dillon, *Tampering*. However, while it is not known whether he had access to the text selected by the medieval manuscripts, the Anonymous author actually draws on this passage *because* it aligns with his line of argument.

⁸² One should also notice that Theodoret mentions the *Second Letter* (II 79), so that he seems to be relying on a dossier also including other letters.

Among the Church fathers, the passage is also quoted by Clement of Alexandria (*Str.* V 14, 102, which tributes Plato with a distinction between Father and Son), Eusebius of Caesarea (*PE* XI 16, 2 on the second cause, where the passage is mentioned together with the *Epinomis* and Numenius and Plotinus, and XIII 13, 28, quoting the abovementioned chapter by Clement), and Cyrillus of Alexandria (*Contra Julianum imperatorem* VIII 28, which employs the same texts used by Eusebius at XI 16, 2). In all these passages θεός is unanimously attested, thus setting Theodoret apart.

⁸³ See below, pp. 51-52.

⁸⁴ See G. Boys-Stones, *Platonist Philosophy*, pp. 295-296.

“father lord” (πατέρα κύριον) of the one mentioned here. Based on this bipartition, interpreters have identified a hierarchy of gods, at least partially analogous to the one in the *Second Letter*,⁸⁵ where the doctrine of three gods is attributed to a young Socrates.⁸⁶ However, it remains possible that the absence of any continued reference to the father implies a rejection of such a divine hierarchy, instead affirming the demiurge as the sole and supreme principle.⁸⁷ A non-hierarchical theology would suit the fragment quite well, and not all Middle Platonists would endorse a hierarchy of gods like Numenius’ or Alcinous’.⁸⁸

4.5 Enter the *Timaeus*

The subsequent reference to the *Timaeus*, confirms that the variant adopted in T4 is fully in harmony with the overall vision of our anonymous author and, therefore, cannot be considered an unintended consequence of passive reception of a transmitted text. On the contrary, it may have been chosen *precisely* because it best represents the notion described in T5.

T5 In the *Timaeus*, abstracting from the multiplicity of gods, Plato refers to them all in the singular according to their dwelling place—the cosmos. He states: «This is the reasoning of the god who always exists concerning the god who would one day come to be». It is clear that the god who reasons is the demiurge, while the one which will come to be and is always in a state of becoming is the cosmos (33, 3-33, 9 W.; my trans.).⁸⁹

Notice that the reading of the previous passage I suggest allows us to make better sense of the expression χωρίσας τοῦ πλήθους τοὺς θεούς.⁹⁰ The *Sixth Letters* accounts for all the gods which come to be after the activity of the

⁸⁵ L. Brisson, *Les lettres*, p. 388.

⁸⁶ Pl. *Ep.* II 312e1-4; 314c5.

⁸⁷ For a similar strategy see F. Ferrari, *Struttura*, p. 548 on the way Plutarch quotes Pl. *Pol.* 273b4-6. This discussion can be further enriched by the notion of “centres of gravity” developed by F. M. Petrucci, *Taurus*, 163-173: some key passages of Plato’s dialogue can re-orient the reading of other passages due to their attractiveness.

⁸⁸ For instance, such a reading of Harpocration’s theology has been contested, see above n. 11.

⁸⁹ Ἐν δὲ τῷ Τιμαίῳ χωρίσας τοῦ πλήθους τοὺς θεοὺς ἐνικῶς διὰ τοῦ οἰκητηρίου τοῦ κόσμου τοὺς πάντας ὠνόμασεν· “οὗτος” γὰρ ἔφη, “ὄντος αἰεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεόν” δηλὸς γὰρ ὁ μὲν λογιζόμενος θεὸς ὁ δημιουργὸς ὢν, ὁ δὲ ἐσόμενος καὶ γιγνόμενος αἰεὶ ὁ κόσμος λεγόμενος.

Atticus fr. 29 (*apud* Procl. in *Ti* II 100, 1-3; 6 Diehl) shows that the line where Timaeus speaks of a “god that will be” were taken by sustainer of a temporal reading as supporting their view. On the other hand, the reference to “what is always becoming” (27d6) is not necessarily connected to a sempiternalist view: none of the Middle Platonists endorsing this position seems to follow this reading. This point seems to scaffold Dillon’s suggestion.

⁹⁰ The expression could perhaps recall Procl. in *R.* I 90, 16-17, where Proclus discusses Zeus as demiurgic monad. However, a comparison between the two passages reveals that the Anonymous lacks in sophistication. Hence, either he is writing before Proclus or he is providing a much-abridged discussion of the same scheme, which does not seem to be the case.

demiurge, while the *Timaeus* is merely concerned with all of them taken together as inhabiting a single place, the cosmos.

This mention of the cosmos that will come into being is, for Dillon,⁹¹ a clear marker to date our text after Plutarch, as temporalism emerges as an exegetical option only with him. The temporalism of the Anonymous is undeniable, but the partiality of Plutarch's account has been convincingly highlighted by Federico Petrucci, who drew attention to how Plutarch deliberately constructs a monolithic *eternalist* tradition against which to contrast his own *temporalist* interpretation of the *Timaeus*.⁹² However, the use of one of the *pseudopythagorica* by a temporalist Platonist remains particularly intriguing, as these writings, in all surviving cases, exhibit a strong adherence to a sempiternalist stance.⁹³

4.6 *Homer takes the wheel*

The testimony of Plato and the Pythagorean school is then complemented by two brief quotations from Homer.

T6 Likewise, Homer states: «Zeus went yesterday to a banquet among the noble Ethiopians near the ocean, and all the gods followed him together. On the twelfth day, he will return to Olympus». These words⁹⁴ refer to Zeus in relation to the cosmos. Indeed, all the gods follow him together, and their plurality is described as the work of the demiurge, created alongside the cosmos. However, when they reach Olympus, they also reveal a distinction, as another Zeus is mentioned—one separate from the gods. Thus, Thetis arrived at Olympus (since poetry must bring the tale to its conclusion) and «found the son of Cronus, whose voice is mighty, sitting apart on the highest peak of the rugged Mount Olympus» (33, 9-21 W.; my trans.).⁹⁵

The Anonymous relies on two different groups of verses from the first book of the *Iliad*: in the first one, Thetis explains to her son that Zeus is currently away from mount Olympus, while the second one belongs to the narration of Thetis's conversation with Zeus. Passages placed close together and belonging to the same narrative, then, are used to support two different theological

⁹¹ J. Dillon, *An unknown Platonist*, p. 249

⁹² F. M. Petrucci, *Taurus*, pp. 31-32.

⁹³ See M. Bonazzi, *Middle Platonists*.

⁹⁴ A “wrong” allegorical interpretation could be cause of blaming by later authors. This is the case of Cronius (fr. 8 Leemans) who get chastised by Porphyry for projecting his own opinions onto Homer.

⁹⁵ Ωσαύτως δὲ καὶ Ὅμηρος· Ζεὺς γὰρ ἐπ’ ὤκεανόν μετ’ ἀμύμονας Αἰθιοπῆας χθιζὸς ἔβη μετὰ δαῖτα, θεοὶ δ’ ἅμα πάντες ἔποντο. δωδεκάτῃ δὲ τοι αὖθις ἐλεύσεται οὐλυμπόνδε. Περὶ τοῦ κατὰ τὸν κόσμον Διὸς ταυτὶ λέλεκται· οἷ τε γὰρ θεοὶ ἅμα πάντες εἶποντο, τὸ δὲ πλῆθος τῶν θεῶν ἔργον ἐστὶ τοῦ δημιουργοῦ ἅμα τῷ κόσμῳ γενόμενον. Ὅποταν δὲ εἰς τὸν Ὀλυμπον ἀφίκωνται, δηλοῦσι καὶ τὴν διαφορὰν, ἐτέρου λεγομένου Διὸς τοῦ κεχωρισμένου τῶν θεῶν. Ἡ γοῦν Θέτις εἰς μὲν τὸν Ὀλυμπον ἦκε (χρὴν γὰρ τὴν ποιήσιν ἐκτελεῖν τὸ μύθευμα) εὔρε δὲ εὐρύσπα Κρονίδην ἄτερ ἡμενον ἄλλων ἀκροτάτῃ κορυφῇ πολυδεδιράδος Οὐλύμποιο.

images: in one, the demiurge is regarded together with its product, which includes the gods; in the other, he is separated from them.

In both cases, Platonic notions are projected onto Homeric passages. At 33, 13-15 W., a reference is inserted to the generation of the visible gods (Pl. *Ti.* 40a-d), which constitutes one of the four kinds of living beings alongside birds, aquatic animals, and terrestrial creatures (39e).

33, 13 marks a strong transition from Zeus κατὰ τὸν κόσμον to the discussion of Zeus taken by itself. This movement to an “isolated” Zeus is triggered by the adverb ἄτερ, which introduces the notion of Zeus’ separateness. This ἕτερος Ζεὺς is separated from its demiurgic activity, and perhaps can be understood as a reference to god in its pure contemplative aspect (*i.e.* not κατὰ τὸν κόσμον). However, the Anonymous never refers to god as intellect, and as such this claim has to remain speculative.

Notable, too, is the expression «it is necessary, indeed, that poetry bring history to its conclusion». I believe this assertion appears to justify the somewhat imprecise way in which Homer expresses himself, rooted in the very characteristics of the literary genre he embraces: the theological discourse of the *Iliad*, while essentially aligning with Platonic theology, is partially obscured by its narrative cloak, in this case by the chronological span separating the two doctrinal cores. Similarly, the pseudo-Plutarchan *De Homero* (§113) seems to take an analogous stance when its author claims that attributing a body to the gods is driven by a type of poetry that demands their physical action,⁹⁶ or when he asserts that Homer cannot openly maintain that the god is intelligible because the work is πολὺ τὸ μυθῶδες. In this case, the referenced text is none other than *Il.* I 423-425.⁹⁷

The connection between Plato and Homer established by this passage is not unique to our anonymous author. In fact, the link between the section of the *Phaedrus* concerning Zeus’s retinue and the verses from *Il.* I 423-425 is also attested in the sixth essay of Proclus’s commentary on the *Republic*.⁹⁸ As in the case of the war of becoming, here we find evidence of material that—at

⁹⁶ In the case of the ps.-Plutarch, the emphasis is primarily on justifying the extreme anthropomorphism of the Homeric deity. But see also 92, where the presence of a theoretical discourse in the narratives is justified by the appeal of this form, which reveals concealed content.

⁹⁷ Of particular interest is also *De Homero* 114, where the «best philosophers» are credited with the idea that the first and intelligible god leads the other Olympians. In this case, the reference to an incorporeal god aligns with other accounts such as Διδασκαλικός X 166, 6 H. and 165, 4 H., Hippolytus’ *Refutatio* I 19, 3, and ps.-Onatas’ account of the supreme God (140, 7-8).

⁹⁸ Procl. in *R.* I 166, 12-167, 9. This passage fits into a broader demonstration of the shared knowledge linking Homer

least within the limits of our analysis of selected extracts—reaches a further development only among later authors.

From Homer, the text then returns again to Plato without any break in continuity.⁹⁹

T7 The number twelve in the return of the gods should be understood as referring to the moment when, having passed beyond the twelve signs of the zodiac, they «find themselves above the back of the sky, and there, standing, the rotation carries them in a circular motion». The same principle applies to both souls and gods (33, 21-25 W.; my trans.).¹⁰⁰

As Wachmuth noticed in his apparatus, the last three lines actually belongs to the *Phaedrus*. The reference to the «back of the sky» reveals that in the interpretation of the Homeric passage the allusion to the section of the *Phaedrus* (247c1) that initiated the discussion remains active and provides us with more information on the way the author works. The Anonymous can employ the masculine accusative because the discussion of the status of the gods as immortal living beings (246d) is contained right within the definition of the soul as that which moves itself (245c onwards).

5. *The bottom line*

At the end of his note on the *Anthologion*, Photius wrote:

T8 The book serves as a mnemonic aid for those who have already read the original works, but also for those who have not encountered them. With constant practice, in no time they will be able to recall many varied and beautiful concepts—even if only in summary form. Naturally, both groups will be able to find what they are looking for quickly and effortlessly, should they choose to move from reading individual chapters to reading the work as a whole (Phot. *Bibl.* cod. 167, 115b26-30; my trans.).

Unfortunately, we can't go back and retrieve the work in its entirety. In our case, then, only the previous observation appears to be accurate, as thanks to the *Anthologion* we have been able to delve further into the work on Plato by an anonymous post-Hellenistic Platonist. The Anonymous endorsed a temporalist cosmogony and relied on a combination of Platonic passages (sometimes perhaps skilfully emended) and quotations from the Pythagorean tradition (although of the *pseudo* kind) and Homer.

and Plato, as part of the project to show that Plato consciously emulates the great poet. In Proclus, however, the emphasis is on the nourishment Zeus derives from the intelligible—a point missing in the Anonymous altogether.

⁹⁹ For a similar transition cf. Porph. *ad Il.* (*Od.*) 9, where the disturbances of the eyes of Pl. R. VII 518e are exploited to scaffold Homer's consistency in the use of terms.

¹⁰⁰ Τὴν μέντοι δωδεκάτην ἀκουστέον τῆς ἐπανόδου τῶν θεῶν, ὁπότεν ὑπερβάντες τὰ δώδεκα ζῳδια ἐπὶ τῷ νότῳ γένωνται τοῦ οὐρανοῦ, στάντας δὲ αὐτοὺς ἐκεῖσε περιάγη ἢ περιφορά· λόγος γὰρ ὁ αὐτὸς ψυχῶν καὶ θεῶν.

A central feature of the text is the network established between passages. If it were indeed Stobaeus, he would have opted here for mere juxtaposition, as he does in all the other chapters. The Anonymous, on the other hand, attempts to exhibit a strong doctrinal coherence among Platonic, Pythagorean, and Homeric theology—a maneuver that appears elsewhere only in the didactic passages on ethics, which, once again, does not seem appropriately attributable to Stobaeus. It is precisely the accumulation of expressions such as ὁμοίως (32, 17), κατὰ ταῦτά (32, 21-22), and Ὡσαύτως (33, 9) introducing each new passage that hints at the decidedly concordant intention of this section, aimed at establishing agreement among the set of mentioned authors. This is particularly evident in the final allusion of the reference to the twelve days, which is regarded as an explicit allusion to what Plato writes in the *Phaedrus*.

Bibliography

- A. Barker, *Greek Musical Writing II*, Cambridge, 1989.
- M. Bonazzi, *Numenio, il platonismo e le tradizioni orientali*, «Chôra», XIII, 2015, pp. 225-240.
- M. Bonazzi, *Middle Platonists on the Eternity of the Universe*, in *Light on Creation. Ancient Commentators in Dialogue and Debate*, a cura di G. Roskam - J. Verheyden, Tübingen, 2017, pp. 3-15.
- M. N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, Paris, 1859.
- G. Boys-Stones, *Harpocratio of Argos: Etymology and Metaphysics in the Platonist Revival*, in «Journal of Hellenic Studies», CXXXII, 2012, pp. 1-6.
- G. Boys-Stones, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250. An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge, 2018.
- G. Boys-Stones, *Numenius on Intellect, Soul, and the Authority of Plato*, in *Authors and authorities in ancient philosophy*, edited by J. Bryan - R. Wardy - J. Warren, Cambridge, 2018, pp. 184-201.
- L. Brisson, *Les lettres « pythagoriciennes » attribuées à Platon*, in *Pythagoras redivivus. Studies on the Texts attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*, edited by C. Macris - T. Dorandi - L. Brisson, Baden-Baden, 2021, pp. 381-397.
- W. Burkert, 1972. *Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica*, in *Pseudopygrapha*, herausgegeben von K. von Fritz, Vandoeuvres/Genève, 1972, pp. 25-55.
- B. Centrone, *Pseudopythagorica ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*, Napoli, 1990.
- M. Curnis, «Doxai» e «Apophthegmata» Platonici Nell'«Anthologion» Di Giovanni Stobeo, in *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico: volume II*, a cura di M. S. Funghi, Firenze, 2004, pp. 189-219.
- M. Curnis, *Philologica parerga 10. Stob. 1, 1, 28 et 39*, in «Quaderni del Dipartimento di Filologia Linguistica e Tradizione Classica Augusto Rostagni», V, 2006, pp. 275-288.
- M. Curnis, *L'Antologia di Giovanni Stobeo. Una biblioteca antica dai manoscritti alle stampe*, Alessandria, 2008.

- H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879.
- J. Dillon, *Tampering with the Timaeus. Ideological Emendations in Plato, with Special Reference to the Timaeus*, in «American Journal of Philology», CX, 1989, pp. 50-72.
- J. Dillon, *An unknown Platonist on God*, in *Henosis kai philia. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, a cura di M. Barbanti – G. Giardina – P. Manganaro, Catania, 2002, pp. 237-246.
- P. Donini, *Platone e Aristotele nella tradizione pitagorica secondo Plutarco*, in *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, edited by P. Donini – M. Bonazzi, Berlin/New York, 2011, pp. 359-374.
- T. Dorandi, *L'Hymnus in omnes deos GDRK S3 Heitsch*, in «Florentia Iliberritana», XXXI, 2020, pp. 37-49.
- T. Dorandi, *Per una rilettura degli estratti dal Timeo di Platone nella Antologia di Giovanni Stobeo*, in «Philosophia», LI, 2021, pp. 155-170.
- T. Dorandi, *Stobaeana. Tradizione manoscritta e storia del testo dei primi due libri dell'Antologia di Giovanni Stobeo*, Baden-Baden, 2023.
- F. Ferrari, *Struttura e funzione dell'esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del Timeo*, in «Athenaeum», LXXXIX, 2001, pp. 525-574.
- D. Hahm, *The Ethical Doxography of Arius Didymus*, in «ANRW», XXXVI, 4, herausgegeben von W. Haase – H. Temporini, Berlin/Boston, 1990, pp. 2935-3055; 3234-3243.
- A.H.L. Heeren, *Ioannis Stobaei Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo. I/1*, Göttingen, 1792.
- C. Macris, *Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne*, in *Apocryphite: histoire d'un concept transversal aux religions du Livre. En hommage a Pierre Geoltrain*, edited by S.C. Mimouni, Turnhout, 2002, pp. 77-129.
- I. Männlein, *Mystik und Allegorese Der Platoniker Porphyrios über Götterstatuen (Περὶ ἀγαλμάτων)*, Stuttgart, 2024.
- J. Mansfeld, *Epicurus Peripateticus*, in *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer III: Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, edited by J. Mansfeld – D. Runia, Leiden/Boston, 2010, pp. 237-254.
- J. Mansfeld – D. Runia, *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer, I: The Sources*, Leiden/Boston, 1997.
- F. M. Petrucci, *Taurus of Beirut. The Other Side of Middle Platonism*, New York, 2018.
- R. M. Piccione, *Pseudopythagorica nell'Anthologion di Giovanni Stobeo: provenienza, principi di selezione e distribuzione*, in *Pythagoras redivivus. Studies on the Texts attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*, edited by C. Macris – T. Dorandi – L. Brisson, Baden-Baden, 2021, pp. 73-106.
- K. Praechter, *Ein verkanntes Fragment des angeblichen Pythagoreers Okellos*, in «Philologus», LXI, 1, 1902, pp. 266-270.
- I. Tanaseanu-Döbler, *Der Demiurg und der Kosmos Ein anonymes platonisches Fragment in der Philosophiegeschichte der Spätantike (Stobaios, Anthologion 1,1,28)*, in *Über Gott. Festschrift für Reinhard Feldmeier zum 70. Geburtstag*, edited by J. Dochhorn – R. Hirsch-Luipold – I. Tanaseanu-Döbler, Tübingen, 2022, pp. 247-284.
- D.P. Taormina, *Platonismo e Pitagorismo*, in *Filosofia tardoantica* a cura di R. Chiaradonna, Roma, 2012, pp. 103-127.
- H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo, 1965.
- K. Wachsmuth, *Ioannis Stobaei Anthologium*, Berlin, 1884.
- U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Lese Früchte*, in «Hermes», XXXIII, 4, 1898, pp. 513-533.

3. « Qu'est-ce en effet que Platon sinon Moïse qui parle l'attique ? »
Une phrase de Numénios (35 Fd) ? Analyse du témoignage de
Clément d'Alexandrie, *Strom.* I 22, 150, 1-4

Fabienne Jourdan
(CNRS Paris)

La question oratoire « Qu'est-ce en effet que Platon, sinon Moïse qui parle l'attique ? » (τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωϋσῆς ἀττικίζων) est sans doute la formule la plus connue de Numénios. Elle est peut-être même, ne serait-ce que partiellement, à l'origine de l'enthousiasme chrétien pour ce platonicien pythagorisant du II^e siècle. Son authenticité, pourtant, n'est pas assurée. Son propos paraît contredire celui des fragments. Même Eusèbe de Césarée, qui la rapporte en s'appuyant sur Clément d'Alexandrie, n'est pas clair quant à son origine. Le contexte de réception dans lequel elle est parvenue et le débat sur son authenticité méritent l'examen. Pour pouvoir attribuer cette formule à Numénios, deux hypothèses semblent devoir être explorées : 1) supposer qu'elle a un sens philosophique profond — il pourrait mettre en jeu la différence entre l'attique de Platon et le grec de la Septante par lequel le *Pentateuque* est sans doute connu de Numénios ; 2) imaginer qu'elle a été prononcée dans un contexte différent de celui des écrits parvenus du philosophe. L'hypothèse de la non authenticité n'est quant à elle pas à rejeter eu égard au contexte où la formule est rapportée. J'examinerai les deux parties de l'alternative pour déterminer quel statut lui donner dans mon édition des textes parvenus de Numénios.

I. *Citation et réception de la formule*

Clément d'Alexandrie (± 150) est le premier à citer la formule. Sa citation a deux caractéristiques originales : il s'agit de la toute première mention de Numénios — elle fournit le *terminus ante quem* pour déterminer les dates du philosophe ; elle est l'unique texte de Numénios qu'il cite. Cette formule lui sert à ponctuer la réflexion suivante des *Stromates*:

(1) Aristobule, au livre I de ses écrits adressés à Philomètor, écrit littéralement : « Platon a suivi de près notre code de Lois et il est manifeste qu'il a examiné avec soin chacun des articles qui y figurent. (2) Or ont été traduits par d'autres, avant Démétrius, avant la domination d'Alexandre et des Perses : les événements liés à l'Exode d'Égypte par les Hébreux, nos compatriotes, la Révélation qui leur a été faite d'absolument tout ce qui avait eu lieu, la conquête de la Terre Promise et l'explication de tout le code de lois. (3) Si bien qu'il est évident que le philosophe dont on vient de parler en a tiré beaucoup (c'était en effet un érudit), de même également que Pythagore, qui a transféré nombre de nos enseignements dans la composition de sa propre doctrine (*Strom.* I 22, 150, 4 = 35 Fd¹ ; ma traduction).²

Clément veut prouver la connaissance et l'utilisation de la sagesse hébraïque — plus particulièrement des premiers livres bibliques (La Loi et les Prophètes, *Strom.* I 22, 148. 1) — par les philosophes grecs. A cette fin, après avoir évoqué la traduction des Septante, il cite Aristobule (I 22, 150. 1-3 = fr. 3a Holladay). Selon ce dernier, Platon aurait connu une traduction de la Torah (τῇ καθ' ἡμᾶς νομοθεσίᾳ) antérieure à la Septante.³ Cette traduction aurait compris l'*Exode* ; ce qu'Aristobule décrit comme « la Révélation faite aux Hébreux de tout ce qui a eu lieu », songeant peut-être à la *Genèse* ; « la conquête de la Terre promise », expression renvoyant sans doute aux *Nombres* et au *Deutéronome* qui narrent les étapes préliminaires à cette conquête, voire au *Livre de Josué* ;⁴ et « l'explication de tout le code de Lois », manière de désigner le *Lévitique*. Aristobule conclut à l'emprunt de Platon à ces textes (τὸν προειρημένον φιλόσοφον εἰληφέναι πολλὰ) — emprunt à l'honneur du philosophe puisqu'Aristobule le qualifie d'érudit (πολυμαθής). De là, en remontant, il conclut au même emprunt chez Pythagore : non seulement celui-ci aurait fait usage de ces textes pour composer sa doctrine (δογματοποιίαν), mais il aurait transféré en elle une part de leur contenu (πολλὰ τῶν παρ' ἡμῖν μετενέγκας εἰς τὴν ἑαυτοῦ δογματοποιίαν).

¹ Je cite les fragments selon ma numérotation dont un premier tableau figure dans *Penser et être dieu*, pp. 495-500 (voir aussi *Numénios, Fragments et témoignages*). Les correspondances avec l'édition d'Édouard des Places, quand elles existent, sont répertoriées dans ce tableau. Je les rappelle ici pour faciliter la transition d'un ouvrage à l'autre. Toutes les traductions proposées sont les miennes.

² (1) Ἀριστόβουλος δὲ ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς τὸν Φιλομήτορα κατὰ λέξιν γράφει· « κατηκολούθηκε δὲ καὶ ὁ Πλάτων τῇ καθ' ἡμᾶς νομοθεσίᾳ, καὶ φανερός ἐστι περιειργασμένος ἕκαστα τῶν ἐν αὐτῇ λεγομένων. (2.) διηρμήνευται δὲ πρὸ Δημητρίου ὑφ' ἑτέρων, πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως, τὰ τε κατὰ τὴν ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγωγήν τῶν Ἑβραίων τῶν ἡμετέρων πολιτῶν καὶ ἡ τῶν γεγονότων ἀπάντων αὐτοῖς ἐπιφάνεια καὶ κράτησις τῆς χώρας καὶ τῆς ὅλης νομοθεσίας ἐπεξηγήσις. (3.) ὥστε εὐδὴλον εἶναι τὸν προειρημένον φιλόσοφον εἰληφέναι πολλὰ (γέγονε γὰρ πολυμαθής), καθὼς καὶ Πυθαγόρας πολλὰ τῶν παρ' ἡμῖν μετενέγκας εἰς τὴν ἑαυτοῦ δογματοποιίαν, *Clem. Al., Strom.*, I 22, 150, 1-3 (= Num. 35 Fd introduction). Cf. Euseb. *Praep. Evang.* XIII 12, 1-2.

³ Sur l'affirmation, par Aristobule, de l'existence d'une traduction de la Bible en grec antérieure à la Septante, voir par ex. N. Walter, *Der Thoraausleger Aristobulos*, pp. 97-100. C. R. Holladay, *Fragments*, pp. 160-161, cite ce texte sans commentaire approfondi. Dans *La Bible grecque des Septante*, pp. 45-46, 52-54 et 183-184 G. Dorival exprime les plus grands doutes à ce sujet.

⁴ Cela est moins vraisemblable selon G. Dorival, *La Bible grecque des Septante*, p. 45.

Platon et Pythagore se trouvent ainsi associés dans un commun emprunt au *Pentateuque*... Le chemin est prêt pour Numénios, qui unit intimement les deux auteurs, le premier, selon lui, étant en réalité pythagoricien.⁵

La voie paraît si bien préparée qu'elle suggère l'hypothèse d'une association non fortuite des deux auteurs, voire d'une origine judéo-hellénistique tardive ou d'une origine chrétienne de la formule prêtée à Numénios, produite sous l'inspiration du propos d'Aristobule. Clément cite en effet Numénios directement après lui :

(4) Numénios le pythagoricien écrit sans détour (Νουμήνιος δὲ ὁ Πυθαγόρειος φιλόσοφος ἄντικρυς γράφει) : « Qu'est-ce en effet que Platon sinon Moïse qui parle l'attique ? » (Νουμήνιος δὲ ὁ Πυθαγόρειος φιλόσοφος ἄντικρυς γράφει· τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων). Ce Moïse était théologien et prophète, et, selon certains, interprète des lois sacrées (Clem. Al. Strom. I 22, 150, 4 ; ma traduction).⁶

L'insistance avec laquelle Clément affirme citer littéralement et assure que Numénios se serait exprimé sans détour (ἄντικρυς) peut susciter une première réserve quant à l'authenticité de la formule.

Il en reste d'ailleurs là. Qu'il n'ait rien cité de plus pour étayer son assertion peut avoir deux raisons. Soit il estime la formule de Numénios suffisante — il compterait sur son effet percutant et donc persuasif ; en outre, dans une anthologie de textes censés convaincre de l'emprunt grec, rien ne l'oblige à citer davantage. Soit, dans ce contexte, il ne dispose d'aucun autre texte de Numénios susceptible de confirmer son affirmation. Dans tous les cas, la phrase lui permet d'appuyer l'argumentation sur l'utilisation philosophique du *Pentateuque* — Moïse étant invoqué ici comme son auteur et interprète, ainsi que le précise la dernière phrase du passage.

Eusèbe reproduit ce passage de Clément dans la *Préparation Évangélique* (*Praep. Evang.* IX 6, 6-9). Son but diffère légèrement : il veut montrer la reconnaissance grecque de la grandeur juive. À cette fin, il opère une sélection dans les chapitres de Clément. Il retient les citations les plus significatives sur l'emprunt des philosophes helléniques, platoniciens et pythagoriciens, à la sagesse hébraïque. Dans ce cadre, il reproduit à la suite le texte d'Aristobule et la formule de Numénios. Le seul changement textuel est la leçon Μωσῆς à la place du Μωυσῆς de Clément. La différence majeure réside toutefois dans le

⁵ 1 F = Euseb. *Prep. Evang.* XIV 5, 7-8 (fr. 24 dP).

⁶ Νουμήνιος δὲ ὁ Πυθαγόρειος φιλόσοφος ἀντικρυς γράφει· τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων; οὗτος ὁ Μωυσῆς θεολόγος καὶ προφήτης, ὡς δὲ τινες νόμων ἱερῶν ἐρμηνεὺς ἦν, Clem. Al. *Strom.* I 22, 150, 4 (= Num. 35 Fd proprement dit jusqu'à la fin de la question oratoire).

fait que la citation de Numénios inspire immédiatement à Eusèbe une citation supplémentaire : le passage où Numénios nomme les Hébreux parmi les nations célèbres dont l'enseignement aurait des échos chez Platon (*Praep. Evang.* IX 7 = 10 F = fr. 1a dP).⁷ Là, il n'emprunte plus à Clément. Il a dû ressentir la nécessité de corroborer son propos avec un texte qu'il estime de semblable teneur et surtout qu'il lit directement sous la plume de Numénios.

Eusèbe ne cite la formule en son propre nom qu'après les quatre extraits du Livre II du dialogue *Sur le Bien* (Περὶ τὰγαθοῦ), en *Praep. Evang.* XI 10, 14 (fin du fr. 17 F = fin du fr. 8 dP). Ici encore, son manuscrit comporte la leçon Μωσῆς. Je cite le texte grec en entier — il est indispensable à la compréhension du contexte :

Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Νουμήνιος, ὁμοῦ τὰ Πλάτωνος καὶ πολὺ πρότερον τὰ Μωσέως ἐπὶ τὸ σαφὲς διερμηνεύων. εἰκότως δῆτα εἰς αὐτὸν ἐκείνο τὸ λόγιον περιφέρεται, δι' οὗ φάναι μνημονεύεται· “Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;” (Clem. *Strom.* I 22, 150, 1-4)

Voilà donc ce que déclare Numénios qui interprète, de façon à les rendre clairs, à la fois les propos de Platon et, bien avant eux, ceux de Moïse. C'est évidemment à juste titre qu'on lui attribue cette parole oraculaire qui lui vaut d'être resté dans les mémoires pour avoir dit : « Qu'est-ce en effet que Platon sinon Moïse qui parle l'attique ? (ma traduction)

L'enjeu de cette citation apparaît lorsqu'elle est replacée dans son contexte. Eusèbe vient de produire quatre extraits du dialogue *Sur le Bien*⁸ destinés à définir l'être. Ce dernier y est opposé à la matière en tant qu'il existe dans un éternel présent, qu'il est immobile, immuable, incorporel, intelligible, uni indéfectiblement à soi. Par conséquent, il peut à juste titre porter le nom τὸ ὄν, que je traduis par « l'être » (15 F). Cette définition correspond aux qualités de l'intelligible que Platon oppose au sensible. Mais Numénios les revoit et les reformule dans un cadre de pensée platonicien propre à son époque : il souligne l'opposition de l'être avec la matière, son incorporéité et son nom même d'être, vraisemblablement dans l'esprit d'une polémique sous-jacente avec la

⁷ Εἰς δὲ τοῦτο δεήσει εἰπόντα καὶ σημηνάμενον ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος ἀναχωρήσασθαι καὶ ξυνδήσασθαι τοῖς λόγοις τοῦ Πυθαγόρου, ἐπικαλέσασθαι δὲ τὰ ἔθνη τὰ εὐδοκιμοῦντα, προσφερόμενον αὐτῶν τὰς τελετὰς καὶ τὰ δόγματα τὰς τε ἰδρύσεις συντελουμένας Πλάτωνι ὁμολογουμένως, ὅπως Βραχμᾶνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Μάγοι καὶ Αἰγύπτιοι διέθεντο, « Il faudra, une fois qu'on aura parlé et scellé ce qu'on aura dit à l'aide des témoignages de Platon, revenir sur ce point et lier l'ensemble aux propos de Pythagore, puis invoquer les peuples qui jouissent d'une bonne réputation, en présentant leurs rites, doctrines et édifices culturels qui célèbrent le divin en accord avec Platon, tous ceux [de cet ordre] qu'ont institués Brahmanes, Juifs, Mages et Égyptiens », Euseb. *Praep. Evang.* IX 7. Sur ce texte, voir F. Jourdan, *Numénios et les traditions "orientales"*.

⁸ *Praep. Evang.*, XI 9, 8-10 = 14 F = fr. 5 dP ; *Praep. Evang.*, XI 10, 6-8 = 15 F = fr. 6 dP ; *Praep. Evang.*, XI 10, 9-11 = fr. 16 F = fr. 7 dP ; et *Praep. Evang.*, XI 10, 12-14 = 17 F = fr. 8 dP.

conception stoïcienne du principe divin actif qui est de nature corporelle — selon lui, une telle entité ne peut *être*.

Par cette citation, Eusèbe veut cette fois montrer l'accord de Platon et de Moïse. À cette fin, Numénius lui sert d'exégète par excellence de Platon.⁹ Il va jusqu'à conclure que, par son interprétation, Numénius rend les propos du philosophe plus clairs (ἐπὶ τὸ σαφὲς διερμηνεύων). Avant Numénius, au chapitre neuf, Eusèbe cite le *Timée* (27d6-28a4 et 37e3-38b2) pour montrer son accord avec Moïse, concernant la définition que Dieu donne de lui-même comme « Celui qui est » en Ex 3, 14a (« Je suis celui qui suis »). Il montre également son accord avec Salomon (Eccl 1, 9-10), concernant l'opposition du sensible et de l'intelligible. La définition de l'être donnée par Numénius s'appuie sur les mêmes textes de Platon. Plutarque est convié au chapitre suivant (*Praep. Evang.* XI 10, 15-11, 1-15) dans un but identique : exposer la concorde entre les Hébreux et Platon sur la définition de Dieu comme « Celui qui est », cette fois à partir du traité sur l'*E de Delphes* (§ 17-20). L'accord perçu par Eusèbe entre Platon et Moïse repose ici sur cette définition du divin. D'après lui, je le redis : *ici*, la formule de Numénius réfère vraisemblablement à ce point. En revanche, en *Praep. Evang.* XI 18, 13-14 (21 F = fr. 13 dP), même si le texte de Numénius cité comporte la formule Ὁ [...] ὧν, Eusèbe n'y voit aucune allusion à Ex 3, 14a — selon moi à juste titre : le participe ne se construit pas absolument. Il régit un attribut qui véhicule un autre sens. Si l'allusion à la définition de l'Exode y figurait, elle aurait été trop opportune pour qu'Eusèbe omette de la souligner. J'y reviendrai pour définir la valeur de la formule prêtée ici à Numénius.

Portons notre attention au texte cité pour en déduire le statut qu'Eusèbe lui accorde. Son ambiguïté est évidente. Comme Clément, Eusèbe utilise la question oratoire prêtée à Numénius pour ponctuer son discours sur l'accord entre Platon et Moïse. Il vient de dire que Numénius, par son interprétation de Platon dans les fragments cités, éclaire les propos du philosophe, et même, ceux, antérieurs, de Moïse. Il suggère ainsi lui-même le parallèle qu'il ne peut montrer dressé par Numénius et affirme comme Clément l'antériorité chronologique de Moïse. La différence est toutefois qu'il ne conclut pas à l'emprunt direct de Platon. Son assertion sur l'accord entre les deux traditions peut s'appuyer sur le fragment cité en *Praep. Evang.* IX 7 (10 F), où Numénius nomme les Hébreux dans la liste des peuples célèbres dont la sagesse a pu trouver des

⁹ *Praep. Evang.* XI 9, 8.

échos chez Platon. Elle peut aussi se prévaloir du fragment 15 F, cité un peu avant dans le chapitre étudié (*Praep. Evang.* XI 10, 6-8). Eusèbe y insiste sur le nom du premier principe : τὸ ὄν, « l'être ». La question oratoire sert de formule marquante et conclusive à l'ensemble. Elle n'appelle plus aucune citation.

Sa présentation, cependant, prouve qu'elle ne provient pas du texte de Numénios qu'Eusèbe vient de citer. Celui-ci en fait certes un λόγιον, une parole « oraculaire » ou « divine », qui tient selon lui d'un miracle de justesse, éventuellement inspiré par le *Logos* chrétien lui-même, si l'on veut surinterpréter le terme. Il observe certes que cette formule a valu sa célébrité à Numénios — il serait grâce à elle resté dans les mémoires (δι' οὗ φάναι μνημονεύεται), chrétiennes et peut-être déjà « judéo-hellénistiques » tardives, devons-nous ajouter. Mais ces remarques trahissent la pensée d'Eusèbe : pas plus que son prédécesseur, là encore *certes*, il n'est intéressé par l'authenticité de la formule — Clément l'a produite, elle lui est utile, cela lui suffit ; *cependant*, la dire « à juste titre » (εἰκότως) attribuée à Numénios indique qu'il ne l'a pas lue dans les textes à sa disposition. Or, Eusèbe est notre seule et unique source directe des textes parvenus de Numénios.¹⁰ S'il avait trouvé la formule chez lui, la citer sans ce détour oratoire et dans son propre contexte aurait été plus convaincant. Eusèbe énonce en outre clairement qu'il s'agit d'une attribution *a posteriori* (εἰκότως δῆτα εἰς αὐτὸν ἐκεῖνο τὸ λόγιον περιφέρεται). Il connaît donc sans doute la phrase (uniquement ?) par l'intermédiaire de Clément qu'il a cité en *Praep. Evang.* IX 6.

Ainsi, pas davantage que son prédécesseur, Eusèbe ne peut rattacher la phrase devenue célèbre à un contexte précis des écrits de Numénios. Comme Clément, il l'utilise seulement comme une formule bien frappée, destinée à convaincre de l'emprunt de Platon à Moïse. Le changement orthographique relatif au nom du Prophète ne peut être considéré comme l'indice d'une autre source. Il s'agit vraisemblablement d'une adaptation par Eusèbe ou par le copiste du manuscrit. Par suite, cette deuxième citation de la formule suggère elle aussi la réserve quant à l'authenticité de celle-ci ou du moins quant à son origine.

Or, après Eusèbe, nous n'avons plus aucun moyen d'accéder au contexte originel.

¹⁰ Il les emprunte vraisemblablement à Origène. Sur ce point, voir H. D. Saffrey, *Les extraits du Περὶ τὰγαθοῦ et Un lecteur antique des œuvres de Numénios* ; S. Morlet, *Eusèbe de Césarée a-t-il utilisé les Stromates* ; F. Jourdan, *Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénios*.

Avec Clément et Eusèbe, la phrase passe dans la tradition chrétienne en tant que formule opportune pour prouver l'emprunt grec. Sa citation n'informe plus que sur son utilisation apologétique. Elle réapparaît encore trois fois.

Théodoret (393-407) prend la suite de ses deux prédécesseurs, même s'il semble plus proche de Clément — il lui emprunte entre autres la leçon Μωυσῆς. Dans la *Thérapeutique des maladies helléniques* (II 114. 2-115. 3), il radicalise les propos de l'Alexandrin :

(114.) Quant à Platon et à ses pareils, on sera étonné de découvrir tout ce qu'ils ont volé aux oracles divins et il faudra faire disparaître tous les mensonges qu'ils y ont ensuite mêlés, les rejeter comme des ordures et les chasser du domaine de l'âme ; au vu du butin de ces vols, on se fiera au pythagoricien Numénios lorsqu'il dit : « Qu'est-ce en effet que Platon sinon Moïse qui parle l'attique ? » (115.) Par ces mots, en effet, Numénios a montré de manière lumineuse que tout ce que Platon a dit de pieux, il l'a dérobé (σεσύληκεν) à la théologie de Moïse (Theod. *Thérapeutique des maladies helléniques*, II 114, 2-115, 3 ; ma traduction).¹¹

Après avoir vilipendé les mythes grecs, Théodoret s'attaque à Platon et aux philosophes qu'il estime n'exprimer qu'insanies (φορυτόν), tandis que leurs seules bonnes doctrines seraient le fruit du pillage de Moïse (τῆς κλοπῆς τὰ φώρια). Il transforme le propos de Clément en accusation : chez lui aussi, la théologie de Moïse est la source de Platon, mais l'emprunt est transformé en vol éhonté (ἐκ τῆς Μωϋσοῦ θεολογίας σεσύληκεν). Théodoret reprend peut-être à Eusèbe l'image du λόγιον qu'il transpose ici dans un autre registre. Il lui emprunte peut-être aussi sa conclusion relative à une démonstration claire (ἀναφανδὸν ἔδειξεν) de la part de Numénios. Sa critique est toutefois dépourvue de toute mesure. Il utilise le propos attribué à Numénios comme une citation directe et un aveu explicite, de la part d'un philosophe platonicien (puisque pythagoricien), du prétendu crime de Platon. Il ne fournit aucune information sur l'origine de la phrase. Il témoigne en revanche de son devenir et confirme Eusèbe, qui voyait en elle la cause de la célébrité de Numénios.

L'utilisation de la formule pour servir la vindicte chrétienne se perpétue après Théodoret. Ses mots d'introduction sont littéralement repris deux fois : dans la Souda et chez le Pseudo-Hésychius de Milet.

¹¹ Πλάτωνος δὲ καὶ τῶν ἐκείνῳ παραπλησίων, ὅσα μὲν ἐκ τῶν θείων λογίων κεκλόφασιν, εὐρήσει τε καὶ θαυμάσεται, ὅσα δὲ τοῦ ψεύδους ἀνέμιξαν, ἀποξύσει καὶ καθάπερ φορυτόν ἀπορρίψει καὶ τῶν τῆς ψυχῆς ἀπελάσει χωρίων, καὶ ὁρῶν τῆς κλοπῆς τὰ φώρια, τῷ Πυθαγορικῷ Νομηνίῳ πιστεύσει λέγοντι· Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωϋσῆς Ἀττικίζων; (115.) Διὰ γὰρ δὴ τούτων ἀναφανδὸν ἔδειξεν ὁ Νομηνίος, ὡς ὅποσα Πλάτων εὐσεβῶς εἴρηκεν, ἐκ τῆς Μωϋσοῦ θεολογίας σεσύληκεν, *Thérapeutique des maladies helléniques*, II 114, 2-115, 3.

Voici le texte de la Souda (X^e siècle) :

Numénios, Apaméen, philosophe pythagoricien originaire de Syrie. C'est lui qui a convaincu la pensée de Platon d'avoir dérobé entièrement (ἀποσυλήσασαν) aux livres de Moïse sa doctrine sur Dieu et sur la Genèse du monde. C'est aussi pour cette raison qu'il dit : « Qu'est-ce en effet que Platon sinon Moïse qui parle l'attique ? »¹²

Dans le volume IV des *Fragmenta historicorum Graecorum* (1841-1870), K. Müller, reprenant l'édition de Konrad Orelli (1820), reproduit le texte suivant qu'il attribue à Hésychius de Milet, historien du VI^e s. :

Numénios, le philosophe pythagoricien, d'Apamée, a convaincu la pensée de Platon d'avoir dérobé entièrement (ἀποσυλήσασαν) aux livres de Moïse sa doctrine sur Dieu et le monde ; c'est pourquoi aussi il dit « Qu'est-ce en effet que Platon sinon Moïse qui parle l'attique ? » (*Souda*, s. v. Νουμήνιος ; ma traduction).¹³

J'ai présenté les textes dans cet ordre car la quasi-identité qui les caractérise suggère une dépendance. Mieux, Karl Lehrs (1873)¹⁴ a prouvé que *Le Catalogue des savants célèbres dans le domaine de la culture* (Περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμπάντων σοφῶν), d'où provient ce passage, n'est pas d'Hésychius. Cet ouvrage consiste en une biographie des personnages illustres ordonnée approximativement selon l'ordre alphabétique. Elle est composée par un auteur anonyme compilant des extraits de Diogène Laërce et de la Souda.¹⁵ Le contenu du lemme Νουμήνιος doit être compris dans ce contexte. Il inspire d'emblée une remarque : comme celui de la Souda, l'auteur ne retient de Numénios que la phrase restée célèbre chez les chrétiens.¹⁶

Dans les deux textes, cette formule sert à accuser Platon de vol eu égard à Moïse. Sa présentation en fait la dénonciation explicite (ἡλεγεῖν/ ἐξελέγξας) d'un larcin éhonté. La base verbale συλᾶν est reprise à Théodoret.¹⁷ Le pré-

¹² Νουμήνιος, Ἀπαμεύς, ἀπὸ Συρίας φιλόσοφος Πυθαγόρειος. οὗτός ἐστιν ὁ τὴν τοῦ Πλάτωνος ἐξελέγξας διάνοιαν, ὥς ἐκ τῶν Μωσαϊκῶν τὰ περὶ θεοῦ καὶ κόσμου γενέσεως ἀποσυλήσασαν. καὶ διὰ τοῦτο φησί· τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς Ἀττικίζων; *Souda*, s. v. Νουμήνιος (n° 517, vol. III, 481. 17-20 Adler).

¹³ Νουμήνιος Πυθαγορικὸς φιλόσοφος, ὁ Ἀπαμεύς, τὴν Πλάτωνος διάνοιαν ἡλεγεῖν, ὥς ἐκ τῶν Μωσαϊκῶν βιβλίων τὰ περὶ θεοῦ καὶ κόσμου ἀποσυλήσασαν· διὸ καὶ φησί· « Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων; *FHG*. vol. 4, Hésychius, fr. 7, l. 746-751 Müller

¹⁴ *Über den falschen Hesychius Milesius*. La démonstration de K. Lehrs a fait l'unanimité, voir par ex. T. Dorandi, *Laertiana*, pp. 79-80 ; V. Costa, *Esichio di Mileto*, pp. 47-48. L'éditeur succédant à K. Orelli, Johannes Flach (*Hesychii Milesii qui fertur De viris illustribus librum*, 1880) estimait lui aussi que l'ouvrage n'était pas d'Hésychius. Je remercie Monica Berti et Emanuel Zingg pour leurs indications à ce sujet.

¹⁵ Le plus ancien manuscrit connu est le Vaticanus graecus 96 de la première moitié du XII^e s., auquel T. Dorandi (*Laertiana*, pp. 79-99) attribue le sigle Φh.

¹⁶ Sur ce point, voir aussi K. Lehrs, *Über den falschen Hesychius Milesius*, p. 164.

¹⁷ Le texte de la Souda et celui attribué à Hésychius ont tous deux la leçon eusébienne Μωσῆς. Elle a peut-être déjà pénétré les manuscrits de Théodoret.

verbe ἀπο- ajouté ici la rend plus accusatrice : il indique à la fois l'origine et la complétude du vol. Ce dernier concernerait la théologie et la cosmogonie dispensées dans le *Pentateuque*.

Les « dictionnaires biographiques » tardifs réduisent ainsi Numénios à n'être plus que l'auteur de cette formule — Eusèbe ne se trompait pas sur l'origine de sa célébrité, du moins parmi les chrétiens.

De reprise chrétienne en reprise chrétienne, la question oratoire mise sous la plume de Numénios, d'abord censée découvrir l'emprunt louable de Platon à Moïse, finit par dénoncer dans le premier un infâme voleur. Tout son enseignement, aussi bien théologique que cosmologique, serait dérobé au *Pentateuque*. Aucune de ces reprises, cependant, ne donne d'indication valable sur l'origine de la formule. La première fait peut-être exception, au vu du contexte judéo-hellénistique dans lequel elle l'intègre. Or il suscite un doute justifié quant à son authenticité. Il en va de même chez Eusèbe, qui ne semble pouvoir situer la formule dans l'œuvre de Numénios connue de lui. Après Clément et Eusèbe, la phrase devient un cliché de l'apologétique chrétienne — pire : les chrétiens auxquels nous devons la connaissance la meilleure et la plus exhaustive de Numénios finissent par réduire toute la valeur du philosophe à cette phrase.

II. Sens et authenticité de la formule

Je n'étudierai pas ici le rapport de Numénios aux traditions juives. J'ai déjà traité ce sujet par ailleurs.¹⁸ Peut-être entre autres du fait de son origine apaméenne, il leur porte une attention soutenue et les utilise largement. Il le signale lui-même dans les fragments parvenus par l'intermédiaire d'Eusèbe (10 F = fr. 1a dP ; 18 F = fr. 9 dP) ; Origène, Porphyre et Jean le Lydien en témoignent¹⁹. L'intérêt effectif de Numénios pour ces traditions explique non seulement que la formule à l'étude ait pu lui être prêtée, mais que l'envisager sous sa plume soit justifié. Dans le cadre restreint de cet essai, je me limiterai à traiter de celle-ci.

¹⁸ Voir notamment, F. Jourdan, *Traditions bibliques et traditions égyptiennes ; Numénios et la tradition judéo-hellénistique ; Numénios et les traditions juives ; Numénios et les traditions "orientales" ; Penser et être dieu*, pp. 16-17 (cf. l'introduction de *Fragments et témoignages*).

¹⁹ *Contre Celse*, I 15 et IV 51 = Num. fr. 1 b et c dP ; Porphyre, *De antro*, 10 = Num. fr. 30 dP ; Jean le Lydien, *Des mois*, IV 53, 109.25-110. 4 Wünsch = Num. 34 T (fr. 56 dP).

S'il est évident que Numénius n'a pas voulu tenir le *propos qui lui est prêté lorsque cette phrase est citée et paraphrasée par les chrétiens* et qu'il s'agit d'une extrapolation apologétique, encore faut-il comprendre ce qu'il aurait tenté de dire lui-même, s'il l'avait réellement émise. La question est décisive pour évaluer son authenticité. Je commencerai par examiner les arguments qui s'y opposent : ils semblent refléter les doutes apparus à l'étude de la réception. J'aborderai ensuite les tentatives de donner un sens à la formule dans le contexte de la pensée numénienne. L'ensemble devrait permettre de prendre une position raisonnée dans ce débat, si cela est possible.

A. Les objections à l'authenticité

L'authenticité de la phrase a été successivement rejetée entre autres par Théodore Reinach²⁰, Emil Schürer²¹, Mark Edwards²² et Peter van Nuffelen.²³ Leurs arguments peuvent être synthétisés et complétés ainsi.

J'ai relevé, et c'est là je crois l'argument principal, la réserve d'Eusèbe sur l'origine de la formule²⁴. Elle indique qu'il ne l'a pas lue directement chez Numénius, du moins dans aucun des textes à sa disposition (à savoir le dialogue *Sur le Bien*, le pamphlet *Sur la dissension des Académiciens à l'encontre de Platon*, et le livre ou chapitre *Sur les secrets présents chez Platon*). Avant lui, Origène, qui mentionne d'autres ouvrages de Numénius, ne la rapporte pas non plus, pas même dans le *Contre Celse*, où elle aurait pu servir adéquatement.

La lettre du texte peut également étonner : au Livre III du dialogue *Sur le Bien*, où Numénius nomme Moïse, il le fait sous la forme hellénisée Μουσαῖος. Là, il reprend peut-être la tradition judéo-hellénistique qui semble utilisée dans ce contexte et dont témoigne Artapan chez Eusèbe (*PE* IX 27). Or, dans la formule étudiée, on trouve la transcription de l'hébreu מוששׁ. Pareil argument n'est certes pas dirimant : Numénius peut utiliser deux orthographes différentes selon les contextes — dans le seul *De animae procreatione* (2, 1012 E et 27, 1026 B), par exemple, Plutarque ou le copiste en utilise deux pour désigner Zoroastre. En outre, la formule en l'honneur de Moïse a pu être remaniée pour rétablir cette orthographe originelle plus conforme au discours chrétien.²⁵

²⁰ *Textes d'auteurs grecs*, p. 175, n. 2.

²¹ *The History of the Jewish people*, p. 627.

²² *Atticizing Moses*, p. 67.

²³ *Rethinking the Gods*, p. 79, n. 26.

²⁴ Sur ce point, voir aussi Pleše, *Platonist Orientalism*, p. 358, n. 5.

²⁵ Voir M. F. Burnyeat, *Platonism in the Bible*, p. 146, n. 10.

Plus étonnant en revanche est la supériorité de Moïse que la formule semble exprimer, du moins si l'on en croit ses récepteurs. Eric R. Dodds,²⁶ qui ne se prononce pas sur l'authenticité du texte, remarque qu'on aurait attendu de Numénios l'idée inverse, à savoir que Moïse ne serait autre qu'un Platon parlant l'hébreu. Telle qu'elle est formulée, la phrase semble relever d'un point de vue juif ou chrétien. À cette exception près, d'ailleurs, les textes recensés par Heinrich Dörrie et Matthias Baltes²⁷ où Moïse est présenté comme le modèle de Platon, sont tous d'origine judéo-hellénistique — ils proviennent d'Aristobule et de Josèphe. En outre, je l'ai souligné, sa première occurrence, vraisemblablement à l'origine de toutes ses autres citations connues, figure chez Clément juste après le texte d'Aristobule qui affirme l'emprunt de Platon à Moïse. Que la phrase de Numénios fût forgée dans pareil atelier “judéo-hellénistique” au II^e siècle de notre ère ou plutôt dans l'esprit d'un (du ?) chrétien influencé par un tel travail est une hypothèse qui se présente naturellement à l'esprit. Une exagération et une reformulation chrétienne du propos initial de Numénios est aussi envisageable²⁸ — elle pourrait consister en l'inversion du sens de la phrase initiale, apparemment plus logique sous la plume de Numénios, comme le suggère E. R. Dodds.

L'ensemble de ces arguments pourrait suffire à renoncer à l'authenticité de la formule. Néanmoins, tenter de lui donner sens en dehors de son contexte de réception doit être tenté. Seule une telle entreprise peut permettre, sinon de trancher la question, du moins de la juger avec plus d'impartialité.

B. *Les arguments en faveur de l'authenticité : le sens de la formule hors de son contexte de réception*

Prétendre prouver l'authenticité de la phrase en invoquant la plus grande proximité chronologique de Clément à l'égard de Numénios, comme le fait John Gager,²⁹ suivi par Menahem Stern,³⁰ n'est pas un argument valable. Dans les faits, Eusèbe est un citeur plus fidèle et mieux informé que son prédécesseur.³¹ La seule manière de faire crédit aux apologistes est d'examiner en quel sens Numénios aurait pu lui-même entendre la formule.

²⁶ *Numenius and Ammonius*, p. 6.

²⁷ *Der Platonismus in der Antike*, Bausteine 69. 1-4.

²⁸ C'est l'hypothèse de E. Schürer, *The History of the Jewish people*, p. 627.

²⁹ *Moses in Greco-Roman Paganism*, p. 68.

³⁰ *Greek and Latin Authors on Jews*, p. 208.

³¹ Sur ce point, voir F. Jourdan, *Poème judéo-hellénistique*, pp. 90-99, 159, 205-238.

1. La supériorité de la sagesse orientale ?

Contrairement à ce que prétend Arnaldo Momigliano,³² d'abord, il n'est pas vraisemblable que Numénios veuille souligner la subordination de la pensée grecque à la sagesse orientale.³³

2. L'être comme principe philosophique et comme désignation du Dieu biblique ?

Philip Merlan³⁴ a donné une explication plus satisfaisante, reprise ensuite par tous les chercheurs persuadés de l'authenticité du texte.³⁵ Selon lui, par cette phrase, Numénios songe à la manière dont Platon emploierait la formule τὸ ὄν ἀεί à propos du démiurge et dont Moïse, de son côté, parle de Dieu comme « Celui qui est (/suis) », ce que la Septante traduit par ὁ ὢν en Ex 3, 14a. En d'autres termes, Platon serait Moïse parlant l'attique en ce qu'il remplacerait le masculin de la version biblique par le neutre qui désigne le principe philosophique.

L'interprétation est séduisante. Elle pose toutefois une difficulté : elle semble impliquer que Numénios se serait vraiment exprimé ainsi dans le contexte du Livre II où il développe cette notion d'être ; du moins aurait-il vraiment voulu y faire allusion à Ex 3, 14a. Or, d'une part, s'il songeait à ce verset, dans le contexte philosophique, on peut raisonnablement penser qu'il l'aurait cité pour éclairer ses lecteurs non familiers de la Bible — et Eusèbe aurait sans doute été ravi de pouvoir montrer qu'il le citait. D'autre part, de toute évidence, Eusèbe ne lit pas la formule dans ce livre II dont il veut pourtant conclure le propos avec elle. Il est certes vrai, je l'ai montré plus haut, qu'il l'emploie dans cet esprit : elle lui sert à ponctuer son interprétation de Numénios qui décrit le premier principe en tant qu'être (τὸ ὄν) ; comme Eusèbe a lui-même auparavant cité Ex. 3, 14a, le rapprochement est évident pour lui. Mais, une fois encore, il ne prouve par aucune citation que Numénios l'opère.

L'autre argument avancé pour soutenir cette interprétation de la formule repose sur le fragment 21 F (fr. 13 dP) du Livre IV ou V du même dialogue *Sur le Bien*. Eusèbe le cite en *Praep. Evang.*, XI 18, 13-14. J'y ai fait allusion

³² *Alien Wisdom*, p. 147.

³³ Sur ce sujet, voir F. Jourdan, *Numénios et les traditions "orientales"*.

³⁴ *Part I : Greek Philosophy*, p. 100.

³⁵ Voir par ex. J. Whittaker, *Moses Atticising* ; É. des Places, *Numénios, Fragments*, pp. 51-52 ; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews*, p. 208 ; M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, p. 487 ; R. D. Petty, *The Fragments of Numenius*, p. 106 ; G. Staab, *Noumenios*, col. 1189.

plus haut. Là, l'expression ὁ μὲν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς a souvent donné à penser que Numénios y désigne son premier principe comme « Celui qui est », ὁ ὢν, dans les mêmes termes par lesquels Dieu est désigné dans la Septante en Ex 3, 14a. Or il est selon moi peu vraisemblable que, dans le fragment, l'expression ait ce sens : j'ai montré en détails que le participe ὢν y introduit l'attribut σπέρμα πάσης ψυχῆς ; il n'est pas employé absolument³⁶. Eusèbe serait d'ailleurs très heureux de trouver, directement sous la plume de Numénios, l'allusion au verset de l'Exode qu'il cherche peut-être lorsqu'il cite le livre II. Selon lui, ce fragment 21 F renvoie à la parabole où le Christ se désigne lui-même comme la vigne et décrit son père comme le vigneron. Il ne permet pas de déceler une allusion directe de Numénios à Ex 3,14a. Il ne peut donc étayer l'hypothèse que la fameuse formule y fait réellement allusion.

3. *Un éloge du monothéisme biblique ?*

À partir de l'interprétation donnée par Ph. Merlan, M. Baltes³⁷ pense quant à lui que, par cette question oratoire, Numénios renvoie au monothéisme ou à l'hénothéisme biblique. Cette hypothèse est plus difficile encore à appuyer par les textes.

4. *Une allusion à la doctrine de l'incorporité divine commune à Moïse et Platon ?*

À l'aide des fragments directs³⁸ et de l'affirmation d'Origène,³⁹ on pourrait plutôt songer au thème de l'incorporité divine.⁴⁰ Numénios le souligne concernant l'être. Il le retrouverait par exemple dans l'interdit mosaïque de la représentation de Dieu. Platon l'exprimerait en attique, c'est-à-dire peut-être « plus clairement » (j'y reviens), dans l'opposition entre l'être et le devenir, ce dernier étant associé par Numénios à la matière et au corps. La formule viendrait ponctuer une remarque montrant que Platon traduirait cette idée en grec ou en attique, voire le Commandement lui-même.

Une telle lecture serait recevable à condition de quitter la perspective chrétienne, qui insère cette phrase dans un contexte d'emprunt et d'affirmation de la supériorité hébraïque. Dans le cadre d'une simple comparaison, comme

³⁶ Voir le détail de cette interprétation et son sens, dans F. Jourdan, *Numénios et la tradition judéo-hellénistique*.

³⁷ *Der Platonismus in der Antike*, pp. 487-488.

³⁸ 11-15 F = fr. 2-6 dP.

³⁹ *Contre Celse*, I 15 = fr. 1b dP.

⁴⁰ Voir aussi M. F. Burnyeat, *Platonism in the Bible*, p. 145.

celle suggérée en 10 F (fr. 1 dP), il n'est pas exclu que Numénius ait pu s'exprimer ainsi, peut-être un peu légèrement. La phrase n'exalterait pas la supériorité de Moïse, mais l'accord des deux traditions, voire la supériorité de Platon : il s'exprimerait dans un langage peut-être plus compréhensible, du moins pour le lecteur de Numénius.

5. *L'attique versus le grec de la Septante*

Il est temps d'expliciter ce point. Myles Burnyeat⁴¹ souligne à juste titre que la formule n'oppose pas le grec et l'hébreu. Elle concerne un dialecte grec — l'attique — et un autre. Chez les philosophes, l'attique est considéré comme une langue claire et limpide. Cette clarté linguistique vaut comme critère de justesse, notamment dans le contexte de la comparaison entre les théologies « barbares » et la pensée grecque. L'idée remonte peut-être à Hippias (DK 86 B 6), suivi par Eudème et déjà par Aristote.⁴² Elle semble à l'œuvre dans le *De Iside* (48, 370 E-F), où, selon Plutarque, Platon vieillissant s'exprime plus clairement dans les *Lois* que dans ses précédents dialogues.⁴³ Elle est décisive dans l'argumentation d'Atticus, selon lequel Platon est un Grec qui a exposé à des Grecs la formation du monde dans le temps dans un « langage clair et pénétrant ».⁴⁴ Elle apparaît à propos de la pensée juive chez Aristobule, qui souligne la σαφήνεια biblique,⁴⁵ et chez Philon, qui évoque de façon générale la γυμνή παρρησία de Moïse. D'après ce critère, dans le contexte numénien, l'attique peut être opposé au dorien obscur des (néo-)pythagoriciens :⁴⁶ malgré son attachement au pythagorisme, Numénius ne suit pas ces derniers. Il semble même s'opposer à eux pour revenir à ce qu'il estime être le pythagorisme originel, qui prend Platon pour parangon.⁴⁷ L'attique de ce dernier serait donc supérieur à leur dialecte. Dans ce même esprit, on pourrait imaginer Numénius opposer aussi l'attique clair de Platon *au grec* souvent peu limpide de la Septante. Ainsi comprise, la formule distinguerait ces deux « dialectes »

⁴¹ *Platonism in the Bible*, pp. 144-146.

⁴² Voir A. Lange — Z. Pleše, *Transpositional Hermeneutics*, pp. 44-45, n. 66.

⁴³ Z. Pleše, *Platonist Orientalism*, pp. 373-374.

⁴⁴ [...] αὐτὸς Ἕλληνα ὦν πρὸς Ἕλληνας ἡμᾶς σαφεῖ καὶ τρανῶ τῷ στόματι διείλεκται, fr. 4, 17-19 dP = Eus. *Praep. Evang.* XV 6, 3.

⁴⁵ Fr. 1, l. 106 et 164 ; fr. 2, l. 63 et 87 Denis.

⁴⁶ Sur ce point, voir les remarques de M. F. Burnyeat, *Platonism in the Bible*, pp. 145-146.

⁴⁷ Voir le témoignage de Calcidius, *In Tim.* CCXCV = fr. 52, 15-24 dP et, sur ce point, F. Burnyeat, *Platonism in the Bible*, p. 148 ; F. Jourdan, *La matière à l'origine du mal chez Numénius (fr. 52 des Places)* ; *Sur le Bien de Numénius, Sur le Bien de Platon ; Numénius et Pythagore*, pp. 226-229 ; *Fragments et témoignages*, vol. I, introduction.

grecs et mettrait Platon à l'honneur : il exprimerait plus clairement (sur l'être, l'intelligible et l'incorporel) un propos avec lequel Moïse serait en accord (cf. 10 F). Preuve en serait que Numénios, si l'on en croit Origène,⁴⁸ aurait estimé nécessaire d'expliquer allégoriquement les textes de Moïse qu'il aurait cités. Ainsi les aurait-il rendus réellement congruents avec la pensée de Platon, et donc plus « clairs » ou plus « attiques », c'est-à-dire correspondant à sa propre lecture de Platon.

Cette interprétation rend la formule plausible sous la plume de Numénios. Reste que nous ne pouvons que regretter l'absence de sa citation par Origène... elle aurait confirmé son propos, constitué une réplique cinglante à Celse et étayé l'hypothèse de l'authenticité ; de même pouvons-nous regretter son absence apparente dans le dialogue *Sur le Bien*, du moins si l'on se fie à l'impression laissée par sa présentation chez Eusèbe.

Pour parer cette seconde objection, la formule pourrait être envisagée dans un autre contexte. Elle aurait pu apparaître dans un autre ouvrage, comme l'un de ceux évoqués par Origène où Numénios est censé interpréter Moïse et les Prophètes⁴⁹ (mais pourquoi ne pas l'avoir citée si elle y figurait ?) ; ou encore dans celui contenant le témoignage de Porphyre où Numénios cite Gn 1, 2 pour étayer son commentaire au Mythe d'Er⁵⁰ — mais si les chrétiens en disposaient, le silence d'Origène et la réserve d'Eusèbe resteraient étranges. Nous pourrions aussi supposer qu'Eusèbe ne disposait pas du dialogue *Sur le Bien* en son entier, mais seulement de fragments extraits avant lui par sa source — l'étonnement ne serait toutefois pas moindre quant à l'absence de cette citation chez elle.

6. Une formule orale ?

Une dernière manière d'envisager l'authenticité de la formule consiste peut-être à imaginer qu'elle fût prononcée à l'oral, devant des compatriotes juifs d'Apamée, par exemple : pour les convaincre de lire Platon, Numénios aurait pu vouloir leur dire quelque chose comme « n'hésitez pas, Platon n'est pas autre chose que Moïse, mais en attique ! ». La phrase aurait ensuite circulé seule, séparée des œuvres de Numénios, et exclusivement ou essentiellement dans la tradition juive et chrétienne.

⁴⁸ *Contre Celse*, IV 51 = fr. 1c dP.

⁴⁹ *Ibid.* où sont mentionnés l'*Epops* et les traités *Sur les nombres* et *Sur le lieu*.

⁵⁰ Sur ce texte, voir F. Jourdan, *Traditions bibliques et traditions égyptiennes et Une exégèse de l'Antre des nymphes*.

Conclusion

Dans tous les cas, le seul moyen d'attribuer la formule écrite à Numénios semble de lui accorder un sens qui ne mette pas Moïse, mais Platon à l'honneur. L'hypothèse selon laquelle, ici, l'attique renverrait à une langue particulièrement claire, par opposition au grec de la Septante, paraît convaincante : Numénios aurait voulu dire que Platon défend une doctrine (sur l'être ou l'incorporel) semblable à celle du Prophète, mais dans un langage plus clair que le sien et en cela plus philosophique — il en irait de même à l'égard des (néo-) pythagoriciens. En outre, il est peu vraisemblable que, si elle est effectivement de Numénios, la formule ait appartenu au dialogue *Sur le Bien*, à moins que le livre ne soit parvenu de façon lacunaire également à Eusèbe et/ou à sa source. La question toutefois demeurerait : pourquoi cette source n'aurait pas conservé une formule si utile ?

De ces considérations, je tire les décisions suivantes relativement à mon édition des fragments de Numénios.

Plutôt que de le présenter à la suite des extraits du Livre II, à l'imitation d'Eusèbe et comme le fait Édouard des Places, je citerai ce texte dans ses différents contextes de réception connus, à commencer par celui de Clément, où il apparaît pour la première fois à notre connaissance.

Je le placerai après l'ensemble des fragments d'authenticité assurée du dialogue *Sur le Bien* et des témoignages selon moi directement relatifs à ce dialogue, d'où sa numérotation : 35 Fd.

Ce sigle « Fd » s'explique comme suit. La réserve d'Eusèbe n'est pas à sous-estimer. Pas davantage ne le sont les doutes mentionnés plus haut, relatifs notamment à la présentation de Clément : elle rappelle la tendance judéo-hellénistique poursuivie par les chrétiens à revoir les textes païens pour en faire des témoins grecs de la vérité biblique. Je qualifierai donc ce texte de « Fragment d'origine douteuse » (Fd). Cette qualification me semble rendre justice des difficultés évoquées quant à son authenticité.

J'espère donner ainsi une présentation objective de la formule la plus célèbre de Numénios. Puisse-t-elle permettre la poursuite des recherches à son sujet !

Bibliographie

- M. F. Burnyeat, *Platonism in the Bible: Numenius of Apamea on Exodus and Eternity*, in *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient thought. Themes from the work of Richard Sorabji*, edited by R. Salles, Oxford, 2005, pp. 143-169.
- V. Costa, *Esichio di Mileto, Johannes Flach e le fonti biografiche della Suda*, in *Il lessico Suda e gli storici greci in frammenti. Atti dell'incontro internazionale, Vercelli, 6-7 novembre 2008. Themata 6*, a cura di G. Vanotti, Tivoli, 2010, pp. 43-55.
- E. R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, in *Entretiens sur l'Antiquité classique V : Les Sources de Plotin, Vandœuvres/Genève*, 1960, pp. 3-61.
- T. Dorandi, *Laertiana: Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle "Vite dei filosofi" di Diogene Laerzio*, Berlin, 2009.
- G. Dorival – M. Harl – O. Munnich (éd.), *La Bible grecque des Septante*, in *Du judaïsme au christianisme ancien*, Paris, 1994.
- H. Dörrie – M. Baltes (hg.), *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen— System — Entwicklung*, Band 2: *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*, Bausteine 36-72: Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart, 1990.
- M. J. Edwards, *Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews*, in «*Vigiliae christinae*» XXIV, 1990, pp. 64-75.
- J.-G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashvill/New York, 1972.
- C. R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors, Aristobulus*, vol. III, Atlanta, 1995.
- F. Jourdan, *Poème judéo-hellénistique attribué à Orphée*, in *Production juive et réception chrétienne*, Paris, 2010.
- F. Jourdan, *La matière à l'origine du mal chez Numénios (fr. 52 des Places, Calcidius ; cf. fr. 43 des Places, Jamblique)*, in «*Philosophie antique*», 2014, pp. 185-235.
- F. Jourdan, *Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénios dans la Préparation évangélique*, in *Lire en extraits. Pratiques de lecture et de production des textes, de l'Antiquité au Moyen Âge*, édité par S. Morlet, Paris, 2015, pp. 107-148.
- F. Jourdan, *Traditions bibliques et traditions égyptiennes au service d'une exégèse du mythe d'Er : Numénios et l'allégorie d'Homère dans le fragment 30 des Places*, in «*Les Études philosophiques*», 2015, III, p. 431-452.
- F. Jourdan, *Sur le Bien de Numénios, Sur le Bien de Platon. L'enseignement oral du maître comme occasion de rechercher son pythagorisme dans ses écrits*, in «*Χώρα*» XV-XVI, 2017 -2018, pp. 139-165.
- F. Jourdan, *Une exégèse de l'Antre des nymphes au service d'une interprétation du mythe d'Er — Numénios, fr. 30-35 des Places*, in *Homère et les philosophes*, édité par S. Roux, Paris, 2020, pp. 61-82.
- F. Jourdan, *Numénios et la tradition judéo-hellénistique : une relecture du fragment 21 F (13 dP)*, in «*Semita et classica*», XIII, 2020, pp. 105-125.
- F. Jourdan, *Numénios et les traditions juives : la confrontation de Moïse avec Jannès et Jambres. Num. 18 F = fr. 9 dP*, in «*Semita et classica*», XIV, 2021, pp. 39-58.
- F. Jourdan, *Numénios et Pythagore. Pourquoi Numénios fait-il du pythagorisme le fondement du platonisme ?*, in «*Revue de l'histoire des religions*», CCXXXVIII, 2021, 2, pp. 207-234.

- F. Jourdan, *Numénius et les traditions "orientales": essai sur l'accord perçu entre elles et Platon (fr. 1 / 10 F)*, in *Les philosophes et les mystères dans l'Empire romain*, édité par N. Be-
layche — F. Massa, Liège, 2021, pp. 59-89.
- F. Jourdan, *Penser et être dieu. Essais sur l'enseignement de Numénius mis en regard des Ora-
cles chaldaïques et lu par Proclus*, Heidelberg, 2023.
- F. Jourdan, *Numénius, Fragments et témoignages*, Vol. 1, Paris, 2026 (sous presse).
- A. Lange – Z. Pleše, *Transpositional Hermeneutics. A Hermeneutical Comparison of the Der-
veni Papyrus, Aristobulus of Alexandria, and the Qumran Pesharim*, in « *Journal of An-
cient Judaism* », III, 1, 2012, pp. 15-67.
- K. Lehrs, *Über den falschen Hesychius Milesius und über den falschen Philemon (1862)*, in
*Die Pindarscholien. Eine kritische Untersuchung zur philologischen Quellenkunde. Nebst
einem Anhang über den falschen Hesychius Milesius und den falschen Philemon von K.
Lehrs*, Leipzig, 1873, pp. 159-164.
- Ph. Merlan, *Part I: Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, in *The Cambridge History of La-
ter Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by A. H. Armstrong, Cambridge, 1967,
pp. 13-132.
- Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenisation*, Cambridge, 1975.
- S. Morlet, *Eusèbe de Césarée a-t-il utilisé les Stromates d'Origène dans la Préparation
évangélique ?*, in « *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* », LXXVIII,
2004/1, pp. 127-140.
- R. D. Petty, *The Fragments of Numenius. Text, Translation and Commentary*, Diss. (masch.),
(1993), Santa Barbara, réédité à Westbury, 2012.
- E. des Places, *Numénius, Fragments*, Paris, 1973.
- Z. Pleše, *Platonist Orientalism*, in *Historical and Biographical Values of Plutarch's Works.
Studies devoted to Professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, edited
by A. Pérez Jiménez – F. Titchener, Málaga, 2005, pp. 355-382.
- T. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris, 1895.
- H. D. Saffrey, *Les extraits du Περὶ τὰ γὰθοῦ de Numénius dans le livre XI de la Préparation
évangélique d'Eusèbe de Césarée*, in « *Studia patristica* », XIII, 1975, pp. 46-51.
- H. D. Saffrey, *Un lecteur antique des œuvres de Numénius : Eusèbe de Césarée*, in *Forma fu-
turi. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino, pp. 145-153.
- E. Schürer, *The History of the Jewish people in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A. D. 135)*, A
new English version revised by G. Vermes – F. Millar – M. Goodman, Vol. III, part. 2
(1909; 1891⁴), Edinburgh, 1987.
- G. Staab, *Noumenios*, in « *Reallexicon für Antike und Christentum* », XXV, 2013, col. 1172-
1197.
- M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Edited with introductions, tran-
slations and commentary, Vol. II: *From Tacitus to Simplicius*, Jérusalem, 1976-1980, pp.
206-216.
- P. Van Nuffelen, *Rethinking the Gods*, in *Philosophical Readings of Religion in the Post-Helle-
nistic period*, Cambridge, 2011.
- N. Walter, *Der Thoraausleger Aristobulos*, Berlin, 1964.
- J. Whittaker, *Moses Atticising*, in « *Phoenix* », XXI, 3, 1967, pp. 196-201.

4. Argomenti contro l'eternalismo. Plutarco, *Leggi X* e l'interpretazione del *Timeo*

Francesco Caruso
(Università di Roma La Sapienza)

1. *Le origini del problema teorico e la testimonianza plutarchea*

Uno degli aspetti teorici più controversi, e senza dubbio il più dibattuto, che ha attraversato la storia delle interpretazioni antiche del *Timeo* riguarda il significato da attribuire alla nozione di «generazione» del cosmo, introdotta da Platone all'inizio del monologo di Timeo.¹ La questione, nella sua formulazione essenziale, consiste nel chiedersi se tale generazione debba essere intesa in senso *temporale*, vale a dire come un evento realmente avvenuto in un determinato momento ed esito di un atto propriamente generativo compiuto dalla divinità, ovvero in senso *logico-causale*, vale a dire come indicazione di una condizione ontologica del cosmo, entità «generata» in quanto dipendente da cause o da principi che, per il grado del loro essere, si collocano ontologicamente e causalmente al di sopra di essa, senza però che ciò implichi alcuna dinamica propriamente generativa.²

I termini della controversia antica sono riflessi ancora nel dibattito odierno, che vede contrapporsi letture 'temporaliste' ed 'eternaliste' del *Timeo*.³ Entrambe le interpretazioni, in effetti, possono trovare punti d'appoggio all'in-

¹ Si tratta del celebre brano in *Ti.* 28b3-7: «Circa l'intero cielo – o cosmo, o ci sia lecito chiamarlo con qualsiasi altro nome gli si addica al meglio – occorre in primo luogo considerare proprio ciò che si assume si debba considerare in principio circa ogni cosa, ovvero se sia da sempre, senza avere alcun principio di generazione, o se abbia avuto generazione a partire da un certo principio. Ha avuto generazione» (trad. di F. M. Petrucci, *Platone. Timeo*, p. 39).

² Per una ricostruzione complessiva dei termini del dibattito antico, rimane imprescindibile M. Baltes, *Die Weltentstehung*, pp. 303-325; cfr. anche M. Zambon, *Porphyre*, pp. 85-89. Recentemente, si vedano G. Boys-Stones, *Platonist Philosophy*, pp. 184-211 e F. M. Petrucci, *Taurus*, pp. 26-145.

³ Una lettura temporalista è difesa, tra gli altri, da G. Vlastos, *Disorderly Motion*; più recentemente, da D. Sedley, *Creationism* e, con argomenti diversi, da F. M. Petrucci, *Platone. Timeo*, pp. 252-253; in favore dell'interpretazione eternalista si sono espressi invece M. Baltes, *Épyovov*, F. Fronterotta, *'Principio'*, e F. Ferrari, *Introduzione*, pp. xxxi-xlii.

terno del testo platonico: chi intende la generazione in senso temporale tende a enfatizzare i contenuti del racconto mitico di *Timeo*, che è, a tutti gli effetti, il racconto di una cosmogenesi, nel quale agiscono vari ‘attori’ (il demiurgo,⁴ l’anima del mondo,⁵ la causa errante⁶) e si distinguono temporalmente diverse ‘fasi’ (uno stadio precosmico disordinato precedente l’intervento divino,⁷ una generazione dell’anima precedente la generazione del corpo⁸ e una condizione cosmica successiva all’ordinamento demiurgico); viceversa, chi opta per una interpretazione non temporale della generazione tende a considerare il racconto mitico come un espediente metaforico in grado di tradurre e presentare in termini temporali il sistema di relazioni logico-causali che governa la struttura del mondo.⁹

Che questo problema fosse vivo già all’interno dei dibattiti intra-accademici è testimoniato da un celebre brano del *De caelo* di Aristotele, in cui viene criticata l’interpretazione didascalico-esplicativa del *Timeo* proposta dai primi allievi di Platone, Speusippo e Senocrate, i quali avrebbero tentato, in questo modo, di fornire un «soccorso» (βοήθεια) esegetico al loro maestro.¹⁰ Secondo Aristotele, essi avrebbero interpretato la «generazione» del mondo in senso metaforico, vale a dire come una illustrazione dei principi del cosmo διδασκαλίας χάριν – a scopi didattici – e non come indicazione di un vero inizio temporale dell’universo, intendendo così in senso eternalista il mito platonico¹¹. Dal canto suo, Aristotele sembra invece aver letto il *Timeo* in termini temporalisti, come una testimonianza del fatto che Platone avrebbe considerato il cosmo un’entità generata (ancorché indistruttibile, per volontà del demiurgo).¹²

Senza entrare nel dettaglio della critica di Aristotele a Platone (da lui considerato temporalista) e ai platonici (da lui considerati eternalisti), è signifi-

⁴ Introdotto per la prima volta in *Ti.* 28c-30c e poi presente nel corso del resto del racconto di *Timeo*.

⁵ *Ti.* 35a-b.

⁶ *Ti.* 48a6-7.

⁷ *Ti.* 30a3-5.

⁸ *Ti.* 34c1-5.

⁹ La ricostruzione più completa e convincente di questa posizione esegetica si trova in F. Ferrari, *Introduzione*, pp. xxxi-xlii.

¹⁰ Arist. *de cael.* I 10, 279b32-280a11. L’attribuzione a Speusippo e Senocrate non è esplicita in Aristotele, ma è resa possibile dalla testimonianza di Simplicio in *de cael.* 489a, 4-8.

¹¹ Cfr. soprattutto B. Centrone, *L’esegesi del Timeo*, pp. 59-60; Th. Bénatouïl, *Speusippe et Xénocrate*, p. 26; D. Sedley, *Xenocrates’ Invention*, p. 32. Per un’interpretazione parzialmente diversa della testimonianza aristotelica, cfr. recentemente G. De Cesaris, *The So-Called Sempiternalism*.

¹² Cfr. Arist. *de cael.* I 10, 280a30-32; il passo del *Timeo* dove si afferma che è la volontà del demiurgo a far sì che tutte le sue opere siano «generate non dissolvibili» (γενόμενα ἄλυτα) è *Ti.* 41a6-7.

cativo notare che la lettura aristotelica fu quella maggiormente diffusa nei secoli successivi. Nel periodo ellenistico, infatti, la lettura 'standard' del *Timeo* attribuita a Platone, e contro cui si scagliano le altre scuole filosofiche (in particolare gli epicurei), è quella temporalista,¹³ segno che i tentativi dei primi accademici di fornire una difesa di Platone mediante un'esegesi didascalico-esplicativa non ebbero grande successo.¹⁴

È solo con Eudoro, nel I sec. a. C., che la prospettiva eternalista sembra tornare a imporsi anche tra i platonici.¹⁵ La testimonianza chiave di questo "ritorno all'eternalismo" si trova in alcuni passaggi del *De animae procreatione in Timaeo* di Plutarco (*An. Procr.* 3, 1013a-b e 4, 1013e), dove si legge che «la gran parte di coloro che si occupano di Platone» (οἱ πλεῖστοι τῶν χρωμένων Πλάτωνι, 1013e) sostengono un'interpretazione eternalista, fino al punto, prosegue Plutarco, di «manipolare, forzare e capovolgere» il punto di vista platonico. Questi interpreti, infatti, ritengono che l'anima «non sia nata nel tempo e non sia generata» (χρόνῳ μὲν οἶονται τὴν ψυχὴν μὴ γεγονέναι μηδ' εἶναι γενητήν) e che solo «a parole» (λόγῳ) e «per fini esplicativi» (θεωρίας ἕνεκα) Platone l'avrebbe descritta come «generata e mescolata» (γίγνομένην ὑποτίθεσθαι καὶ συγκεραννυμένην), ritenendo, in realtà, che essa sia eterna e priva di generazione.¹⁶ Stesso discorso vale per il cosmo: anche in questo caso Platone ne avrebbe riconosciuto l'eternità, pur scegliendo di illustrarne la struttura attraverso un'esposizione scandita in termini temporali e generativi (*An. Procr.* 1013a-b). Eudoro, che con ogni plausibilità è la fonte da cui Plutarco attinge le informazioni sulle esegesi eternaliste,¹⁷ avrebbe ritenuto «verosimili» letture di questo tipo; Plutarco, come si vedrà più nel dettaglio nel prossimo paragrafo, esprime invece una netta contrarietà verso ogni prospettiva

¹³ Cfr. Cic. *Tusc.* I 70, che contrappone la posizione platonica (*haec nata sunt*) a quella aristotelica (*semper fuerunt*). Testimonianza fondamentale delle critiche di età ellenistica contro il temporalismo platonico è Cic. *ND* I 18-24, su cui si tornerà nel paragrafo seguente.

¹⁴ Può apparire paradossale, tuttavia, che si abbiano scarse notizie sulle posizioni temporaliste dei platonici in età ellenistica, se si escludono le polemiche antiplatoniche delle scuole rivali. Secondo D. Sedley, *The Origins*, p. 69, ripreso (con diversi argomenti) da F. M. Petrucci, *Taurus*, pp. 28-29, dal testo di Cic. *ac.* I 28 è possibile ipotizzare che, nel I sec. a. C., Antioco basasse la propria interpretazione temporalista del *Timeo* su quella di alcuni «Old Academics» (Polemone, secondo Sedley); ciò confermerebbe l'esistenza di una «corrente nascosta» non-eternalista in seno già all'Accademia platonica antica, alternativa alle esegesi di Speusippo e Senocrate, che sarebbe stata in seguito recuperata da Antioco (su tutto questo cfr. F. M. Petrucci, *Taurus*, p. 29).

¹⁵ Cfr. F. M. Petrucci, *Taurus*, pp. 29-30.

¹⁶ Sulla storia dell'interpretazione didascalica del mito di Timeo nella tradizione platonica, cfr., inoltre, F. M. Petrucci, *Il principio διδασκαλίας χάριν*.

¹⁷ Quantomeno quelle di Senocrate e Crantore, discusse da Plutarco in *An. Procr.* 2. Cfr. F. Ferrari, *Plutarco. La generazione*, pp. 231-232.

eternalista, riaffermando la natura «generata» e «composta» dell'anima e del cosmo (*An. Procr.* 3-4, 1013e-f).

Dunque, per come Plutarco rappresenta il dibattito antico, l'eternalismo sembra ormai diventato, alla fine del I sec. d. C., la prospettiva ermeneutica prevalente tra i platonici. Tuttavia, è lecito domandarsi se il suo resoconto non presenti una visione parziale, che tralascia volutamente ogni riferimento a interpretazioni temporaliste a lui precedenti. Nel prossimo paragrafo si cercherà quindi di contestualizzare la posizione di Plutarco e di fornire una spiegazione di questa omissione.

2. *Plutarco e il temporalismo: una posizione eccentrica?*

Le notizie su una 'corrente' temporalista interna all'Accademia platonica, alternativa alle esegesi eternaliste di Speusippo e Senocrate, sono scarse e incerte. Tuttavia, la sua esistenza sembra almeno indirettamente confermata dalle critiche che, in età ellenistica, vengono rivolte ai platonici proprio sul tema del temporalismo. Prima di analizzare la posizione temporalista di Plutarco, risulta dunque utile richiamare brevemente gli argomenti anti-temporalisti che circolavano a quell'epoca, e di cui Plutarco poteva avere contezza.

Com'è noto, la testimonianza principale di queste critiche è contenuta nel *De natura deorum* di Cicerone. Nei capitoli 18-22 del primo libro, l'epicureo Velleio elenca una serie di obiezioni rivolte contro la nozione stoica e platonica della divinità e, in particolare nei cap. 20-21, contro una cosmogonia di stampo temporalista¹⁸. Queste critiche, in breve, possono essere riassunte come segue:

- 1) come può un corpo che ha avuto origine durare per sempre, senza mai incorrere in corruzione?¹⁹
- 2) perché la divinità è rimasta inattiva per tutto il periodo che precede la cosmogonia?
- 3) per quale ragione, se il mondo ha avuto un inizio, lo ha avuto in un determinato momento e non in un altro?

¹⁸ Per l'interpretazione del *Timeo* da parte di Cicerone, cfr. D. Sedley, *Cicero and the Timaeus*; per un'analisi di ND I 18-24 nell'ambito del dibattito sul temporalismo, cfr. M. Baltes, *Der Platonismus*, Bd. 5, pp. 388-398; D. Sedley, *ibid.*, pp. 198-199; F. Ferrari, *Materia, movimento*, pp. 273-274; F. M. Petrucci, *Taurus*, pp. 27-28 e 111-112.

¹⁹ Questo argomento era stato formulato e ampiamente analizzato già da Aristotele in *de cael.* I 12 (part. 283a29). Gli interpreti temporalisti, infatti, ammettono, seguendo il *Timeo*, che il cosmo sia eterno 'in avanti', vale a dire che, pur essendo generato, non sia destinato a corrompersi perché la volontà del demiurgo è che esso non si corrompa mai.

I punti 2) e 3) sono strettamente connessi e possono essere sintetizzati nel cosiddetto *Why Not Sooner Argument*.²⁰ Come ha notato Sedley, questo argomento implica, da parte di chi lo formula (in questo caso Velleio), la distinzione tra due tipi di *tempo*: uno 'cosmico', misurato e ordinato, e uno 'precosmico', privo di misurabilità ma in ogni caso in qualche modo esistente come «estensione» (*spatium*). Velleio si esprime in questi termini:

Non enim, si mundus nullus erat, saecula non erant. Saecla nunc dico non ea, quae dierum noctiumque numero annuis cursibus conficiuntur; nam fateor ea sine mundi conversione effici non potuisse; sed fuit quaedam ab infinito tempore aeternitas, quam nulla circumscriptio temporum metiebatur, spatio tamen qualis ea fuerit, intellegi potest, quod ne in cogitationem quidem cadit ut fuerit tempus aliquod nullum cum tempus esset (Cic. *ND* I 21).

Infatti, anche se il mondo non esisteva non significa che non esistessero i secoli. Per 'secoli' io non intendo quelli composti dal numero di giorni e di notti e dalle orbite annuali; in effetti, ammetto che questi possono realizzarsi senza la rotazione del mondo. Ma vi fu una sorta di eternità proiettata in un tempo infinito, che non era misurata da alcuna delimitazione temporale; tuttavia, si può comprendere che cosa essa fosse in termini di 'estensione', poiché nemmeno nel pensiero può succedere che sia esistito un qualche tempo quando non vi era alcun tempo.²¹

Secondo Velleio, la *aeternitas* precosmica può essere intesa soltanto come *spatium* infinito e caratterizzato dall'assenza di alcuna scansione temporale; in questo *spatium* eterno, la divinità avrebbe inspiegabilmente oziato, prima di decidersi ad attivarsi e a generare il mondo. Lo stadio precosmico, insomma, risulterebbe privo di tempo (cioè privo di scansioni ordinate), ma nondimeno sarebbe realmente esistito (*non enim, si mundus nullus erat, saecula non erant*), così da rendere pensabile una distinzione tra un "prima" e un "dopo" l'inizio del cosmo.

Agli occhi di Velleio, i temporalisti incorrono così in tre difficoltà fondamentali:

- 1) una di ordine *fisico* (nulla di generato può durare in eterno);
- 2) uno di ordine *teologico* (una causa perfetta e buona come il demiurgo del *Timeo* non può rimanere inerte per l'intera fase precosmica);
- 3) una di ordine *logico* (*Why Not Sooner*).

Che queste obiezioni costituissero un serio ostacolo alla prospettiva temporalista è in effetti testimoniato, in età imperiale, dall'impegno di Attico nel

²⁰ Si tratta dell'argomento più utilizzato dagli avversari del temporalismo: cfr. R. Sorabji, *Time, Creation*, pp. 193-209 e 268-286.

²¹ Trad. mia.

tentare di confutarle, innanzi tutto dimostrando la necessità teorica di intendere in senso *reale* la generazione del cosmo proprio al fine di garantire, su un piano teologico, il ruolo provvidenziale e produttivo della divinità.²² Secondo una testimonianza di Proclo, inoltre, Attico avrebbe effettivamente ammesso l'esistenza di un 'tempo precosmico', caratterizzato, in modo analogo a quello ipotizzato da Velleio, dall'assenza di una scansione ordinata degli eventi.²³

Tornando a Plutarco, appare dunque piuttosto sorprendente che, all'interno del *De animae procreatione*, egli non mostri di prendere in considerazione gli argomenti anti-temporalisti formulati da Velleio, o comunque analoghe critiche che dovevano essere ormai tradizionali.²⁴ Più in generale, come si è visto, Plutarco sembra ignorare del tutto l'esistenza di una corrente effettivamente temporalista in seno all'Accademia platonica, presentando l'esegesi eternalista come la posizione largamente dominante.

Naturalmente, sulle ragioni delle omissioni di Plutarco si può solamente speculare. Una ipotesi che può essere avanzata è che Plutarco scelga deliberatamente di non menzionare la corrente temporalista, al fine di individuare come unico *target* polemico quella eternalista, rispetto alla quale la propria esegesi risulta dunque essere l'unica davvero rispettosa del testo di Platone.²⁵ Un'altra possibilità è che Plutarco considerasse la propria posizione esegetica *eccentrica* non soltanto rispetto alle tesi eternaliste, ma anche rispetto a quelle temporaliste. Effettivamente, Plutarco avverte fin da subito che il suo ragionamento potrà apparire «strano e paradossale»,²⁶ il che suggerisce quantomeno che *gli argomenti* a sostegno della lettura temporalista che egli si accinge a presentare non dovevano esse-

²² Cfr. Att. fr. 4, 2 Des Places; sul temporalismo di Attico, cfr. F. M. Petrucci, *Il temporalismo*; sulla nozione di provvidenza, cfr. A. Michalewski, *Faut-il préférer*. Secondo F. Ferrari, *Materia, movimento*, pp. 266-268, inoltre, dai frammenti di Attico sarebbe possibile ricostruire anche una dottrina della *idoneitas* della materia, che in qualche modo costituirebbe una risposta alla critica ellenistica relativa all'inerzia precosmica della divinità: il dio avrebbe dovuto attendere, per agire sulla materia, che questa si rendesse 'disponibile' a ricevere la sua azione cosmopoietica. Ferrari ritiene che anche Plutarco avesse teorizzato qualcosa di simile (*ibid.* p. 268), pur riconoscendo che nei suoi scritti è assente alcun riferimento alla nozione di ἐπιτηδεύτης; su questo punto, in ogni caso, cfr. anche F. Ferrari, *La generazione precosmica*.

²³ Procl. in Ti. I 276, 31-277, 7 Diehl (= Att. fr. 19 Des Places); cfr. M. Baltes, *Der Platonismus*, pp. 415-416. Proclo inoltre attribuisce la stessa tesi anche a Plutarco, ma, come si vedrà nel §4, in modo del tutto implausibile (su questo cfr. anche F. Caruso, *The Essence of Time*, pp. 92-94).

²⁴ Come nota F. M. Petrucci, *Taurus*, p. 114, è in effetti poco plausibile che Plutarco non fosse al corrente di tali critiche, anche considerato il grado di conoscenza che egli aveva dei dibattiti ellenistici. Secondo Petrucci, in realtà, l'economia interna del sistema teologico e cosmologico plutarcoo costituisce di per sé una risposta alle critiche di Velleio.

²⁵ Cfr. *An. Procr.* 5, 1014a: «applicherò il mio punto di vista al dettato dei testi, cercando di accordare l'esegesi e la dimostrazione» (trad. di F. Ferrari, *Plutarco. La generazione*, p. 105).

²⁶ *An. Procr.* 5, 1014a: τὸ ἄηθες τοῦ λόγου καὶ παράδοξον.

re particolarmente diffusi tra i platonici.²⁷ Proprio il confronto con gli argomenti impiegati dall'altro 'campione' del temporalismo di età imperiale, Attico, mostra in effetti che Plutarco, come si vedrà nel paragrafo seguente, sembra interessato a concentrare l'esegesi sul piano *fisico* più che su quello teologico, riconoscendo come cruciale, per la comprensione del *Timeo*, interrogarsi sull'origine e sulla natura del movimento del cosmo e della sua anima.²⁸

Tuttavia, almeno un punto di contatto sembra potersi individuare tra le posizioni temporaliste di Plutarco e quelle che emergono, per contrasto, dalle testimonianze ellenistiche.

Come già accennato, infatti, Plutarco rimprovera agli interpreti eternalisti di negare la natura «generata» e «composta» del cosmo e della sua anima, attribuendo loro la tesi secondo cui tali entità sarebbero invece «eternamente composte» e capaci di «rimanere in questa condizione per un tempo infinito»:

ὁ γε μὴν οὗτοί τε κοινή καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν χρωμένων Πλάτωνι φοβούμενοι καὶ παραμυθούμενοι πάντα μηχανῶνται καὶ παραβιάζονται καὶ στρέφουσιν, ὥς τι δεινὸν καὶ ἄρρητον οἰόμενοι δεῖν περικαλύπτειν καὶ ἀρνεῖσθαι, τὴν τε τοῦ κόσμου τὴν τε τῆς ψυχῆς αὐτοῦ γένεσιν καὶ σύστασιν, οὐκ ἐξ αἰδίου συνεστῶτων οὐδὲ τὸν ἄπειρον χρόνον οὕτως ἐχόντων (*An. Procr.* 4, 1013e).

In ogni caso, costoro [sc. Senocrate e Crantore], insieme alla gran parte di quelli che si occupano di Platone, temono fino ad esserne sconvolti un punto, e perciò manipolano, forzano e capovolgono tutto, pensando appunto di dover nascondere e negare qualcosa di terribile e indicibile, vale a dire il carattere generato e composto del cosmo e della sua anima, che non sono composti dall'eternità e non si trovano nello stato presente per un tempo infinito (trad. di Ferrari).

Sia pur brevemente, Plutarco sembra porre una particolare enfasi sulla nozione di 'composizione' (σύστασιν, συνεστώτων). Secondo lui, l'esegesi eternalista incorre in un duplice errore: da un lato, se nega la generazione (γένεσις) dell'anima e del cosmo, deve negarne anche la 'natura composta' (σύστασις); dall'altro, se vuole conservare la natura composta di anima e cosmo (negando loro comunque ogni generazione), deve ammettere che si tratta di composizioni che durano «dall'eternità» e «per un tempo infinito». Entrambe le opzioni appaiono, agli occhi di Plutarco, non sostenibili.²⁹

²⁷ Chiaramente, la tesi più originale tra quelle sostenute da Plutarco è quella che riguarda l'esistenza di un'«anima precosmica»; su questo, cfr. *infra*.

²⁸ Con ciò non si vuole dire che la figura della divinità, le sue funzioni demiurgiche e il suo ruolo provvidenziale siano aspetti trascurati da Plutarco; ma è vero che l'insistenza di Attico sull'argomento teologico non trova analogo riscontro nei testi di Plutarco.

²⁹ Si tratta chiaramente di uno *Strawman*: nessun eternalista porrebbe davvero in questi termini la questione della 'composizione' del cosmo.

Sfortunatamente, Plutarco non elabora ulteriormente questo punto, rinviando il lettore a un altro scritto dove quest'ordine di problemi sarebbe già stato affrontato in modo specifico.³⁰ Tuttavia, è possibile ipotizzare, a mio avviso, che la connessione tra γένεσις e σύστασις qui accennata da Plutarco costituisca una versione del cosiddetto *Argument from Asymmetry*, impiegato tradizionalmente in funzione anti-eternalista. Di questo argomento si può trovare traccia nelle tesi temporaliste presentate da Varrone negli *Academica* di Cicerone e attribuibili ad Antioco,³¹ secondo le quali sussisterebbe appunto una «asimmetria» tra il cosmo, entità generata e composta da «parti», e la *ratio perfecta* che lo governa, la quale viene invece definita *sempiterna*.³² Se dunque venisse meno la natura generata (in senso temporale) del cosmo, esso si troverebbe a essere una natura *sempiterna*, e verrebbe meno la distanza ontologica che l'argomento dell'asimmetria, invece, garantisce. Nel caso di Plutarco, ribadire la natura «composta» del cosmo significa segnalare il rapporto asimmetrico tra questo e i principi che lo costituiscono, i quali devono dunque essere intesi come entità 'semplici' e prive di alcuna composizione. Analogamente, se la composizione è connessa alla generazione, soltanto entità composte potranno essere «generate», e soltanto entità semplici potranno essere «eterne». Dal momento che il cosmo è un'entità composta, risulta allora impossibile che esso sia eterno.

A mio avviso, questo è l'unico punto in cui si possa riconoscere con qualche grado di plausibilità un contatto tra quel poco che sappiamo degli argomenti temporalisti di età ellenistica e la posizione di Plutarco. Come si vedrà nei prossimi paragrafi, in ogni caso, l'argomento dell'asimmetria costituisce uno strumento tutt'altro che secondario nell'economia dell'esegesi plutarchea.

3. Argomenti contro gli eternalisti: l'anima «in sé» e l'uso plutarcheo di Leggi X

Come anticipato nel paragrafo precedente, la difesa del temporalismo messa in atto da Plutarco sembra svolgersi non tanto sul piano teologico, quanto su quello propriamente fisico, con l'obiettivo di fornire una spiegazione sod-

³⁰ Si tratta, con ogni plausibilità, del perduto Περὶ τοῦ γεγενῆσθαι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον (cat. Lampr. n. 66), di cui però non sappiamo nulla.

³¹ Su questo, cfr. quanto sostenuto in Sedley, *The Origins*, p. 69 e in F. M. Petrucci, *Taurus*, pp. 28-29.

³² Cfr. Cic. ac. I 28: *partis autem esse mundi omnia quae insint in eo [...], ratio perfecta insit, quae sit eadem sempiterna*.

disfacente dell'origine e del funzionamento del movimento impresso al cosmo dall'anima del mondo.

All'interno di questa strategia argomentativa, un ruolo di primo piano è svolto dal decimo libro delle *Leggi*, che Plutarco non fa mistero di ritenere il testo in cui Platone si sarebbe espresso nel modo più chiaro sul tema dell'anima. Così scrive nel *De Iside et Osiride*:

[...] Πλάτων δὲ πολλοῦ μὲν οἶον ἐπηλυαζόμενος καὶ παρακαλυπτόμενος τῶν ἐναντίων ἀρχῶν τὴν μὲν ταῦτὸν ὀνομάζει, τὴν δὲ θάτερον· ἐν δὲ τοῖς Νόμοις ἤδη πρεσβύτερος ὢν οὐ δι' αἰνιγμάτων οὐδὲ συμβολικῶς, ἀλλὰ κυρίως ὀνόμασιν οὐ μὴ ψυχῇ φησι κινεῖσθαι τὸν κόσμον, ἀλλὰ πλείοσιν ἴσως δεῖν δὲ πάντως οὐκ ἐλάττωσιν· ὢν τὴν μὲν ἀγαθουργὸν εἶναι, τὴν δ' ἐναντίαν ταύτῃ καὶ τῶν ἐναντίων δημιουργόν· ἀπολείπει δὲ καὶ τρίτην τινὰ μεταξὺ φύσιν οὐκ ἄψυχον οὐδ' ἄλογον οὐδ' ἀκίνητον ἐξ αὐτῆς, ὥσπερ ἔνιοι νομίζουσιν, ἀλλ' ἀνακειμένην ἀμφοῖν ἐκείναις ἐφιεμένην δὲ τῆς ἀμείνου ἀεὶ καὶ ποθοῦσαν καὶ διώκουσαν (*De Is. et Os.* 48, 370c-371a).

[...] Platone, in più luoghi, come nascondendosi e celandosi, chiama uno dei contrari 'identico' e l'altro 'diverso'. Ma nelle *Leggi*, essendo ormai più anziano, non con enigmi o con simboli, ma con nomi precisi afferma che il cosmo non è mosso da un'unica anima, ma forse da molteplici e certamente da non meno di due; e che di queste una è quella che produce ciò che è buono, l'altra quella che le è contraria e che è artefice delle cose contrarie. E ammette anche una terza natura intermedia, non inanimata né immobile di per sé, come ritengono alcuni, ma che si offre a entrambe le anime pur tendendo sempre verso quella migliore, desiderandola e inseguendola (trad. mia).

Il contesto è quello di una 'dossografia dualistica': tutti i pensatori antichi, secondo Plutarco, avrebbero ammesso l'esistenza di due principi contrapposti per spiegare il funzionamento dell'universo. Platone, in questa lista, viene introdotto da Plutarco come esponente di un dualismo «moderato» o «mitigato», in cui a due principi contrapposti si aggiunge una «terza natura», intermedia tra loro e in grado di fungere da ricettacolo per entrambi.³³ Plutarco è convinto che questo schema possa essere applicato anche al mito cosmogonico del *Timeo*, ma ritiene che siano proprio le *Leggi* a offrire la formulazione più esplicita della posizione platonica: un Platone ormai anziano avrebbe infatti finalmente utilizzato κύρια ὀνόματα per esprimersi sui principi che regolano il mondo, distinguendo un'anima ἀγαθουργός, artefice di cose buone, e un'anima «contraria» a essa e artefice «di cose contrarie».

Il riferimento è chiaramente a *Leggi* X 896d, dove l'Ateniese sembra teorizzare l'esistenza di un'anima εὐεργέτις e di una «capace di produrre il contrario»:

³³ Un'analisi del «dualismo mitigato» plutarco si trova in F. Jourdan, *Plutarque développe-t-il*, pp. 185-223. Di «dualismo non radicale» parla F. Ferrari, *Il De Iside*, pp. 40-43. Cfr. anche A. Piazzalunga, *La concezione plutarca* (in questo volume).

ΑΘ. Ἄρ' οὖν τὸ μετὰ τοῦτο ὁμολογεῖν ἀναγκαῖον τῶν τε ἀγαθῶν αἰτίαν εἶναι ψυχὴν καὶ τῶν κακῶν καὶ καλῶν καὶ αἰσχυρῶν δικαίων τε καὶ ἀδίκων καὶ πάντων τῶν ἐναντίων, εἴπερ τῶν πάντων γε αὐτὴν θήσομεν αἰτίαν; ΚΛ. Πῶς γὰρ οὐ; ΑΘ. Ψυχὴν δὴ διοικοῦσαν καὶ ἐνοικοῦσαν ἐν ᾧ πᾶσιν τοῖς πάντῃ κινουμένοις μὴν οὐ καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνάγκη διοικεῖν φάναι; ΚΛ. Τί μὴν; ΑΘ. Μίαν ἢ πλείους; πλείους· ἐγὼ ὑπὲρ σφῶν ἀποκρινοῦμαι. δυοῖν μὲν γέ που ἔλαττον μὴδὲν τιθώμεν, τῆς τε εὐεργέτιδος καὶ τῆς τὰναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι (Pl. Lg. X 896d).

ATEN.: Dopo di ciò non è forse dunque necessario concordare che l'anima è causa del bene e del male, del bello e del brutto, del giusto e dell'ingiusto e di tutti i contrari, se la porremo come causa di tutte le cose? CLIN.: Come no? ATEN.: E l'anima che governa e dimora in tutte le cose che sono mosse da ogni parte forse che non si deve affermare che governa anche il cielo? CLIN.: Senza dubbio. ATEN.: Una sola anima o più anime? Più anime; risponderò io per voi. Poniamone comunque non meno di due, quella benefattrice e quella che è capace di produrre il contrario (trad. Ferrari-Poli).

Numerosi sono i problemi connessi all'interpretazione di questo brano e al significato da attribuire a una presunta anima 'cattiva' nella cosmologia di Platone.³⁴ Ciò che interessa notare in questa sede è che Plutarco, sulla base di questo brano platonico, ritiene legittimo desumere, nel *De Iside et Osiride*, che il movimento del cosmo dipenda dall'azione congiunta di queste *due* anime: quella 'buona' e quella ad essa contraria. Entrambe, in qualche modo, esercitano un'azione *cosmica*.³⁵

Il brano delle *Leggi*, inoltre, consente a Plutarco di affermare un ulteriore aspetto del peculiare dualismo che egli attribuisce a Platone: accanto al principio cosmico positivo e a quello negativo, si colloca una «terza natura», che si offre all'azione di entrambe le anime. Tale natura è identificata con la «materia», la quale, come risulta chiaro da *An. Procr.* 1014b8, consiste in un'entità «informe» (ἄμορφον) e, non essendo generata, «incomposta» (ἀσύστατον)³⁶. In questo modo, Plutarco è in grado di distinguere il principio materiale dal principio che ne determina il movimento, che egli identifi-

³⁴ Non è possibile richiamare qui i termini del dibattito. Mi limito a rimandare a G.R. Carone, *Theology and Evil*; R. Mayhew, *Plato. Laws 10*, pp. 131-132; V. Ilievski, *Soul, Causation and Evil*; F. Ferrari, *Il dibattito antico*. Un quadro completo e approfondito delle numerose opzioni interpretative è inoltre discusso in B. Centrone, *La seconda polis*, pp. 215-224.

³⁵ Cfr. anche Lg. X 897c-d: «È chiaro che si deve affermare che l'anima migliore si prende cura di tutto l'universo e lo guida per quella via siffatta. [...] Ma se procede in modo bizzarro e disordinato, si deve affermare che lo guida l'anima malvagia» (trad. di F. Ferrari-S. Poli, *Platone. Leggi*, p. 883. Che Plutarco intendesse in senso letterale l'esistenza di due 'condizioni' dell'universo e dunque di 'due anime' (o, per meglio dire, di due aspetti, positivo e negativo, dell'anima cosmica) è chiaro da *An. Procr.* 28, 1026e-f: «Neppure la natura del cielo è esente da questa doppia unione. Al contrario, essa si muove in modo alternato» (trad. di F. Ferrari, *Plutarco. Generazione*, p. 151).

³⁶ Sul significato preciso di questa «terza natura», che nel *De Iside* viene descritta in termini parzialmente diversi da quelli del *An. Procr.*, cfr. F. Ferrari, *Materia, movimento*, pp. 268-269; per un'analisi più ampia del principio materiale nel *De Iside*, cfr. F. Ferrari, *La generazione precosmica*, soprattutto pp. 51-54.

ca con un'entità psichica ('buona', se responsabile del movimento ordinato; 'cattiva', se causa del movimento disordinato). Proprio *Leggi X* è il testo che consente a Plutarco questa mossa esegetica, come emerge esplicitamente in *An. Procr.* 6, 1014d-e:

Ἡ μὲν οὖν σώματος οὐσία τῆς λεγομένης ὑπ' αὐτοῦ πανδεχοῦς φύσεως ἔδρας τε καὶ τιθῆνης τῶν γενητῶν οὐχ ἑτέρα τίς ἐστίν. τὴν δὲ τῆς ψυχῆς ἐν Φιλήβῳ μὲν ἀπειρίαν κέκληκεν ἀριθμοῦ καὶ λόγου στέρησιν οὔσαν, ἐλλείψεώς τε καὶ ὑπερβολῆς καὶ διαφορᾶς καὶ ἀνομοιότητος ἐν αὐτῇ πέρας οὐδὲν οὐδὲ μέτρον ἔχουσιν· ἐν δὲ Τιμαίῳ τὴν τῇ ἀμερίστῳ συγκεραννυμένην φύσει καὶ περὶ τὰ σώματα γίνεσθαι λεγομένην μεριστὴν [...], λέγεσθαι νομιστέον [...] ἀλλὰ τὴν ἄτακτον καὶ ἀόριστον αὐτοκίνητον δὲ καὶ κινητικὴν ἀρχὴν ἐκείνην, ἣν πολλαχοῦ μὲν ἀνάγκην ἐν δὲ τοῖς Νόμοις ἀντικρυς ψυχὴν ἄτακτον εἶρηκε καὶ κακοποιόν· αὕτη γὰρ ἦν ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, νοῦ δὲ καὶ λογισμοῦ καὶ ἀρμονίας ἔμφρονος μετέσχευ, ἵνα κόσμου ψυχὴ γένηται (*An. Procr.* 6, 1014d-e).

Dunque, l'essenza del corpo non è diversa dalla natura che Platone ha chiamato "ricettacolo universale", "dimora" e "nutrice" delle cose soggette a generazione. L'essenza dell'anima, invece, è stata chiamata nel *Filebo* "illimitatezza" perché è privazione di numero e rapporto, e non possiede in sé né limite né misura tanto nel difetto e nell'eccesso, quanto nella differenza e nella dissomiglianza. Nel *Timeo*, poi, è la sostanza che viene mescolata alla natura indivisibile e di essa si dice che diventa divisibile nei corpi [...]; ma bisogna ritenere che l'anima è principio di automovimento e di moto, principio tuttavia disordinato e indeterminato. In molti luoghi Platone ha definito quest'anima "necessità", ma nelle *Leggi* direttamente "anima disordinata e produttrice di mali". Tale era infatti l'anima in sé stessa, e poi partecipò di intelletto, ragione e armonia, per diventare anima del mondo (trad. Ferrari, modificata).

Qui Plutarco opera una netta distinzione tra la οὐσία σώματος e la οὐσία τῆς ψυχῆς: la prima è identificata con il ricettacolo del *Timeo*, che Plutarco intende come 'materia'³⁷ e definisce σωματικόν, pura «corporeità» priva di forma (1014b); la seconda, invece, è identificata con l'ἀπειρία del *Filebo*, con la οὐσία μεριστή e la ἀνάγκη del *Timeo* e, infine, tra le 'due anime' teorizzate in *Leggi X*, con quella «disordinata e produttrice di mali». La ragione, secondo Plutarco, è che l'anima è *intrinsecamente* un «principio di automovimento e di moto» (αὐτοκίνητον δὲ καὶ κινητικὴν ἀρχήν).³⁸ È per questo motivo che egli può identificare l'anima 'cattiva' delle *Leggi* con il principio psichico nella sua condizione originaria: eterno, semplice, non-composto; dunque, con l'anima «in sé» (καθ' ἑαυτήν). La caratteristica primaria di questo principio è di essere un κινητικόν, «motricità» assoluta e priva di ordine (1014b).

³⁷ L'identificazione della χώρα platonica con un sostrato «materiale» (la ὕλη) è tradizionale tra i platonici a partire già da Aristotele (cfr. *Ph.* 4, 2, 209b11-13). Sulla nozione plutarchea della materia, cfr. F. Ferrari, *Dio, idee e materia*; Id. *La generazione precosmica*.

³⁸ Alla base c'è ovviamente *Phdr.* 245a-c.

La duplice distinzione tra ‘materia’ e ‘principio di movimento’ e tra ‘principio di movimento disordinato’ e ‘principio di movimento ordinato’ consente inoltre a Plutarco di isolare un’ulteriore componente: l’intelletto³⁹:

ψυχή γὰρ αἰτία κινήσεως καὶ ἀρχή, νοῦς δὲ τάξεως καὶ συμφωνίας περὶ κίνησιν (Plu. *An. Procr.* 7, 1015e).

L’anima è infatti causa e principio di movimento, mentre l’intelletto lo è dell’ordine e della consonanza che si trovano nel movimento (trad. Ferrari).

Il νοῦς non appartiene intrinsecamente al principio psichico: l’anima dunque può parteciparne, ma anche rimanerne priva. Anche questo punto si fonda su *Leggi* X 897b:

ψυχή [...] νοῦν μὲν προσλαβοῦσα αἰεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα, ἀνοία δὲ συγγενομένη πάντα αὐτὴν τάναντία τοῦτοις ἀπεργάζεται.

L’anima, [...] ogniqualvolta in modo corretto si associa a un intelletto, che è un dio per gli dèi, conduce tutte le cose in modo giusto e felice; ma quando si accompagna ad assenza di intelletto, realizza tutto il contrario di ciò (trad. mia).

Nello schema plutarceo, a essere «priva di intelletto» è «l’anima in sé» (cfr. anche *PQ* IV 1003a: ἄνους ψυχή), vale a dire l’anima nella sua condizione precosmica, semplice e ingenerata (in *An. Procr.* 1024a Plutarco la denomina ἀπλῶς ψυχή). Quest’anima rappresenta un puro principio di movimento: in quanto κινήτικόν, essa fornisce all’anima *cosmica* la motricità che le è propria. L’anima cosmica, a sua volta, è un’entità composta, frutto di una mescolanza dell’anima in sé con il principio dell’intelletto.⁴⁰

Leggi X, insomma, è il testo che permette a Plutarco di isolare tre principi ‘precosmici’, cioè semplici, non composti e non generati, e di inserirli nel quadro complessivo della cosmologia platonica, ricostruita sulla base del mito del *Timeo*:

- 1) οὐσία σώματος = χώρα, ricettacolo (*Ti.*) = σωματικὸν ἄμορφον καὶ ἀσύστατον = principio e causa materiale;
- 2) οὐσία τῆς ψυχῆς = ψυχή καθ’ ἑαυτήν = ἀπειρία / ἄπειρον (*Phlb.*) = περὶ τὰ σώματα μεριστὴ οὐσία (*Ti.*) = ἀνάγκη (*Ti.*) = ψυχὴν ἄτακτον... καὶ κακοποιόν (*Lg.*) = κινήτικόν = principio e causa di movimento;
- 3) νοῦς = principio e causa di ordine (cfr. *Ti.*, *Phlb.* e *Lg.*).

³⁹ Non è questa la sede per affrontare il problema dei rapporti tra intelletto divino e ambito intelligibile in Plutarco, per cui rimando a Ch. Schoppe, *Plutarchs Interpretation*; F. Ferrari, *Il problema della trascendenza*; Id., *Der Gott Plutarchs*; G. Boys-Stones, *Platonist Philosophy*, pp. 150-155.

⁴⁰ Il processo di mescolanza che genera l’anima cosmica coincide, secondo Plutarco, con il momento della cosmogonesi. Su tutto questo, cfr. F. Ferrari, *Psichicità*.

Questi principi, distinti e autonomi, corrispondono, con ogni evidenza, a quelli indicati da Platone in *Ti.* 52d3-4: ὄν, χώρα e γένεσις, che esistono «anche prima che il cielo avesse generazione». Nell'esegesi di Plutarco, all'essere corrisponde l'intelletto, come principio ordinatore; alla χώρα il principio della corporeità; il divenire, inteso in senso assoluto, è chiaramente quello caratteristico della psichicità precosmica.⁴¹

Soltanto all'interno del cosmo questi tre principi si trovano *mescolati* tra loro: l'anima si unisce all'intelletto (o, se si preferisce, l'intelletto «entra» nell'anima), e il corpo si unisce all'anima (o l'anima «entra» nel corpo). Proprio la mescolanza dei tre principi determina, agli occhi di Plutarco, anche la loro rifunzionalizzazione: l'anima, unita al νοῦς, non è più soltanto un principio di movimento, ma è un principio di movimento *ordinato*; la materia, una volta unita all'anima razionale, non è più un ricettacolo informe, ma diventa un corpo ordinato e configurato⁴². Sulla base del mito cosmogonico del *Timeo*, è l'atto demiurgico della generazione dell'anima cosmica, descritto nei termini di una «mescolanza» nelle pagine di *Ti.* 35a-b, a sancire, secondo Plutarco, la cesura tra la condizione 'precosmica' e 'incomposta' dei principi e la condizione 'cosmica' e 'composta', in cui essi si trovano a interagire reciprocamente.⁴³

Com'è noto, inoltre, questa peculiare lettura di *Leggi X* consente a Plutarco, sul piano esegetico, di risolvere il problema della presunta *inconstantia* di Platone sul tema dell'anima, che sembrerebbe «generata» nel *Timeo* e «ingenerata» nel *Fedro*.⁴⁴ La soluzione plutarchea, con la distinzione tra un'anima precosmica e una cosmica, permette di identificare l'anima ingenerata del *Fedro* con «l'anima in sé», principio eterno di movimento, e l'anima generata del *Timeo* con l'anima cosmica – esito, appunto, della mescolanza tra principio di movimento e intelletto ordinatore.

Ma quali conseguenze implica l'impiego dell'*account* sull'anima di *Leggi X* nella formulazione del temporalismo plutarcheo? Plutarco lo esplicita in *An. Procr.* 4, 1013s:

⁴¹ A questo proposito, Plutarco in *De Is.* 373c usa l'espressione πρώτη γένεσις, che egli trae da *Lg. X* 895a8, dove indica appunto l'anima in quanto principio di movimento; su questo, cfr. F. Ferrari, *La generazione precosmica*, pp. 51-54.

⁴² Questa dinamica è espressa da Plutarco in modo chiaro ed esplicito in *PQ IV*.

⁴³ Per un approfondimento delle questioni relative alla generazione dell'anima cosmica in Plutarco, rimando a W. Deuse, *Untersuchungen*, pp. 12-47; M. Baltes, *La dottrina dell'anima*; F. Ferrari, *Generazione precosmica*; Id., *Psichicità*; J. Opsomer, *L'Âme du monde*; Id., *Plutarch on the Division*; F. Caruso, *Limite, illimitato*; Id., *Γένεσις, γέννησις, ποίησις*, pp. 198-201.

⁴⁴ Cfr. *An. Procr.* 8, 1016a, con commento *ad loc.* di F. Ferrari, *Plutarco. La generazione*.

εἰ γὰρ ἀγέννητος ὁ κόσμος ἐστίν, οἷχεται τῷ Πλάτῳ τὸ πρεσβύτερον τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν οὖσαν ἐξάρχειν μεταβολῆς καὶ κινήσεως πάσης, ἡγεμόνα καὶ πρωτουργόν, ὡς αὐτὸς εἴρηκεν, ἐγκαθεστῶσαν. τίς δ' οὖσα καὶ τίνος ὄντος ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος προτέρα καὶ πρεσβυτέρα λέγεται γεγονέναι, προῖων ὁ λόγος ἐνδείξεται τοῦτο γὰρ ἡγνοημένον ἔοικε τὴν πλείστην ἀπορίαν καὶ ἀπιστίαν παρέχειν τῆς ἀληθοῦς δόξης (*An. Procr.* 4, 1013s).

Se il cosmo fosse ingenerato, verrebbe meno a Platone il principio secondo cui l'anima, essendo più anziana del corpo, dà inizio ad ogni mutamento e movimento, poiché rappresenta, come lo stesso Platone ha affermato, la guida e l'agente primario. Che cosa sia l'anima e che cosa sia il corpo, all'interno dell'affermazione secondo cui essa è anteriore e più anziana, lo mostrerà il procedere della trattazione. La mancata comprensione di questo punto sembra dare luogo, infatti, alle maggiori difficoltà e perplessità sulla vera dottrina (trad. Ferrari).

L'affermazione secondo cui il demiurgo avrebbe composto l'anima come «anteriore e più anziana del corpo», al fine di dominarlo e governarlo, rimanda direttamente a *Ti.* 34c, ma trova un parallelo preciso anche in due passaggi di *Leggi* X:

- 1) 892a7-b1: l'anima «viene a essere prima di tutti i corpi» e per questo motivo «governa i loro mutamenti e le loro trasformazioni»;
- 2) 896a5-c8: l'anima è «causa di ogni mutamento e movimento in tutte le cose» (μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἀπάσης αἰτία ἅπασιν), proprio perché, come si è ricordato sopra, essa è «principio di movimento». Proprio in quanto «principio di movimento», quindi, essa risulta essere «la più anziana tra tutte le cose» (ψυχὴ τῶν πάντων πρεσβυτάτη).⁴⁵

Plutarco si serve, dunque, dell'account psicologico di *Leggi* X per contrastare l'interpretazione eternalista del *Timeo*. Se infatti si suppone che il cosmo sia «ingenerato», allora l'anima e il corpo dovranno coesistere da sempre – e ciò violerebbe la tesi della priorità dell'una sull'altro. Tuttavia, Plutarco avverte che è fondamentale intendersi sull'identificazione di «anima» e «corpo»: *quale anima* va considerata anteriore al corpo? In effetti, senza un chiarimento su questo punto, l'argomento anti-eternalista risulterebbe piuttosto debole: esso non spiegherebbe affatto per quale motivo l'anima, proprio in quanto principio eterno di movimento, non possa esercitare la propria funzione di 'causa' del movimento cosmico *ab aeterno*. Un interprete eternalista non avrebbe difficoltà a intendere l'anima come la causa incessante del movimento eterno di un cosmo ingenerato.⁴⁶ Per questo è necessario, secondo Plutarco, chiarire con esattezza questo punto fondamentale.

⁴⁵ Per un commento a questo brano, cfr. R. Mayhew, *Plato. Laws* 10, pp. 128-131.

⁴⁶ Questa sembra essere stata la prospettiva di un interprete eternalista come Tauro di Beirut. Secondo F.M.

Proprio la distinzione tra «anima in sé» e «anima cosmica» svolge qui una funzione determinante: l'anima che in *Lg. X* e in *Ti. 34c* «precede il corpo», è «più anziana» e lo «governa» non è, secondo Plutarco, l'anima «in sé», ma è l'anima del mondo, cioè quella «generata». ⁴⁷ La sua «priorità» – tanto temporale quanto gerarchica – sul corpo risiede nella sua capacità di dominare la materia e di fornirle una configurazione formale, in virtù della propria connessione con l'intelletto, che avviene soltanto nello stadio cosmico. ⁴⁸ Allo stesso tempo, *Leggi X* impone che l'anima del mondo sia, «in sé stessa» (cioè còlta nella sua natura semplice ed essenziale), un principio di movimento distinto dal principio intellettuale e co-esistente con il principio materiale; ma è soltanto tramite la connessione con l'intelletto che essa può diventare causa del movimento *ordinato* e dunque dell'ordinamento razionale della materia.

Risulta ora più chiaro in che termini si configuri l'argomento anti-eternalista di Plutarco: se il cosmo fosse eterno, si dovrebbe ammettere che il suo movimento sia ordinato da sempre; ma ciò implicherebbe che l'anima sia da sempre principio di movimento *ordinato*; questa ipotesi non è tuttavia sostenibile, dal momento che l'ordine non è intrinseco all'anima, ma le è conferito dall'intelletto; e in nessun luogo del *corpus* Platone ha affermato che l'anima non possa esistere indipendentemente dall'intelletto. ⁴⁹

In conclusione: secondo Plutarco, il movimento ordinato del cosmo va inteso come il risultato di una «composizione» tra un principio semplice di movimento (l'anima in sé) e un principio semplice di ordine (l'intelletto); questa composizione dà luogo all'anima del mondo, la quale guida e governa il corpo, svolgendo su di esso un'azione demiurgica di ordinamento e configurazione formale. Viceversa, l'anima in sé non è anteriore alla materia, poiché entrambe sono «principi» e nessuna delle due deriva la propria esistenza dall'altra. *Leggi X* consente così a Plutarco di qualificare la natura dell'anima (= l'anima in sé) come principio cinetico e, allo stesso tempo, di chiarire il senso della priorità dell'anima sul corpo in quanto entità cosmica (e, dunque, composta e generata).

Petrucchi, *Taurus*, p. 87, nello schema cosmologico di Tauro, l'anima del mondo (che tuttavia non viene mai menzionata nei frammenti superstiti) «would coincide with the kinetic mathematical structure ensuring the heavens' orderly sempiternal motions».

⁴⁷ Così correttamente intende Cherniss, *Plutarch's Moralia*, p. 178, n. b.

⁴⁸ Questo è chiaramente espresso in *Quaest. Plat.* 4, 10003a, dove si sottolinea ulteriormente che, al contrario, l'anima in sé è «da sempre coesistente» con la materia.

⁴⁹ Cfr., su questo punto, anche *Quaest. Plat.* 4.

4. *Tempo e temporalismo: lo stadio precosmico e l'Argument from Asymmetry*

A questo punto è possibile avanzare la seguente questione: quale ruolo assume, nel quadro dell'interpretazione temporalista proposta da Plutarco, la cosiddetta 'fase precosmica', vale a dire, nei termini usati da Cicerone, quella *aeternitas* e quegli *innumerabilia saecula* che avrebbero preceduto la generazione del cosmo, durante i quali la divinità sarebbe rimasta inattiva?⁵⁰

I §§2-3 hanno mostrato che Plutarco non sembra intenzionato a confutare gli argomenti anti-temporalisti insistendo su un'enfaticizzazione della descrizione *mitica* della condizione precosmica. Quando fa riferimento allo stadio che precede la generazione del mondo, in effetti, egli non si limita a ripetere i tratti fondamentali che nel *Timeo* connotano la condizione precosmica⁵¹, ma si impegna, da interprete letteralista, a chiarirne il significato filosofico, analizzando la natura e le funzioni degli 'attori' che vi compaiono⁵². Le stesse espressioni impiegate da Plutarco per designare lo stadio precosmico, come *πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως* (*An. Procr.* 1014b), *πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι* (*An. Procr.* 1015a) e simili, sono mutate direttamente dal lessico mitico del *Timeo* e spesso esplicitamente attribuite a Platone.⁵³ A questo si deve aggiungere che Plutarco non afferma mai in modo esplicito che il cosmo abbia avuto un inizio *κατὰ χρόνον*;⁵⁴ in relazione all'anima, una sola volta compare l'espressione «nata nel tempo», per di più in un contesto in cui si confutano coloro che si esprimono contro questa concezione.⁵⁵

Questi elementi inducono a ritenere che, pur aderendo a una prospettiva temporalista, Plutarco incontrasse un qualche imbarazzo nel formulare la generazione del cosmo in termini propriamente *temporali*. In effetti, la stessa

⁵⁰ Cfr. *supra*, Cic. ND I 21.

⁵¹ Vale a dire il movimento caotico che scuote il 'ricettacolo' spazio-materiale: cfr., p.e., *Ti.* 30a3-5; 52d-e.

⁵² Cfr., p.e., *An. Procr.* 1014b: «ciò che esisteva prima della generazione del cosmo era disordine, ma non si trattava di un disordine privo di corpo, di movimento e di anima, bensì di un disordine dotato di una corporeità senza forma e coesione e di una motricità scomposta e irrazionale» (trad. di F. Ferrari, *Plutarco. Generazione*, p. 107).

⁵³ Cfr., p.e., *An. Procr.* 1015a; 1016c; 1016d; 1016e; 1024c.

⁵⁴ Come hanno già opportunamente notato M. Baltes, *Weltentstehung*, p. 43 e J. Opsomer, *Neoplatonist Criticisms*, p. 188. Secondo G. Boys-Stones, *Platonist Philosophy*, p. 185, «no Platonist believed that the cosmos was, or could have been, created 'in time', if we take the implication to be that there was time *before* the cosmos began as well as after». Tuttavia, il problema di dover chiarire come vada inteso il 'periodo' (non temporale) che precede la nascita del cosmo rimane delicato per un interprete temporalista, come mostrano le critiche di Velleio e anche i tentativi, testimoniati da Proclo, di concepire una nozione di 'tempo precosmico' (cfr. *infra*).

⁵⁵ *An. Procr.* 3, 1013a: «tutti costoro pensano che l'anima non sia nata nel tempo, né che sia generata». Plutarco ritiene certamente che l'anima sia generata, ma, come si è visto, per dimostrarlo concentra l'attenzione sulla sua natura «composta», non sulla sua nascita nel tempo.

nozione di 'tempo' che emerge da altri scritti plutarchei sembra escludere che egli abbia concepito lo stadio precosmico nei termini di una *aeternitas* estesa all'indietro.⁵⁶

Ciò risulta chiaro in particolare da un passaggio della *PQ VIII*, in cui Plutarco, riprendendo alla lettera *Ti.* 38b6, dove si afferma che «il tempo è stato generato insieme con il cielo», ribadisce:

διὸ δὴ καὶ Πλάτων ἔφη χρόνον ἅμα μετ' οὐρανοῦ γεγονέναι κίνησιν δὲ καὶ πρὸ τῆς τοῦ οὐρανοῦ γενέσεως. χρόνος δ' οὐκ ἦν· οὐδὲ γὰρ τάξις οὐδὲ μέτρον οὐδὲν οὐδὲ διορισμός, ἀλλὰ κινήσις ἀόριστος ὥσπερ ἄμορφος ὅλη χρόνου καὶ ἀσχημάτιστος (Plu. *PQ VIII*).

Per questo Platone disse che il tempo è venuto a essere insieme con il cielo, mentre il movimento c'era anche prima della nascita del cielo. Ma esso non era tempo: non c'era infatti ordine, né misura alcuna, né distinzione; era, bensì, movimento indefinito, una sorta di "materia" del tempo, priva di forma e di figura (trad. mia).

Nel cosiddetto 'stadio precosmico' non esiste il tempo, ma soltanto un «movimento» disordinato e caotico, che costituisce, secondo Plutarco, la «materia del tempo». Da un'analisi complessiva della *Quaestio*,⁵⁷ infatti, emerge che il tempo è, a tutti gli effetti, un'entità «composta» – risultante dall'unione di movimento e misura – e in quanto tale generata ed esistente soltanto all'interno del cosmo.⁵⁸ Anche nel caso del tempo, dunque, come per l'anima e per il corpo del mondo, lo stadio precosmico sembra essere impiegato da Plutarco come dispositivo teorico in grado di individuare e isolare le componenti minime che costituiscono la struttura delle realtà cosmiche, e nelle quali queste ultime possono essere scomposte.

In che modo va inteso, dunque, lo stadio precosmico nella cosmologia plutarchea? Come dovrebbe ormai risultare evidente, ritengo che esso rappresenti l'esito teorico obbligato di un'adesione all'*Argument from Asymmetry*, che, come si è visto, Plutarco riformula attraverso la coppia concettuale γένεσις-σύστασις. Tutto ciò che appartiene al cosmo è «generato» in quanto «composto». Lo stadio precosmico, dunque, designa la condizione «semplice» e «incomposta», vale a dire non-generata ed eterna, dei principi del cosmo.

L'anima «in sé», in quanto principio di movimento (κίνητικόν), e la materia in sé, in quanto principio corporeo informe (σωματικόν), sono, secon-

⁵⁶ Ho tentato di ricostruire la nozione plutarchea di 'tempo' in F. Caruso, *The Essence of Time*, in part., pp. 83-95.

⁵⁷ Per cui rimando ancora a F. Caruso, *The Essence of Time*, pp. 90-95. Cfr., inoltre, per una lettura parzialmente diversa, F. Ferrari, *Materia, movimento*, pp. 272-273.

⁵⁸ Per questa ragione risulta del tutto fuorviante il tentativo di Proclo di attribuire a Plutarco una nozione di «tempo precosmico» analoga a quella che avrebbe sostenuto Attico (cfr. Procl. in *Ti.* I 276, 30-277, 7 Diehl = Att. fr. 19 Des Places).

do Plutarco, entità precosmiche e primarie, nel senso che esse individuano i costituenti minimi ed essenziali in cui possono essere scomposti, rispettivamente, anima e corpo del mondo. L'anima del mondo, a sua volta, presenta una struttura ontologica articolata ed esercita una pluralità di funzioni, che le derivano dall'insieme degli ingredienti di cui essa è composta; ma ciò che la qualifica in quanto *anima* è, anzitutto, la sua natura di κινητικόν, cioè di principio di movimento puro e privo di qualsiasi ordine. Allo stesso modo, il corpo del mondo, quale ci appare, presenta una configurazione formale che è l'esito di un processo di dimensionamento geometrico; ma ciò che lo rende *corpo* in senso proprio è, in ultima istanza, la sua natura di σωματικόν, una «corporeità» priva, in sé, di qualsiasi forma.

Lo 'stadio precosmico' si configura, in questo modo, come uno strumento concettuale che permette di isolare e analizzare tali principi nella loro natura essenziale, «prima» che siano integrati e vadano a comporre la realtà composta e generata del cosmo.

5. Conclusioni

È ora possibile formulare alcune considerazioni conclusive sulla natura del temporalismo plutarco.

L'indagine condotta fin qui ha cercato di mostrare i motivi per cui Plutarco, pur affermando che il cosmo ha avuto un inizio, non è realmente interessato a indagare lo *spatium* o l'*aeternitas* che questo inizio proietterebbe dietro di sé. Al contrario, si è visto come egli eviti accuratamente di teorizzare o ipotizzare alcuna forma di «tempo precosmico».⁵⁹ La modalità stessa con cui Plutarco descrive le entità precosmiche sembra rispondere all'esigenza di sottrarsi al rischio di rimanere impigliato nelle critiche tradizionalmente mosse contro il temporalismo, inevitabili nel momento in cui si concepisca il precosmo come una *fase* realmente esistita *prima* della cosmogenesi.

Certo, Plutarco si esprime in termini temporali, esattamente come Platone. Tuttavia, il suo intento non sembra quello di riproporre pedissequamente il mito cosmogonico del *Timeo*, bensì di approfondirne e valorizzarne il significato filosofico. In questa prospettiva, lo 'stadio precosmico' assume il valore di un dispositivo teorico utile a mostrare l'*asimmetria* non soltanto logica, ma

⁵⁹ Pace Proclo.

reale, tra le entità «composte», e dunque generate, i loro principi «semplici», e dunque eterni.

La convinzione di fondo che sembra guidare l'interpretazione di Plutarco è che una lettura letterale del *Timeo* consenta una comprensione della struttura del cosmo assai più efficace rispetto a una lettura metaforica. Essa permette, infatti, di individuare i principi semplici (l'«essenza» del corpo, l'«essenza» dell'anima, e così via) e di ricostruire le dinamiche partecipative che li governano e li mettono in relazione. Agli occhi di Plutarco, una prospettiva eternalista e metaforista, semplicemente, non raggiunge gli scopi che si prefigge, poiché non consente di ricostruire in modo corretto i rapporti di priorità e di partecipazione tra le entità cosmiche che Platone ha indicato; dunque, non può essere la strada interpretativa adeguata per «accordare esegesi e dimostrazione».⁶⁰

Bibliografia

- M. Baltes, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, I, Leiden, 1976.
- M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*. Bd 5: *Die Philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1998.
- M. Baltes, Γέγονεν (Platon, Tim. 28b7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?, in *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus von Matthias Baltes*, herausgegeben von Hüffmeier – M.-L. Lakmann – M. Vorwerk, Stuttgart/Leipzig, 1999, pp. 303–325.
- M. Baltes, *La dottrina dell'anima in Plutarco*, in «Elenchos», XXI, 2, 2000, pp. 245–270.
- Th. Bénatouïl, *Speusippe et Xénocrate ont-ils systématisé la cosmologie du Timée?*, in *Les Principes Cosmologiques du Platonisme. Origines, Influences et Systématisation*, édité par M.-A. Gavray – A. Michalewski, Turnhout, 2018, pp. 19–38.
- G. Boys-Stones, *Time, Creations, and the Mind of God: The Afterlife of a Platonist Theory in Origen*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XL, 2011, pp. 319–337.
- G. Boys-Stones, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250. A Study and Collection of Sources in Translation*, Cambridge, 2018.
- G. R. Carone, *Theology and Evil in Laws X*, in «The Review of Metaphysics», XLVIII, 1994, pp. 275–298.
- F. Caruso, *Limite, illimitato, prima mescolanza. Il ruolo del Filebo nel De animae procreatione in Timaeo di Plutarco*, in «Plato Journal», XXI, 2021, pp. 125–147.
- F. Caruso, Γένεσις, γέννησις, ποιήσις. 'Generazione' e 'produzione' nell'esegesi plutarchea di Tim. 28c3–5, in *Paradigmi della demiurgia. Studi sul lessico demiurgico nel pensiero antico e tardoantico*, a cura di E. Maffi, Napoli, 2023, pp. 175–211.

⁶⁰ An. Procr. 5, 1014a.

- F. Caruso, *The Essence of Time and The Beginning of the World. A Puzzle in Plutarch's Temporalism?*, in *Platon und die Zeit*, herausgegeben von K. Corcilius – I. Männlein, Tübingen, 2024, pp. 77-100.
- B. Centrone, *L'esegesi del Timeo nell'antica Accademia*, in *Il "Timeo": esegesi greche, arabe, latine*, a cura di F. Celia – A. Ulacco, Pisa, 2010, pp. 57-80.
- B. Centrone, *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Roma 2021.
- H. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, XIII.1, Cambridge/London, 1976.
- G. De Cesaris, *The So-called Sempiternalism of the Early Academy*, in «Methexis», XXXV, 2023, pp. 5-28.
- W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden, 1983.
- F. Ferrari, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli, 1995.
- F. Ferrari, *La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco*, in «Museum Helveticum», LIII, 1996, pp. 44-55.
- F. Ferrari, *Il problema della trascendenza nell'ontologia di Plutarco*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXXVIII, 3, 1996, pp. 363-389.
- F. Ferrari (a cura di), *Plutarco. La generazione dell'anima nel Timeo. Introduzione, testo critico e commento*, con la collaborazione di L. Baldi, Napoli, 2002.
- F. Ferrari, *Der Gott Plutarchs und der Gott Platons*, in *Gott und die Götter bei Plutarch: Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder*, a cura di R. Hirsch-Luipold, Berlin/New York, 2005, pp. 13-25.
- F. Ferrari, *La psichicità dell'anima del mondo e il divenire precosmico*, in «Ploutarchos», VIII, 2011, pp. 15-36.
- F. Ferrari, *Materia, movimento, anima e tempo prima della nascita dell'universo: Plutarco e Attico sulla cosmologia del Timeo*, in *De l'antiquité tardive au moyen âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henry Hugonnard-Roche*, édité par E. Coda – C. Martini Bonadeo, Paris, 2014, pp. 255-276.
- F. Ferrari, *Lucio Calveno Tauro e l'interpretazione didascalica della cosmogenesi del Timeo*, in *Bellezza e Virtù. Studi in onore di Maria Barbanti*, a cura di L. Cardullo – D. Iozzia, Catania, 2015, pp. 307-319.
- F. Ferrari, *Il dibattito antico intorno all'origine del male. Platone e la tradizione platonica*, in *The World and Its Shadow/Il mondo e la sua ombra*, a cura di F. Merlini – R. Bernardini, Ascona/Einsiedeln 2015, pp. 42-89.
- F. Ferrari, *Il De Iside et Osiride di Plutarco e l'interpretazione del Timeo*, introduzione a P. De Simone, *Mito e verità. Uno studio sul De Iside et Osiride di Plutarco*, Milano, 2016, pp. 39-53.
- F. Ferrari, *Introduzione*, in *Platone. Timeo*, introduzione a cura di F. Ferrari, testo, traduzione e commento a cura di F. M. Petrucci, Milano 2022, pp. xiii-cxlviii.
- F. Ferrari-S. Poli (a cura di), *Platone. Le Leggi*, introduzione di F. Ferrari, traduzione di F. Ferrari e S. Poli, Milano, 2005.
- F. Fronterotta, *'Principio' del cosmo e 'inizio' del discorso. Una nuova ipotesi intorno all'origine del mondo nel Timeo platonico*, in *Λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del rendere ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, a cura di L. Palumbo, Napoli, 2012, pp. 661-679.

- V. Ilievski, *Soul, Causation and Evil: is Plato's ψυχή indeed κινήσεως ἀπάσης αἰτία and τῶν πάντων αἰτία?*, in «Hermatena», CXCV, 2013, pp. 31-54.
- V. Ilievski, *Eternity and Time in Plato's Timaeus*, in «Ziva Antika», LXV, 2015, pp. 5-22.
- F. Jourdan, *Plutarque développe-t-il réellement une pensée dualiste?*, in «χώρα», Hors-série, 2015, pp. 185-223.
- R. Mayhew, *Plato. Laws 10*. Translated with an Introduction and Commentary, Oxford, 2008.
- A. Michalewski, *Faut-il préférer Épicure à Aristote? Quelques réflexions sur la providence*, in *Réceptions de la théologie Aristotélicienne*, édité par F. Baghdassarian – G. Guyomarc'h, Leuven-la-Neuve, 2017, pp. 123-142.
- J. Opsomer, *L'Âme du monde et l'âme de l'homme chez Plutarque*, in *Estudios sobre Plutarco. Ideas religiosas*, edición de M. Garcia Valdés, Madrid, 1994, pp. 33-49.
- J. Opsomer, *Plutarch's De animae procreatione in Timaeo: Manipulation or Search for Consistency?*, in *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries I*, edited by P. Adamson – H. Baltussen – M.W.F. Stone, London, 2004, pp. 137-162.
- J. Opsomer, *Neoplatonist Criticisms of Plutarch*, in *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco. Actas del VII Simposio español sobre Plutarco*, edición de P. Jiménez – F. Casadesús Bordoy, Madrid/Málaga, 2011, pp. 187-199.
- J. Opsomer, *Plutarch on the Division of the Soul*, in *Plato and the Divided Self*, edited by R. Barney – T. Brannan – C. Brittain, Cambridge, 2012, pp. 311-330.
- F. M. Petrucci, *Letteralismo e cosmogenesi eternalista nel Medioplatonismo. Il caso di Alcino, Didaskalikos XIV 169, 32-35*, in «Antiquorum Philosophia», IX, 2015, pp. 111-126.
- F. M. Petrucci, *Argumentative Strategies for Interpreting Plato's Cosmogony: Taurus and the Issue of Literalism in Antiquity*, in «Phronesis», VI, 2016, pp. 43-59.
- F. M. Petrucci, *Taurus of Beirut. The Other Side of Middle Platonism*, London, 2018.
- F. M. Petrucci, *Il principio διδασκαλίας χάριν nel medioplatonismo: breve storia di un dibattito filosofico*, in *Studi sul medioplatonismo e il neoplatonismo*, a cura di E. Cattanei – C. Natali, Roma 2019, pp. 15-42.
- F. M. Petrucci, *Il temporalismo radicale di Attico*, in «Antiquorum Philosophia», XV, 2021, pp. 105-120.
- F. M. Petrucci, *Platone. Timeo*, introduzione di F. Ferrari, testo, traduzione e commento di F. M. Petrucci, Milano, 2022.
- Ch. Schoppe, *Plutarch's Interpretation der Ideenlehre Platons*, Münster, 1994.
- D. Sedley, *The Origins of Stoic God*, in *Traditions of Theology: Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*, edited by D. Frede – A. Laks, Leiden/Boston/Köln, 2002, pp. 41-83.
- D. Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley/Los Angeles/London, 2007.
- D. Sedley, *Cicero and the Timaeus*, in *Aristotle, Plato, and Pythagoreanism in the I Century BC. New Directions for Philosophy*, edited by M. Schofield, Cambridge, 2013, pp. 188-213.
- D. Sedley, *Xenocrates' Invention of Platonism*, in *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*, edited by M. Erler – J. E. Heßler – F. M. Petrucci, Cambridge, 2021, pp. 12-37.
- R. Sorabji, *Time, Creation, and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London, 1983.
- P. Thévenaz, *L'âme du monde, le Devenir et la Matière chez Plutarque, avec une traduction du traité De la genèse de l'Âme dans le Timée (Ire partie)*, Paris, 1938.

- D. Vázquez, *Before the Creation of Time in Plato's Timaeus*, in *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*, edited by D. Vázquez – A. Ross, Leiden, 2022, pp. 111–133.
- G. Vlastos, *The Disorderly Motion in the Timaeus*, in «The Classical Quarterly», XXXIII, 2, 1939, pp. 71–83.
- M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002.

5. La concezione plutarchea della materia nel *De Iside et Osiride*: una proposta interpretativa*

Arianna Piazzalunga

(KU Leuven)

Il *De Iside et Osiride* è indubbiamente uno dei lavori più enigmatici di Plutarco: se da un lato offre un punto di vista privilegiato per comprendere la teologia e la metafisica plutarchee, rimane tuttavia difficile decifrare con certezza l'identità dei personaggi che vi compaiono. Nel caso di Osiride e Tifone, la questione appare di più facile risoluzione: Osiride sembra rimandare all'insieme del mondo intelligibile, che comprende dio e forme, mentre Tifone sembra rappresentare l'insieme delle forze negative e sovversive che agiscono nel cosmo. Il vero enigma è costituito dalla figura di Iside. Per tutto il trattato, Plutarco descrive la dea con termini che richiamano il ricettacolo del *Timeo* e ne suggeriscono l'identificazione con il principio materiale discusso nel *De animae procreatione*. Tuttavia, in alcuni passi, Plutarco attribuisce ad Iside il movimento. Come vedremo, proprio questo sembra essere il principale ostacolo all'identificazione, altrimenti suggerita dal trattato, tra Iside e principio materiale, che ha spinto diversi interpreti a vedere in Iside piuttosto l'anima cosmica (o, quantomeno, la materia unita ad alcuni aspetti psichici).

Scopo del presente lavoro è suggerire una possibile soluzione a questo dilemma. Analizzando i contesti in cui Plutarco attribuisce movimento a Iside, si vedrà come le espressioni utilizzate siano più ambigue e sfaccettate di quanto possa sembrare ad una prima lettura. Nella prima sezione esporrò i termini del problema e discuterò diverse interpretazioni fornite dagli studiosi. Nella seconda sezione offrirò una possibile soluzione all'attribuzione del movimento a Iside e proporrò di leggere la relazione tra materia e intelletto in chiave biologica, anche in relazione ad alcuni testi stoici. Questa lettura ci consentirà di comprendere il movimento attribuito a Iside in una prospettiva diversa: l'intento di Plutarco non sembra quello di rendere Iside un principio di movimento per il cosmo, ma piuttosto quello di descrivere la sua relazione con

* Questo saggio è stato scritto grazie al supporto del Fonds Wetenschappelijk Onderzoek (grant n. 1295025N).

l'intelligibile nei termini di una tensione erotica. Plutarco sembra voler sottolineare come la materia non sia un materiale grezzo che passivamente accoglie le forme; desiderando il dio come un amato, essa contribuisce positivamente alla generazione del cosmo e facilita l'azione causale del dio.

1. *Il mito e le possibili interpretazioni*

Il trattato è dedicato ad un'amica di Plutarco, Clea, sacerdotessa di Delfi e devota del culto di Iside.¹ È proprio questa connessione a spingere Plutarco a raccontare il mito di Osiride, Iside e Tifone, narrando come Osiride, tratto in inganno da Tifone, fosse stato dapprima rinchiuso in una bara gettata in mare e poi smembrato. Iside parte così in cerca dell'amato, per ricomporne il corpo. Fin dall'inizio del trattato appare chiaro che ciò che interessa a Plutarco è il possibile significato allegorico a cui questo mito rimanda. Più volte, infatti, Plutarco redarguisce il lettore su come interpretare il mito.² All'esposizione del racconto, segue così una rassegna di interpretazioni proposte da scienziati, teologi e filosofi, che Plutarco discute e confronta, sottolineando pregi e limiti di ciascun approccio. Queste interpretazioni sono presentate seguendo un percorso di ascesa verso la verità: è significativo che Plutarco riporti prima le interpretazioni religiose e naturalistiche del mito e, solo in un secondo momento, si concentri sulle interpretazioni proposte da filosofi.

L'esposizione delle diverse interpretazioni filosofiche è anch'essa organizzata secondo lo stesso principio, in una scala ascendente: si inizia con interpretazioni materialiste, di sapore stoicheggiante ed epicureo, per culminare con l'interpretazione platonica. Al capitolo 45 (369a), Plutarco afferma però che tutte le interpretazioni analizzate fino a quel punto (quelle religiose, naturalistiche e filosofiche) sebbene prese individualmente siano errate, nel loro insieme contengono una parte di verità. Particolarmente aspra è la critica che Plutarco rivolge a stoici ed epicurei: avendo posto solamente una causa, non hanno compreso che tutto nel cosmo è mescolato ed è il risultato di due prin-

¹ Per le principali traduzioni e commenti del *De Iside*, si vedano F. C. Babbitt (a cura di), *Plutarch's Moralia* V; C. Froidefond (a cura di), *Œuvres morales*, V, 2; J. Griffiths, *Plutarch's De Iside*. Si vedano gli studi di G. Boys-Stones, *Platonist philosophy*; F. E. Brenk, *An Imperial Heritage*; W. Deuse, *Untersuchungen*; J. M. Dillon, *The middle Platonists*; F. Ferrari, *Dio, idee e materia*; R. Hirsch-Luipold, *Plutarchs Denken*; F. Jourdan, *Plutarque*; F. M. Petrucci, *Argumentative strategies*; F. M. Petrucci, *Plutarch's theory*.

² Cfr. *De Is. et Os.* 355b; 371a and 376f-377a con i commenti in F. M. Petrucci, *Argumentative strategies*; F. M. Petrucci, *Plutarch's theory*.

cipi opposti, due poteri che si scontrano (ἀπὸ δυεῖν ἐναντίων ἀρχῶν καὶ δυεῖν ἀντιπάλων δυνάμεων, 369c).³

Prima di introdurre la sezione più importante del trattato, quella che contiene l'esposizione dell'interpretazione platonica, Plutarco si lancia in una rassegna dossografica dei principali pensatori dualisti del passato che include, tra gli altri, Zoroastro, Pitagora, i Caldei ed Eraclito. Questi saggi hanno compreso che ad un dio buono si oppone un demone malvagio e che, sebbene il dio cerchi di sconfiggere questo demone, il male può solo essere dominato, ma mai eradicato del tutto. La rassegna dossografica culmina con Platone, che nel *Timeo* e, 'in modo non allegorico', nelle *Leggi* ha distinto due principi o forze opposti che danno origine alla realtà per come la conosciamo (370f).

L'aspetto più importante e originale del pensiero platonico, però, secondo Plutarco, è la presenza di un terzo principio: Platone sarebbe infatti uno dei pochi filosofi ad aver compreso che, affinché lo scontro cosmico tra queste due forze abbia luogo, è necessario che vi sia un terzo principio, che, come un ricettacolo, funga da campo di battaglia per questo scontro (370f). Questa terza natura, dirà Plutarco, pur fungendo da ricettacolo per entrambi, tende sempre verso il bene.

A tal proposito, è importante notare che il *De Iside* presenta importanti punti di convergenza con il *De animae procreatione*, soprattutto per quanto riguarda l'esposizione di una cosmologia dualista, in cui al dio si oppone non la materia nella sua indeterminatezza, ma una vera e propria causa produttrice del male, mentre la materia costituisce un terzo principio oltre a questi.⁴ In effetti, anche le descrizioni di Osiride e quella di Tifone presentano tratti molto vicini a quelle offerte da Plutarco nel *De animae procreatione* per l'intelligibile e l'anima irrazionale, rispettivamente. Proprio alla descrizione di questi due personaggi è dedicata un'ampia sezione, che segue la rassegna dossografica; la trattazione di Iside viene rimandata ad un secondo momento.⁵

³ In particolare, Plutarco critica gli stoici per aver posto solo dio e la materia priva di qualità. Se tutto è causato dalla provvidenza, il male rimane privo di spiegazione – o, peggio, viene attribuito a dio (369a-371a).

⁴ In particolare, la sezione 369a-371a è molto vicina, nei termini e nelle dottrine esposte, ad *An. Procr.* 1014e-1015d. Questi passi presentano lo stesso tipo di critiche nei confronti sia degli stoici che degli altri platonici, i quali, secondo Plutarco, lasciano ugualmente il male privo di una vera causa. Sul dualismo plutarcheo, si vedano F. Jourdan, *Plutarque*; J. Opsomer, *Plutarch's Platonism*; J. Opsomer, *Plutarch on the One*.

⁵ Petrucci ha mostrato che fino al capitolo 45, si tratta di discussioni preparatorie che trasmettono solo aspetti parziali della verità. La sezione platonica, invece, rappresenta il vero apice filosofico, segue uno schema zetematico ed è divisa in tre passi argomentativi (capitoli 49-52; 53-57 e 58-64, rispettivamente). Plutarco presenta la dottrina di Platone come un insieme coerente, capace di dare significato a tutte le altre prospettive parziali (F. M. Petrucci, *Argumentative strategies*).

Osiride e Tifone sono presentati da Plutarco in opposizione: Tifone è la forza che contrasta Osiride, trascinandolo indietro (τῆς δ' ἔμπαλιν ἀναστροφούσης καὶ ἀνακλώσης, 369c; cf. anche φράζει δὲ τὴν πολλάκις ἀναστροφήν καὶ πάλιν ὑπερπήδησιν, 371b), mentre Osiride si muove in modo dritto e verso destra (con un chiaro riferimento ai cerchi dell'identico e del diverso del *Ti-meo*). Osiride è identificato con intelletto e ragione (νοῦς καὶ λόγος), mentre ciò che nei corpi è ordinato, stabile e sano è immagine ed efflusso di Osiride. Tifone, invece, rappresenta la componente irrazionale, affettiva e impulsiva dell'anima (Τυφὼν δὲ τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἔμπληκτον),⁶ mentre, nei corpi, equivale a ciò che è corruttibile e malato (τοῦ δὲ σωματικοῦ τὸ ἐπίκηρον καὶ νοσῶδες καὶ ταρακτικόν, 371b).⁷

Ora, se si confrontano questi passaggi con il *De animae procreatione*, è facile notare come Plutarco utilizzi termini molto simili a quelli appena visti per descrivere l'intelligibile e l'anima irrazionale. La somiglianza emerge in particolar modo nel caso di Tifone, connesso alla dimensione del disordine (ταραχή), o del sovvertimento dell'ordine (ἀναστροφή), proprio come l'anima irrazionale, o necessità, del *De animae procreatione*.⁸ Tifone è la forza che si oppone al principio buono combattendo contro di esso.⁹ Altri termini, come ἄλογον, ἔμπληκτον, ἄμετρον and ἄτακτον ricorrono in entrambi i testi in riferimento a Tifone e all'anima irrazionale: Tifone, del resto, sembra rappresentare proprio la dimensione passionale ed irrazionale delle potenze che agiscono nel cosmo.¹⁰

Finalmente, a 372e, Plutarco affronta la natura del terzo principio, Iside, che sembra costituire il vero oggetto del trattato (ciò che è οἰκεῖον), e uno dei principali motivi di originalità che Plutarco vuole rintracciare nel pensiero Platonico. Affinché i due principi opposti interagiscano, e il principio del bene domini su quello del male, è necessaria una terza natura, che offra un campo

⁶ ἔμπληκτον è una correzione proposta da Xylander (e largamente accettata) per la lezione dei mss. ἐπίκλητον.

⁷ Questa è la lezione riportata dai mss.; la congettura di Holwerda, ὑπεκπήδησιν, è stata accettata da Babbitt, ma non da Froidefond e Griffiths che mantengono la lezione dei mss. (Griffiths rimanda poi al *De superst.*, J. Griffiths, *Plutarch's De Iside*, p. 487).

⁸ Si veda, ad esempio, *An. Procr.* 1015a, dove Plutarco fa riferimento al *Politico*: «ἀπειρίαν αἰσχροὶν καὶ κακοποιόν, αὐθις δ' ἀνάγκην πολλὰ τῷ θεῷ δυσμαχοῦσαν καὶ ἀφηνιάζουσαν. ἡ γὰρ ἀναστροφήν τὸν οὐρανόν, ὥσπερ ἐν Πολιτικῷ λέγεται, καὶ ἀνελίττουςα πρὸς τοῦναντίον ἀνάγκη καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία καὶ τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον πολλῆς μετέχον ἀταξίας, πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι». Cf. anche *De Is. et Os.* 373b, dove Tifone è definito "ciò che è disordinato e turbolento" («τὸ ἄτακτον καὶ ταραχώδες»).

⁹ Cf. *δυσμαχέω* e *ἀντίπαλος* (*De Is. et Os.* 369c e 371a) con *An. Procr.* 1015a: «αὐθις δ' ἀνάγκην πολλὰ τῷ θεῷ δυσμαχοῦσαν καὶ ἀφηνιάζουσαν» e 1015E: «ψυχὴν ἐναντίαν καὶ ἀντίπαλον τῇ ἀγαθουργῷ».

¹⁰ Cf. *An. Procr.* 1015e con *De Is. et Os.* 377a.

di battaglia per questo scontro. Questa natura è pertanto intermedia: accoglie entrambi i poteri e sembra, in questo senso, neutra. Tuttavia, Plutarco sottolinea che essa, pur fungendo da ricettacolo per entrambi, tende sempre verso il bene, che insegue e desidera, e che essa non è di per sé irrazionale né inanimata (torneremo su questo punto).¹¹

La sezione dedicata ad Iside riecheggia la seconda parte del *Timeo*, in particolare i termini che Platone utilizza per descrivere il ricettacolo. Iside è la componente femminile e ricettiva di ogni generazione (τὸ τῆς φύσεως θῆλυ καὶ δεκτικὸν ἀπάσης γενέσεως, 372f) ed è per questo, secondo Plutarco, che Platone la chiama ‘nutrice’ e ‘che tutto riceve’ (τιθήνη καὶ πανδεχῆς, in riferimento a *Ti.* 49a6 e 51a7). Iside ha un amore connaturato verso il primo principio, che desidera e insegue (σύμφυτον ἔρωτα τοῦ πρώτου καὶ κυριωτάτου πάντων, ὃ τὰγαθῷ ταῦτόν ἐστι, ἀκείνο ποθεῖ καὶ διώκει). Al contrario, rifugge tutto ciò che riceve da Tifone, il principio del male (τὴν δ’ ἐκ τοῦ κακοῦ φεύγει καὶ διωθεῖται μοῖραν). Per questo, pur accogliendo come un ricettacolo entrambi i principi (ἀμφοῖν μὲν οὔσα χώρα καὶ ὕλη), tende sempre verso il bene (ρέπουσα δ’ αἰεὶ πρὸς τὸ βέλτιον).

I termini utilizzati da Plutarco nella descrizione di Iside sembrano incoraggiare fortemente l’identificazione di Iside con il ricettacolo del *Timeo* e, dunque, con il principio materiale – almeno per come esso viene presentato anche nel *De animae procreatione*. Tuttavia, in conclusione a questa sezione, Plutarco fa una precisazione che risulta del tutto sorprendente per il lettore del *De animae procreatione*:

[T1] Non bisogna servirsi dei miti come se fossero *logoi*, ma prendendo da ciascuno ciò che è utile secondo la sua verisimiglianza. Quando, dunque, parliamo di materia (ὕλην), non dobbiamo farci traviare dalle opinioni di alcuni filosofi (ἐνίων φιλοσόφων), concependo la materia come un qualche corpo di per sé inanimato, privo di qualità, inerte e inattivo; e infatti chiamiamo olio la materia del profumo, e oro quella della statua – materie che non sono prive di ogni qualità; l’anima stessa e il pensiero dell’essere umano come materia della conoscenza [...] (Plu. *De Is. et Os.* 374e; trad. mia).¹²

¹¹ *De Is. et Os.* 370f-371a: «ἀπολείπει δὲ καὶ τρίτην τινὰ μεταξὺ φύσιν οὐκ ἄψυχον οὐδ’ ἄλογον οὐδ’ ἀκίνητον ἐξ αὐτῆς, ὥσπερ ἔνιοι νομίζουσιν, ἀλλ’ ἀνακειμένην ἀμφοῖν ἐκείναις, ἐφιεμένην δὲ τῆς ἀμείνονος αἰεὶ καὶ ποθοῦσαν καὶ διώκουσαν, ὡς τὰ ἐπιόντα δηλώσει τοῦ λόγου τὴν Αἰγυπτίων θεολογίαν μάλιστα ταύτῃ τῇ φιλοσοφίᾳ συνοικειοῦντος».

¹² Χρηστέον δὲ τοῖς μύθοις οὐχ ὡς λόγοις πάμπαν οὖσιν, ἀλλὰ τὸ πρόσφορον ἐκάστου τὸ κατὰ τὴν ὁμοιότητα λαμβάνοντας. ὅταν οὖν ὕλην λέγωμεν, οὐ δεῖ πρὸς ἐνίων φιλοσόφων δόξας ἀποφερομένους ἄψυχόν τι σῶμα καὶ ἄποιον ἄργόν τε καὶ ἄπρακτον ἐξ ἑαυτοῦ διανοεῖσθαι· καὶ γὰρ ἔλαιον ὕλην μύρου καλοῦμεν καὶ χρυσὸν ἀγάλματος, οὐκ ὄντα πάσης ἔρῃμα ποιότητος· αὐτὴν τε τὴν ψυχὴν καὶ τὴν διάνοιαν τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὕλην ἐπιστήμης, κτλ.

Ai capitoli 5-7 del *De animae procreatione*, Plutarco utilizza le stesse immagini per descrivere la materia, ma in senso opposto: richiamandosi a *Timeo* 50e-51a1, Plutarco spiega che, proprio come gli oli utilizzati per produrre profumi, che non devono avere un profumo a loro volta, per non modificare il risultato finale, così la materia, proprio perché ricettiva di ogni generazione, deve essere di per sé priva di qualità.¹³ Qui invece, in [T1], Plutarco utilizza l'immagine degli oli per i profumi per illustrare un altro punto, ossia che tutto ciò che chiamiamo 'materia' presenta già una qualche forma di qualificazione. Di più, il Plutarco del *De animae procreatione* sembrerebbe far parte del gruppo di filosofi denigrati in questo passo, che descrivono la materia come inanimata e inerte. I commenti di Plutarco in [T1] sono ancora più sorprendenti se si considera che – come si è detto sopra – il *De Iside* e il *De animae procreatione* presentano numerosi punti di contatto e similitudini.

Alle affermazioni di [T1], si aggiungono due passi in cui Plutarco associa Iside al movimento e, più in particolare, all'auto-movimento: Iside viene descritta come un movimento animato e sapiente capace di muovere sé stesso (κίνησιν οὖσαν ἔμψυχον καὶ φρόνιμον a 375c e αὐτοκινήτου φορᾶς a 376b). Questi passi, che analizzeremo più da vicino nella prossima sezione, sembrano rendere implausibile l'identificazione di Iside con la materia, poiché appaiono in aperto contrasto con passi del *De animae procreatione*, in cui Plutarco afferma chiaramente che la materia è di per sé priva di movimento, e che principio del movimento è piuttosto un'anima irrazionale (che fin qui abbiamo identificato con Tifone), che è sempre congiunta alla materia.¹⁴ Anzi, Plutarco rivolge veementi critiche a quei platonici che, non rendendosi conto che la materia è mera assenza di qualità e forma, l'hanno considerata principio del male. Se si considerano i due passi in cui Plutarco attribuisce a Iside il movimento insieme con l'affermazione, menzionata prima, che Iside è una natura non priva di anima, *logos* e movimento di per sé (φύσιν οὐκ ἄψυχον οὐδ' ἄλογον οὐδ' ἀκίνητον ἐξ αὐτῆς, 370f), il problema emerge in tutta la sua chiarezza. Un'interpretazione che voglia sostenere l'identificazione tra Iside e la materia deve trovare una soluzione a questa questione – o ammettere che Plutarco abbia cambiato idea tra i due trattati.

¹³ A *An. Procr.* 1014f-1015a, Plutarco sostiene che la materia non può essere la causa del male, poiché nel *Timeo* Platone afferma che essa è di per sé priva di forma e figura e non ha qualità o capacità proprie («ἄμορφον καὶ ἀσχημάτιστον ὑπ' αὐτοῦ ἐ πάσης ποιότητος καὶ δυνάμεως οἰκείας ἔρημον»), paragonandola agli oli privi di profumo che si usano proprio per la produzione dei profumi. Sull'interpretazione del *Timeo* in questo testo, cfr. F. Caruso, *Argomenti contro l'eternalismo* (in questo volume).

¹⁴ *An. Procr.* 1024b.

La discussione condotta fin qui ci consente di comprendere meglio le ragioni dietro alle diverse interpretazioni della figura di Iside che sono state proposte. Studiosi come Ferrari e Boys-Stones hanno portato solidi argomenti a favore dell'identificazione di Iside con la materia, mettendo in luce i numerosi elementi di sovrapposizione tra la descrizione di Iside e il resoconto platonico sulla $\chi\omega\rho\alpha$ nel *Timeo*.¹⁵ Per dar ragione del fatto che Iside presenti non solo una forte tensione verso il bene ma addirittura movimento, la soluzione proposta da Ferrari, ad esempio, è quella di identificare Iside con la materia nella sua partecipazione pre-cosmica all'intelligibile; sarebbe dunque questa partecipazione a dotare la materia di una tensione erotica verso il bene.¹⁶ Un'altra soluzione, proposta da Deuse, che non sembra però aver avuto particolare seguito, è che la concezione della materia proposta nel *De animae procreatione* costituisca uno sviluppo successivo rispetto a quella presentata nel *De Iside* e che le differenze tra le due concezioni si possano spiegare in questo modo.¹⁷

Diversi studiosi hanno, però, ritenuto non percorribile l'opzione di identificare Iside con la materia, proprio per l'attribuzione alla dea del movimento e di una forma di animazione e razionalità. Sono state così proposte soluzioni che identificavano Iside o con l'anima cosmica o con la materia in unione con alcuni elementi psichici. Si è sostenuto, ad esempio, che Iside rappresentasse il ricettacolo del *Timeo* inteso come unione di materia e anima irrazionale. In tal caso, Tifone sarebbe da identificare con l'insieme degli aspetti negativi che caratterizzano l'anima cosmica (ossia, il cerchio del diverso, come Plutarco sembra confermare a 370f), o con i movimenti disordinati del ricettacolo.¹⁸

¹⁵ Per l'identificazione tra Iside e materia, si vedano G. Boys-Stones, *Platonist philosophy*, pp. 112–114; W. Deuse, *Untersuchungen*, pp. 27–37; F. Ferrari, *Dio, idee e materia*, pp. 74–114; R. M. Jones, *The Platonism*, p. 98; P. Thévenaz, *L'âme*, p. 113.

¹⁶ F. Ferrari, *Dio, idee e materia*, esp. 93–96.

¹⁷ W. Deuse, *Untersuchungen*, p. 28. Deuse è uno dei pochi a sostenere che il *De Iside* sia anteriore al *De animae procreatione*.

¹⁸ L'identificazione tra Iside e anima cosmica è stata proposta da M. Baltes, *Review to Deuse*; Ch. Schoppe, *Plutarch's Interpretation* (sebbene Baltes abbia poi proposto una soluzione rivista in M. Baltes, *La dottrina dell'anima*) e, in modo diverso, da H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, pp. 94–105 (quest'ultimo sottolinea il debito plutarcheo nei confronti di Senocrate, sostenendo che la figura di Iside vada letta nel contesto della riflessione sulla diade – sebbene, secondo Krämer, Plutarco avrebbe frainteso il principio senocrateo). Più sfumata appare la posizione di Dillon (J. Dillon, *The middle Platonists*, pp. 204–208) che associa Iside sia ad una dimensione materiale che ad una dimensione psichica, in relazione ad una possibile influenza di ambiente alessandrino. Per una discussione approfondita del dibattito sulla questione, si veda F. M. Petrucci, *Plutarch's theory*, pp. 330–331. È interessante notare – e ciò rende la misura della difficoltà della questione – come Griffiths e Froidefond, nei loro commenti, non prendano posizione sulla questione (il secondo, in realtà, sembra propendere in alcuni punti per l'identificazione di Iside con la natura).

Una lettura innovativa è stata recentemente proposta da Petrucci, il quale invita a essere cauti nell'identificare i personaggi del *De Iside* con gli oggetti ontologici distinti da Plutarco nel *De animae procreatione*. Mentre in quest'ultimo trattato Plutarco distinguerebbe materia, anima irrazionale e intelligibile come tre diverse entità, nel *De Iside* sarebbe piuttosto interessato a distinguere le forze (δυνάμεις) in gioco nel cosmo. Secondo questa lettura, la sezione platonica del *De Iside* andrebbe intesa non tanto in riferimento a una situazione pre-cosmica, quanto piuttosto a un cosmo già generato e formato. I tre personaggi si riferirebbero allora alle forze che continuano ad operare nel cosmo dopo la sua generazione (forze che non necessariamente corrispondono ciascuna ad un preciso oggetto ontologico); in particolare, Osiride sarebbe da identificare con l'insieme delle forze ordinatrici (che includono il dio, le forme, il cerchio dell'identico, etc.), Tifone con l'insieme delle forze portatrici di disordine, sia nell'anima (il cerchio del diverso) che nel corpo del cosmo, mentre Iside rappresenterebbe le δυνάμεις cosmologiche correlate con il composto di anima cosmica e materia e connesse alla ricettività.¹⁹

L'interpretazione di Petrucci consente in effetti di fare luce su alcuni passaggi che restano oscuri in altre letture. Un elemento fondamentale a supporto di questa tesi è il fatto che Plutarco si muove con estrema libertà nel descrivere Iside, Tifone e Osiride, mostrando una certa vaghezza e ricorrendo spesso alla nozione di 'forza' (δύναμις). Tuttavia, alcune questioni sostanziali rimangono aperte anche in questa lettura. La più urgente, a mio avviso, è chiarire l'insistenza di Plutarco nell'associare Iside alla materia. Se i personaggi non vanno identificati con gli oggetti ontologici del *De animae procreatione* o del *Timeo*, perché nella descrizione di Iside Plutarco fa ampio uso di termini che Platone riservava al ricettacolo e che lui stesso riferisce alla materia (e lo stesso vale per Tifone e l'anima irrazionale)? E per quale ragione Plutarco non è più esplicito, anziché suggerire, in modo quasi fuorviante, un'identificazione tra Iside e la materia?

¹⁹ F. M. Petrucci, *Plutarch's theory*. Due passaggi sono particolarmente rilevanti per la sua proposta: quando Osiride e Tifone vengono introdotti per la prima volta come due forze in conflitto a 371b, essi sono identificati con poteri psichici ed effetti fisici (rispettivamente l'ordinato e il disordinato); inoltre, verso la fine della sezione, Plutarco conclude affermando che non è corretto identificare Osiride con l'acqua o la terra, né Tifone con la siccità, ma che dovremmo assegnare a Tifone semplicemente ciò che è disordinato in questi elementi, trattando ciò che è ordinato e buono come opera di Iside e immagine di Osiride (376f-377a).

2. Materia e disponibilità. Un argomento alternativo per l'identificazione Iside-materia

A questo punto, la natura enigmatica e sfuggente di questo trattato è ormai divenuta evidente. In questa sezione vorrei fornire ulteriori prove a favore dell'identificazione tra Iside e la materia, offrendo una possibile soluzione al perché Plutarco sembri attribuire movimento ad Iside. In particolare, cercherò di mostrare come i passi in cui Plutarco attribuisce il movimento ad Iside siano in realtà più sfumati e meno espliciti di quanto si creda. La mia proposta è che si tratti di un modo per Plutarco di alludere al fatto che, sebbene la materia sia di per sé priva di forma (come spiega nel *De animae procreatione*), questa ricettività non si traduce in una neutralità o indifferenza all'azione del dio; la materia possiede in realtà un'intrinseca tendenza a ricevere le forme, tendenza che viene spiegata da Plutarco nei termini di una relazione erotica tra la materia e l'intelligibile.²⁰ Questa tensione appartiene alla materia di per sé, e non le viene conferita né dalla partecipazione pre-cosmica all'intelligibile, né, tantomeno, dai movimenti provocati in essa dall'anima irrazionale.

Come suggerirò, questa concezione della materia, sebbene non sia affatto in contrasto con il *Timeo*, sembra tuttavia andare molto oltre la lettera del testo platonico (tanto che Plutarco si serve di termini che rimandano alla dimensione erotica del *Simposio* per descrivere la relazione tra materia e intelligibile). Una possibile fonte per Plutarco potrebbero essere allora gli stoici, nei cui testi sulla generazione del cosmo la relazione tra i due principi viene descritta nei termini di una relazione erotica (spesso con riferimento proprio a figure mitologiche). La ragione dietro a questa concezione innovativa di una materia che 'ama' l'intelligibile potrebbe dipendere in Plutarco dalla presenza dell'anima irrazionale: per spiegare in che modo quest'ultima non costituisca un ostacolo all'azione del dio, Plutarco attribuisce alla materia una forma di ricettività estremamente connotata in senso positivo.

Cominciamo, dunque, da una breve analisi di alcuni passi che sembrano corroborare l'identificazione di Iside con la materia. Non solo Plutarco definisce Iside come "ciò che nella natura è recettivo di ogni generazione" e come "πανδεχής" e "τιθήνη" – termini che trovano un parallelo in un passo del *De animae procreatione* in cui si parla della materia²¹ – ma l'identificazione di-

²⁰ Sulla disponibilità della materia in Plutarco, si vedano i commenti di Boys-Stones, *Platonist philosophy*, p. 114.

²¹ Si veda *An. Procr.* 1014d, dove la materia è chiamata «πανδεχοῦς φύσεως ἔδρας τε καὶ τιθήνης».

venta anche più esplicita quando, dopo aver affermato che Iside è fecondata da Osiride con i suoi effluvi e immagini somiglianti, Plutarco afferma: “infatti, la generazione *nella materia* è un’immagine della sostanza e ciò che viene a essere è un’imitazione dell’essere” (372f).

A 373a Iside viene poi identificata con “ciò che è percepibile e corporeo” (τὸ αἰθητὸν καὶ σωματικόν) e riceve le impressioni delle immagini di Osiride. Nel *De animae procreatione*, Plutarco insiste sul fatto che la materia è di per sé corporea e diviene percepibile grazie alla sua partecipazione all’intelligibile. Un altro elemento di interesse è il parallelo tra Osiride, Iside e Horus, che Plutarco identifica rispettivamente con il padre, la madre e il figlio nel capitolo 56, con un chiaro riferimento a *Timeo* 50c-d.²² Plutarco afferma poi che a differenza del padre Osiride, che è puro e non mescolato, Horus è reso ‘bastardo’ dalla sua connessione con la *materia* e il *corporeo* (νενοθυμένους τῇ ὕλῃ διὰ τὸ σωματικόν, 373b). Questo riferimento sembra rimandare proprio al ruolo della madre, Iside.

Il nome di Iside viene poi etimologicamente connesso alla nozione di pienezza: la *materia* del cosmo, dice Plutarco, è resa piena dal bene, a cui sempre si accompagna (πλήρης γάρ ἐστιν ἡ ὕλη τοῦ κόσμου καὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ καθαρῷ καὶ κεκοσμημένῳ σύνεστιν, 374b). Inoltre, anche quando Plutarco attribuisce a Iside auto-movimento, l’argomento più generale da cui trae questa conclusione è che la *materia* non è di per sé inerte (cap. 58). Tutti questi passi sembrano andare nella direzione di un’identificazione tra Iside e la materia considerata di per sé (e non in unione a dei tratti psichici, né nella sua partecipazione pre-cosmica all’intelligibile) – identificazione su cui, peraltro, Plutarco sembra insistere a più riprese, come si evince da questi esempi.

Oltre ad essere identificata con la madre (nella triade composta da padre, madre e figlio) di *Timeo* 50d3-4, Iside è anche associata alla causa errante: nella sua ricerca delle membra dell’amato, viene descritta proprio come ‘errante’ (πλανωμένη, 373a). Come ho suggerito altrove, Plutarco sembra distinguere tra necessità e causa errante (che a *Ti.* 47e4-48a7 sembrano avere lo stesso referente, ossia il ricettacolo) riferendole a due entità diverse, Tifone e Iside rispettivamente, o l’anima irrazionale e la materia.²³ È nel *De animae procreatione* che Plutarco spiega perché la necessità a cui Platone fa riferimento nella

²² *De Is. et Os.* 373f-374a.

²³ A. Piazzalunga, *In the workshop*. La distinzione potrebbe fondarsi sul «μικτόν καὶ» di *Ti.* 48a6-7, che Plutarco legge come un’allusione a un terzo tipo di causa da prendere in considerazione insieme con intelletto e necessità. Questo rispecchia la necessità, chiarita nel *De Iside*, di postulare almeno tre principi.

seconda parte del *Timeo* non vada identificata con la materia: essa si riferisce piuttosto ai movimenti disordinati che disturbano la materia, causati dall'anima irrazionale che si trova sempre congiunta alla materia.

La ragione di questa distinzione viene chiarita in un importante passo del *De animae procreatione* in cui Plutarco spiega che la materia, in quanto mera assenza di forma e ordine, non può essere la causa della presenza del male nel cosmo. Quei platonici che identificano la materia con la necessità o la diade, in opposizione al dio, finiscono per cadere nelle stesse contraddizioni degli stoici: solo un'anima può essere causa del male, che non si può spiegare facendo riferimento a un sostrato privo di qualificazioni come la materia.²⁴ Nel *De animae procreatione*, Plutarco chiarisce quindi che la materia non ha connotazioni negative: la sua funzione cosmologica è semplicemente quella di fornire un sostrato per la generazione – e per questa ragione, è di per sé priva di forma e qualificazioni. Descrivere la materia come recalcitrante all'azione del dio è un errore che dipende dall'incapacità di distinguere con chiarezza tra due entità cosmologiche, la materia e l'anima irrazionale. Secondo Plutarco, Platone non poteva essere più chiaro nel descrivere la materia come priva di qualità. I riferimenti a movimenti disordinati si riferiscono piuttosto a un'anima – del resto, solo un'anima può causare movimento. Plutarco fornisce così una risposta netta ai problemi (ancora aperti) sulla natura del ricettacolo platonico. Tutte queste considerazioni ci aiutano, come vedremo tra un momento, a comprendere meglio perché Iside vada identificata con la materia.

Dal momento che il testo sembra rendere inevitabile l'identificazione tra Iside e la materia, rimane allora da capire se sia possibile spiegare diversamente il movimento che Plutarco attribuisce ad Iside. Il problema sembra essere duplice: da un lato, bisogna spiegare i passi in cui Plutarco afferma che Iside è dotata di movimento, dall'altro si deve rendere conto di come la tensione erotica verso Osiride, che Plutarco attribuisce ad Iside, possa appartenere a un'entità inerte e priva di qualificazioni come è la materia descritta da Plutarco nel *De animae procreatione*. In effetti, proprio questa tensione ha spesso portato gli studiosi a ritenere più appropriato identificare Iside con un'entità psichica, così da spiegarla come risultato dell'effetto di moti psichici, o con la materia nella sua partecipazione pre-cosmica all'intelligibile. Mi concentrerò prima su questo secondo aspetto, discutendo quale significato possa assumere

²⁴ *An. Procr.* 1014d-1015c.

questa tensione erotica in relazione alla materia, e proporrò poi una possibile interpretazione dei passi in cui Plutarco attribuisce movimento a Iside.

È certamente vero, come sottolinea Dillon, che Platone spesso si serve di termini che rimandano alla sfera erotica per descrivere la tensione dell'anima verso la conoscenza o il bene.²⁵ Tuttavia, questa immagine in Platone è frequentemente legata a una dimensione epistemologica, che è invece completamente assente nel trattato di Plutarco. Nel *De Iside* sembra infatti trattarsi di un'altra questione, ovvero della spiegazione di dinamiche cosmologiche attraverso il modello biologico della generazione. Questo modello trova ampia applicazione nella *PQ II*, dove Plutarco fa proprio l'utilizzo stoico del modello biologico in riferimento alla cosmologia, descrivendo l'azione causale di dio sulla materia come un atto di fecondazione. Dio insemmina la materia mescolando in essa un frammento (*apospasma*) di sé.²⁶

Non si può non notare come il linguaggio utilizzato nella *Quaestio II* richiami fortemente proprio alcuni passi del *De Iside*, in cui Plutarco descrive la relazione Iside e Osiride. Il caso più eclatante si trova a *De Iside* 372f: sebbene Iside sia materia per entrambi i principi, tende verso il bene, poiché sempre lo desidera e lo insegue, e si offre al dio per essere fecondata dai suoi effluvi e generare il cosmo.²⁷ Nel *De Iside* e nella *PQ II*, Plutarco sembra dunque utilizzare il modello biologico per spiegare l'interazione causale tra dio e la materia: da un lato, la relazione tra i due principi è descritta come una relazione d'amore, attraverso immagini che rimandano alla mitologia, dall'altro la generazione del cosmo è spiegata con metafore biologiche.

È interessante notare come questi due aspetti siano solo parzialmente rintracciabile nel *Timeo*: sebbene il ricettacolo venga paragonato a una nutrice

²⁵ J. M. Dillon, *The middle Platonists*, p. 208, in riferimento alla figura di Eros come demone nel *Simposio* e al linguaggio erotico impiegato nel *Fedro*.

²⁶ *PQ II*, 1001A: il dio insemmina la materia e mescola in essa («ἐγκατέσπειρεν ἄφ' ἑαυτοῦ τῇ ὅλῃ καὶ κατέμειξεν») nella materia una parte di vita e divinità.

²⁷ Cf. *De Is. et Os.* 372f dove si dice che Iside si offre al dio perché generi da lei e insemini efflussi e somiglianze, delle quali, resa feconda, gioisce («καὶ παρέχουσα γεννᾶν ἐξ ἑαυτῆς ἐκείνῳ καὶ κατασπείρειν εἰς ἑαυτὴν ἀπορροὰς καὶ ὁμοιότητας, αἷς χαίρει καὶ γέγηθε κυσικομένη καὶ ὑποπιπλαμένη τῶν γενέσεων»). Nel *De Iside*, in effetti, si possono trovare moltissimi riferimenti a generazione, fertilità e relazione erotica, sia nel racconto del mito che nella ricostruzione plutarchea delle diverse interpretazioni. Si veda, ad esempio, 364a-b, dove Osiride, paragonato al Nilo, è detto sostanza del seme e della generazione; 364d, in cui Iside è descritta come una nutrice che nutre e sostiene, e 356b, sulla fertilità del principio. Nella sezione filosofica, a 374b, Iside è chiamata madre ed è descritta come riempita dalla generazione (in riferimento alla χῶρα del *Timeo*); a 375a-b, si parla dell'unione tra uomo e donna e delle virtù della donna che serve il marito; a 375c, Osiride è assimilato a un seme fecondo e salvifico che Iside conserva; a 383a, si dice che Iside, secondo un racconto antico, ama sempre ed insegue il bene, al quale si unisce; infine, a 374c-d, Plutarco racconta il mito di Poros e Penia.

e a una madre, Platone non esplora mai davvero il linguaggio biologico (non dice mai, ad esempio, che il dio feconda o insemmina la materia), né la relazione tra i due principi viene descritta in termini di amante-amato (per di più, il padre, nella triade del *Timeo*, sembra essere il paradigma intelligibile, e non il demiurgo). In effetti, è interessante notare che quando, in accordo con il mito, Plutarco descrive la relazione tra Iside ed Osiride come una relazione tra amante e amato, si serve piuttosto di termini che ricalcano alcune sezioni del *Simposio*.²⁸

C'è tuttavia un'altra scuola, che Plutarco conosceva bene (e non esitava a criticare), che si serviva ampiamente del modello biologico per descrivere la generazione del cosmo: lo stoicismo. Secondo gli stoici, dio è un principio caldo che rimane celato nella materia umida – proprio come il seme nel liquido seminale – rendendola adatta (*euergon*) alla generazione.²⁹ Qualche secolo più tardi, Dione Crisostomo attribuisce a dei sapienti dall'oriente una cosmogonia molto vicina a quella stoica, in cui la generazione del cosmo viene spiegata in riferimento allo *hieros gamos* tra Zeus ed Era e descritta, anche in questo caso, in termini biologici e con metafore che rimandano alla sfera erotica.³⁰ Anche gli stoici, dunque, ricorrevano a note coppie della mitologia per spiegare il rapporto tra materia e dio, proprio come Plutarco nel *De Iside*.³¹

Con queste immagini, gli stoici intendevano descrivere esattamente la disponibilità della materia a farsi plasmare dal dio. Non solo la materia è ricettiva dell'azione informante del dio, ma sembra avere anche un ruolo positivo – quantomeno sulla base di ciò che l'utilizzo del modello biologico sembra suggerire. Anche in questo caso, mentre la fonte sembra essere il ricettacolo del *Timeo* che è madre e nutrice, gli stoici esplorano il modello biologico in un modo che va ben oltre il dialogo platonico.

L'approccio di Plutarco, da questo punto di vista, appare estremamente vicino a quello stoico: non solo, come abbiamo visto, Plutarco nega che la materia sia la causa del male, ma attraverso l'uso del modello biologico nella *Quaestio II* attribuisce alla materia un ruolo positivo. La ricettività della materia sembra configurarsi per Plutarco (così come per gli stoici) non in senso

²⁸ Si veda in particolare l'uso ricorrente di termini come ποθεῖν e διώκειν a 371a, 372e e 383a, in relazione a Plat. *Symp.* 191a6; 191e6; 193a1; 206b2, nonché il racconto del mito di Poros e Penia a 374c-d.

²⁹ DL VII 135 (SVF I, 102).

³⁰ Dio Chrys. *Orat.* 35, 55 (SVF II, 622). Si vedano a tal proposito D. E. Hahm, *The Origins*, pp. 61–63 e 136–184; J. Mansfeld, *Providence*, pp. 129–188; R. Salles, *The Stoic World Soul*, pp. 44–66.

³¹ Si veda l'interpretazione crisippea di un dipinto a Samo (Orig. *Contra Cels.* 4, 48=SVF II, 1074).

puramente passivo, ma come un contributo positivo alla generazione, grazie alla sua capacità di nutrire e sostenere il cosmo. La materia è sì priva di qualità, ma il suo contributo alla generazione non è propriamente neutro: essa favorisce e rende possibile la generazione (poiché, come Iside, pur accogliendo entrambe le forze, tende sempre verso il bene). Proprio questa prospettiva, potrebbe permetterci di comprendere il riferimento al movimento sotto una luce diversa.

Ora, come abbiamo visto, tre questioni costituiscono un ostacolo all'identificazione di Iside con la materia: (i) il suo legame con il movimento e l'automovimento, (ii) l'affermazione di Plutarco che Iside è una natura non prova di anima, *logos* e movimento di per sé (φύσιν οὐκ ἄψυχον οὐδ' ἄλογον οὐδ' ἀκίνητον ἐξ αὐτῆς, 370F), e (iii) l'apparente contraddizione tra [T1] e il passo del *De animae procreatione*.

- i) I due passi in cui viene attribuito movimento ad Iside si trovano verso la fine della sezione filosofica (κίνησιν οὖσαν ἔμψυχον καὶ φρόνιμον a 375c e αὐτοκινήτου φορᾶς a 376b). Le circostanze in cui queste affermazioni vengono fatte potrebbero però offrire un indizio del fatto che il loro contenuto sia da intendere in modo più sfumato. In particolare, è interessante notare che entrambe le affermazioni occorrono in spiegazioni etimologiche del nome 'Iside'. Dopo aver spiegato che Iside riceve le somiglianze dell'intelligibile e le desidera, Plutarco conferma la sua teoria sulla base di etimologie. Nella prima, il nome 'Iside' viene ricondotto a una tensione verso la conoscenza (τὸ μὲν Ἴσιν καλοῦσι παρὰ τὸ ἔσθαι μετ' ἐπιστήμης καὶ φέρεσθαι, κίνησιν οὖσαν ἔμψυχον καὶ φρόνιμον, 375c). Il movimento che questa etimologia dovrebbe spiegare è enunciato nelle righe precedenti: Iside tende verso la forza del bene e sfugge a quella del male. Plutarco aggiunge che Iside tende verso il bene poiché ciò che in natura è fecondo e aiuta la conservazione si muove verso il bene e verso l'essere (κινεῖται δὲ τῆς φύσεως τὸ μὲν γόνιμον καὶ σωτήριον ἐπ' αὐτὸν καὶ πρὸς τὸ εἶναι). Questa tendenza è dunque nuovamente spiegata in termini biologici, con il movimento di Iside che viene identificato con ciò che è fecondo e promuove la conservazione. In tal modo, movimento e conoscenza appaiono qui come un riferimento pregnante proprio alla 'tendenza' del ricettacolo verso il principio intelligibile e alla sua disponibilità ad essere informato. Chiamandolo 'movimento' e 'conoscenza', secondo Plutarco, gli antichi intendevano indicare che questo desiderio della materia rappresenta una disposizione, un orientamento pre-teologico.

Nella seconda, Plutarco spiega che Iside è spesso chiamata Atena, poiché il nome di Atena significa ‘giunti da sola’ e rimanda ad un movimento *auto-cinetico* (τῷ τῆς Ἀθηνᾶς ὀνόματι καλοῦσι φράζοντι τοιοῦτον λόγον ἦλθον ἀπ’ ἐμαυτῆς, ὅπερ ἐστὶν αὐτοκινήτου φορᾶς δηλωτικόν, 376b). Proprio questo passo costituisce il caso più forte a favore dell’attribuzione a Iside di una dimensione psichica, poiché sembra richiamare il passo del *Fedro* sull’automotricità dell’anima (che Plutarco cita infatti nel *De animae procreatione*).³² Si potrebbe cercare di ridurre l’importanza di questa frase facendo riferimento al fatto che è una *generica* φορᾶ ad essere detta automotrice, così che l’accento non sarebbe tanto sul fatto che Iside sia il principio cosmico del movimento, ma sul fatto che si tratti di un movimento (generico) che ha il suo principio in sé stesso. In altre parole, Iside non sarebbe il principio cosmico del movimento, ma le si dovrebbe piuttosto attribuire un tipo di movimento o tensione per il quale non dovremmo invocare alcuna fonte esterna, poiché esso è proprio della materia.

Detto ciò, il fatto che le affermazioni si trovino in un contesto etimologico può spiegare le dichiarazioni apparentemente forti di Plutarco. Come mostra in particolare il primo caso, egli non sta affermando che Iside è il principio del movimento; piuttosto, il suo obiettivo è mostrare come la recettività e la disponibilità della materia (cioè la sua ‘tensione’ verso l’intelligibile) fossero già state comprese dagli antichi, che presentavano queste intuizioni sotto forma di etimologie. La tensione di Iside, quindi, non sarebbe propriamente un movimento – e, in effetti, Plutarco non afferma mai esplicitamente che Iside è un principio di movimento o di movimento proprio. Il punto di Plutarco sembra piuttosto essere che Iside anela sempre all’intelligibile, e che gli antichi avevano colto questa tensione e l’avevano incapsulata nel nome della dea. La connessione di questa tensione con il movimento serve a Plutarco a sottolineare una forma di ricettività connotata positivamente: la materia non è soltanto un materiale grezzo privo di qualità, ma, come un’amante, tende verso l’amato e lo desidera, facilitando così la generazione del cosmo.

- ii) Affrontata la questione del movimento, che sembrava costituire il maggiore ostacolo, rimane da spiegare perché Plutarco affermi che Iside è una natura non priva di per sé di anima, *logos* e movimento (φύσιν οὐκ ἄψυχον οὐδ’ ἄλογον οὐδ’ ἀκίνητον ἐξ αὐτῆς, 370f), se intende identificare Iside

³² *An. Procr.* 1016a-d.

con la materia. Questa frase viene spesso interpretata come un riferimento al fatto che Iside sia l'anima del mondo, oppure all'effetto che hanno su di essa la 'presenza' di Tifone e Osiride.³³ Per cominciare, credo che la presenza della clausola 'ἐξ αὐτῆς' (di per sé) escluda che la frase possa riferirsi agli effetti delle due forze su Iside. Essa deve piuttosto riferirsi a qualcosa che Iside è di per sé.³⁴ Potrebbe, tuttavia, esserci un altro modo di comprendere questa affermazione: si potrebbe intendere l'affermazione che Iside non è di per sé immutabile, nel senso che, a differenza dell'intelligibile, non è la causa del suo stesso non essere mossa, ossia che nulla nella sua natura le impedisce di essere mossa. Applicando un ragionamento simile al passo, si potrebbe affermare che, a differenza dell'anima irrazionale, Iside non è la causa della sua stessa irrazionalità.

iii) Queste considerazioni ci portano a discutere il terzo problema, ovvero la necessità di conciliare *De Iside* 374e ([T1]) con *De animae procreatione* 1014f, che sembrano in contraddizione tra loro. Il mio suggerimento è quello di leggere il passo nel *De Iside* come una precisazione del passo nel *De animae procreatione*, e come una chiarificazione di un aspetto che quest'ultimo rischia di lasciare ambiguo. Nel *De animae procreatione*, nel contesto della critica alla concezione della materia come male, Plutarco afferma che la materia è priva di qualificazioni e inerte. In quel passo, la preoccupazione di Plutarco è chiarire che la materia, essendo pura recettività priva di qualificazioni, non può generare il male positivamente, poiché la semplice assenza di forma e qualificazioni non equivalgono certo al male. Tuttavia, nella misura in cui Plutarco accetta l'idea che la materia sia una sorta di materiale grezzo da plasmare, rimane aperta la possibilità che la materia offra una qualche forma di limitazione all'azione del dio, proprio come il materiale può costituire un limite per l'artigiano, pur non muovendosi disordinatamente.

Nel *De Iside*, Plutarco si propone allora di chiarire proprio questo aspetto: la recettività della materia dovrebbe essere intesa come disponibilità alla generazione, una disponibilità che si traduce in un contributo positivo alla generazione e la facilita (proprio come la materia resa *euergon* degli stoici), e non come una limitazione all'azione del dio. Le osservazioni a

³³ Così F. Ferrari, *Dio, idee e materia*, pp. 96–98; F. M. Petrucci, *Plutarch's theory*.

³⁴ Si veda, ad esempio, Ferrari, secondo cui la materia è qui descritta nella sua partecipazione pre-cosmica all'intelligibile (F. Ferrari, *Dio, idee e materia*, pp. 96–98; F. Ferrari, *La generazione*, pp. 44–55).

De Iside 374f, che seguono il passo sulla materia che stiamo esaminando, suggeriscono che proprio questa potesse essere la preoccupazione di Plutarco. Le righe che seguono, infatti, escludono l'ipotesi che la recettività della materia debba in qualche modo essere intesa come una forma di limitazione. Plutarco afferma infatti che dovremmo concepire il contributo del seme femminile come materia e nutrimento della generazione (ὅλην δὲ καὶ τροφήν γενέσεως), poiché la dea partecipa del divino e si unisce a lui (τοῦ πρώτου θεοῦ μεταλαγχάνουσιν αἰεὶ καὶ συνοῦσαν ἔρωτι), e non gli si oppone (οὐχ ὑπεναντίαν). In questo senso, si comprende finalmente che recettività e disponibilità non sono che due aspetti della stessa attività causale. La tensione erotica, dunque, non sarebbe che un altro modo per descrivere la ricettività della materia e per spiegare che essa non consiste solo in una forma di neutralità e passività ma si traduce in una cooperazione alla generazione, grazie all' 'amore' della materia verso il dio e alla sua capacità di nutrire e sostenere la generazione.

Se questa ricostruzione è corretta, il *De Iside* appare allora non solo perfettamente coerente con il *De animae procreatione*, ma sembra anche svilupparne alcune dottrine. Ciò detto, potrebbe rimanere una certa differenza di prospettiva tra i due trattati. Mentre nel *De animae procreatione* l'anima irrazionale svolge un ruolo intermedio tra materia e intelligibile,³⁵ nel *De Iside* questo ruolo sembra essere assegnato alla materia. Questa differenza riflette, in effetti, il differente angolo dei due trattati, che rispondono a diverse esigenze filosofiche. Nel *De animae procreatione*, l'accento di Plutarco sul ruolo intermedio dell'anima sembra rispondere a una critica stoica sull'inefficacia di un principio attivo incorporeo e trascendente che agisce sulla materia: se è l'anima a fungere da intermediario, l'azione del principio sulla materia sarà efficace. In questo senso, l'anima è l'entità ontologicamente intermedia, che permette l'azione di dio sulla materia, nonostante l'eterogeneità ontologica tra Dio e materia.

Al contrario, la ragione per cui nel *De Iside* si introduce una terza natura è che il principio del bene non sembra poter interagire direttamente con quello del male. La radicalizzazione di una prospettiva dualistica e del ruolo oppositivo di Tifone nel *De Iside* sembra essere ciò che spinge Plutarco a sottolineare il ruolo intermedio della materia in questo contesto (sebbene si tratti di un

³⁵ *An. Procr.* 1024a-c.

diverso tipo di mediazione, rispetto a quello dell'anima). La naturale predisposizione della materia ad essere informata è proprio ciò che la rende un intermediario efficace tra l'anima irrazionale e il principio del bene. In effetti, l'originalità della prospettiva plutarchea, in cui la materia ama l'intelligibile, tende verso di esso e da esso viene fecondata, potrebbe dipendere dalla particolare concezione che Plutarco ha del male.

Come si è accennato, Plutarco ritiene che la materia non possa essere causa del male, che è invece causato da un'anima irrazionale che è sempre congiunta alla materia. Alcune interpretazioni hanno suggerito di identificare Iside con la materia in unione con alcuni aspetti (quelli legati alla motricità) dell'anima pre-cosmica. Il mio suggerimento è che, al contrario, Plutarco sottolinei la disponibilità della materia ad essere informata proprio per porre un limite all'influenza dell'anima irrazionale: se la materia è costantemente mossa da movimenti disordinati, il rischio è che generare il cosmo diventi un compito estremamente faticoso per il dio. Così, il fatto che Plutarco non si limiti a descrivere la ricettività della materia come qualcosa di neutrale, ma la presenti come una disponibilità a farsi informare utilizzando termini fortemente connotati, che descrivono questa disponibilità in termini di una vera e propria tensione positiva (tanto da associarla a una forma di movimento), sembra rispondere proprio a questa esigenza. La tensione erotica della materia verso il dio, che è oggetto d'amore, facilita la generazione e impedisce che l'anima irrazionale renda l'azione del dio inefficace.

L'utilizzo stoico del modello biologico e l'equiparazione della materia a Era ci aiutano a comprendere come non vi sia alcun bisogno di introdurre una componente psichica per attribuire alla materia questa tensione erotica verso il dio. Proprio gli stoici offrono testimonianza di un contesto in cui la relazione tra i due principi viene descritta nei termini di una relazione erotica, senza che la materia presenti alcuna componente psichica. Il modello biologico, in altre parole, dà significato al movimento e alla tensione erotica di Iside come materia, senza bisogno di chiamare in causa l'anima irrazionale o l'anima cosmica.

In conclusione, la mia proposta è che, sebbene in un paio di passi Plutarco associ il movimento alla figura di Iside, l'identificazione di quest'ultima con la materia rimanga la soluzione più plausibile, che meglio riesce a rendere ragione del testo e delle espressioni utilizzate da Plutarco. L'associazione con il movimento, peraltro, risulta in fondo più sfumata, poiché compare sempre nel contesto di discussioni etimologiche. Come ho provato a mostrare, si potrebbe trattare di un modo per Plutarco di insistere sulla disponibilità della

materia a farsi informare dal dio – disponibilità che non dipende né dalla partecipazione pre-cosmica all'intelligibile, né alla presenza di tratti psichici. L'interpretazione plutarchea della ricettività della materia sembra andare ben oltre la lettera del *Timeo*, poiché viene presentata non come mera passività e assenza di qualità ma come un contributo positivo, una positiva tensione verso il principio positivo, che, nel contesto dell'utilizzo del modello biologico, arriva ad assumere i contorni di una tensione erotica e diviene comparabile ad una forma di movimento. Se questa lettura è corretta, il debito di Plutarco nei confronti degli stoici assume contorni più complessi e sfaccettati.

Bibliografia

- F. C. Babbitt (ed. by), *Plutarch's Moralia V*, Cambridge (MA)/London, 1936.
- M. Baltes, *Review to «Deuse, Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre, Wiesbaden 1983»*, in «Göttingische Gelehrte Anzeigen», CCXXXVII, 1985, pp. 197–213.
- M. Baltes, *La dottrina dell'anima in Plutarco*, in «Elenchos», 21, 2000, pp. 245–270.
- G. Boys-Stones, *Platonist philosophy 80 BC to AD 250: an introduction and collection of sources in translation*, Cambridge/New York, 2018.
- F. E. Brenk, *An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Cheroneia*, in «ANRW», XXXVI, 1987, pp. 248–349.
- W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden, 1983.
- J. M. Dillon, *The middle Platonists. A study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220*, London, 1977.
- F. Ferrari, *Dio, idee e materia: la struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli, 1995.
- F. Ferrari, *La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco*, in «Museum Helveticum», LIII, 1996, pp. 44–55.
- Ch. Froidenfond (éd.), *Plutarque. Œuvres morales, V, 2: Isis et Osiris*, Paris, 1988.
- J. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff/Cambridge, 1970.
- D. E. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus, 1977.
- R. Hirsch-Luipold, *Plutarchs Denken in Bildern: Studien zur literarischen, philosophischen und religiösen Funktion des Bildhaften*, Tübingen, 2002.
- R. M. Jones, *The Platonism of Plutarch and Selected Papers*, New York/London, 1916.
- F. Jourdan, *Plutarque développe-t-il réellement une pensée dualiste ?*, in «Χωρα», 2015, pp. 185–223.
- H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, 1964.
- J. Mansfeld, *Providence and the destruction of the universe in early Stoic thought, with some remarks on the mysteries of philosophy*, in *Studies in Hellenistic religions*, edited by M. J. Vermaseren, Leiden, 1979, pp. 129–188.

- J. Opsomer, *Plutarch's Platonism revisited*, in *L' eredità platonica: studi sul platonismo: da Arcesilao a Proclo*, a cura di M. Bonazzi – V. Celluprica, Napoli, 2005, pp. 163–200.
- J. Opsomer, *Plutarch on the One and the Dyad*, in *Greek and Roman philosophy: 100 BC – 200 AD*, edited by R. Sorabji – R. W. Sharples, London, 2007, pp. 379–395.
- F. M. Petrucci, *Argumentative strategies in the « Platonic section » of Plutarch's « De Iside et Osiride » (chapters 45-64)*, in «Mnemosyne», LXIX, 2016, pp. 226–248.
- F. M. Petrucci, *Plutarch's theory of cosmological powers in the « De Iside et Osiride »*, in «Apeiron», XLIX, 2016, pp. 329–367.
- A. Piazzalunga, *In the Workshop of a Platonist: Plutarch's reading of Timaeus 47e3-48a7*, in «Classical Quarterly», 2025.
- R. Salles, *The Stoic World Soul and the Theory of Seminal Principles*, in *World Soul: A History*, a cura di J. Wilberding, Oxford/New York, 2021, pp. 44–66.
- Ch. Schoppe, *Plutarchs Interpretation der Ideenlehre Platons*, Münster, 1994.
- P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque, avec une traduction du traité «De la genèse de l'âme dans le Timée» (1ère partie)*, Paris, 1938.

6. Plotinus on the Firmest Principle*

Roberto Granieri

(Università di Roma Tre)

In *Ennead* VI 5 [23], 1, Plotinus calls the «firmest principle» the «common notion» that says that «that which is one and identical in number is everywhere, and simultaneously whole».¹ The expression «firmest principle» comes from *Metaphysics* Γ 3, where Aristotle uses it, along with the adjective «unhypothetical»,² to describe the Principle of Non-Contradiction (PNC), i.e., the principle that «it is impossible for the same thing to belong and not to belong to the same thing, at the same time and in the same respect».³ By calling the PNC the «firmest principle» and «unhypothetical», Aristotle subtly transfers to it features that Plato had reserved for the Idea of the Good in *Republic* VI-VII, while engaging in the same breath with Plato's own formulation of the PNC in *Republic* IV. This essay unpacks how Plotinus in *Ennead* VI 5 [23], 1 reacts to this Aristotelian twist to defend Platonism. We shall see that his defense is not, mechanically, a series of replies to Aristotle's objections and a reaffirmation of Plato's positions. Rather, through the development of both a distinctive interpretation of claims from the *Parmenides* and original accounts of the inborn notions of human rationality and of the causality of the intelligibles, Plotinus sets out a view whereby the firmest principle is the claim of the undivided omnipresence in the manifold of what is one and identical. This principle was destined to become a key axiom of Neoplatonist metaphysics.

* Unless otherwise noted: Greek texts are cited in the most recent OCT editions, except for Aristotle's *Metaphysics*, cited after W. D. Ross (ed.), *Aristotle's Metaphysics*; translations from Plotinus and the *Vita Plotini* modify L. P. Gerson (ed.), *Plotinus. The Enneads*, those from Plato J. M. Cooper - D. S. Hutchinson (eds.), *Plato. Complete Works*, and those from Aristotle J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle*. Thanks to Riccardo Chiaradonna for valuable feedback on a draft.

¹ Plot. VI 5 [23], 1.1-2, 8-9: Τὸ ἐν καὶ ταῦτὸν ἀριθμῷ πανταχοῦ ἅμα ὅλον εἶναι κοινὴ μὲν τις ἔννοιά φησιν εἶναι [...] Καὶ ἔστι πάντων βεβαιοτάτη ἀρχή. The expression βεβαιοτάτη ἀρχή is a Plotinian *hapax*.

² Arist., *Metaph.* Γ 3.1005b11-2: βεβαιοτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν (also b17-8, 22-3); 1005b14: ἀνυπόθετον.

³ Ivi, 1005b19-20: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. Cf. also *Metaph.* B 1, 996b9-10 and Γ 6, 1011b13-4

1. Aristotle, the Firmest Principle, and Plato

1.1. The science of being *qua* being and the PNC

In *Metaphysics* Γ 3 Aristotle argues that the science of being *qua* being broached in Γ 1-2 should also be concerned with the principles of demonstrations, i.e. «those which are in mathematics called axioms» or «principles of deduction».⁴ For these principles constitutively belong to being *qua* being and it is indeed for this reason that everyone uses them in demonstrations, of course in the form appropriate to the genus of that demonstration (cf. *Metaph.* Γ 3, 1005a25-7; *An. post.* A 10, 76a38-9).

The «firmest principle of all» is the PNC: «it is impossible for the same thing to belong and not to belong to the same thing, at the same time and in the same respect» (cf. *supra* nn. 2 and 3). Firmest is the principle «regarding which it is impossible to be mistaken» (*Metaph.* Γ 3, 1005b12: περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον). Such, Aristotle explains, is the principle that is «best known» (*Metaph.* Γ 3, 1005b13: γνωριμωτάτη), i.e. self-evident and not in turn explained by anything else; and also «unhypothetical» (cf. *supra* n. 2), i.e. not assumed in reasoning as a hypothesis to be proven, but a necessary primitive presupposition of all knowledge and discourse (cf. *Metaph.* Γ 3, 1005b15-7). The PNC meets both such conditions. First, it is self-evident in that one cannot be mistaken about it (not in the sense that one cannot have false beliefs about it, but) in the sense that it is impossible to genuinely hold, at the same time and in the same respect, beliefs that are contradictory to each other (cf. *Metaph.* Γ 3, 1005b23-32). Second, the PNC is the first and most fundamental syllogistic principle. It is «naturally the principle even for all the other axioms»,⁵ and underlies the validity of all deductive reasoning.⁶ Thus, it cannot be assumed as a hypothesis of any sort, nor can it be explained by any prior premise or figure as the conclusion of any deduction. In short, it is impossible to give any deductive demonstration of the PNC and only an uneducated person, i.e. someone without the adequate ‘analytical’ training (cf. *Metaph.*

⁴ Arist., *Metaph.* Γ 3, 1005a20: τῶν ἐν τοῖς μαθήμασι καλουμένων ἀξιωματῶν (cf. *An. post.* I 10, 76b14: τὰ κοινὰ λεγόμενα ἀξιώματα); b7: συλλογιστικῶν ἀρχῶν. By common consensus this claim of Aristotle’s is meant to provide a solution to the second *aporia* of *Metaph.* B, cf. B 1, 995b6-10; 2, 996b26-33. More details on this *aporia* in A. Madigan (ed.), *Aristotle. Metaphysics, Book B and Book K 1-2*, pp. 40-5; M. Mignucci, *I principi delle dimostrazioni*, pp. 75–101; M. Crubellier, *Aporiai 1-2*, pp. 47–72. Section 1 of the present paper is based on R. Granieri, *Conoscere l’essere*, pp. 183-90.

⁵ *Metaph.* Γ 3, 1005b33-4: φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωματῶν αὐτὴ πάντων.

⁶ Cf. M. V. Wedin, *Aristotle on the Firmness of the Principle of Non-Contradiction*.

Γ 3, 1005b4-5; with *An. post.* A 3), could believe otherwise (cf. *Metaph.* Γ 4, 1006a5-11).

That is why when in Γ 4 Aristotle sets out «to demonstrate refutatively» (*Metaph.* Γ 4, 1006a11-2: ἀποδείξαι ἐλεγκτικῶς) the PNC, i.e. to prove the impossibility of its negation – the only possible way of demonstrating it – he puts his finger on the pragmatic assumptions of the detractor of the principle. Aristotle is well aware that an opponent of the PNC cannot be refuted by being reduced to contradiction, for the obvious reason that the opponent does not judge contradictions impossible. Thus he adopts a subtler strategy: he argues that the PNC is undeniable because any meaningful discourse, including the one that purports to deny it, must actually presuppose it. For a discourse must include words that are necessarily endowed with a definite meaning, i.e., that individually mean *F* instead of non-*F*, and therefore bind *eo ipso* the speaker to the PNC. Thus, either the PNC denier gives up speaking altogether reducing her/himself to a vegetative state,⁷ or, as long as s/he concedes to say anything meaningful, s/he will have already inevitably reaffirmed *in actu* the principle s/he wants to deny.⁸

1.2. Aristotle vs. Plato on the PNC and the unhypothetical and firmest principle

The argument of Γ 3-6 and more generally the Aristotelian treatment of the PNC are matters of difficult and controversial interpretation.⁹ My aim in the rest of this section is not to offer a complete examination of these chapters, but to discuss some aspects of their Platonic background to show that here Plato (explicitly named at Γ 5, 1010b12) is hovering close at hand, and Aristotle is critically engaging with him throughout.

Let us note, to begin with, that the very formulation of the PNC in Γ 3 (1005b19-20) betrays a Platonic debt. The PNC had in all essentials already been voiced in *Republic* IV, in what is its earliest known enunciation: «it is

⁷ Cf. *ivi*, Γ 4, 1006a14-5, 1008b11-2; 5, 1010a10-5.

⁸ This type of argument is usually labelled ‘dialectical,’ with reference to the scientific use of dialectic discussed at *Top.* I 2, 101a36-b4. But there have been dissenting voices, motivated, among other things, by both the fact that Aristotle does not himself qualify it as such (διαλεκτικῶς and related terms are absent from IV 3-8), and the contrast between dialectic and philosophy emphasized in IV 2, 1004b17-26. Cf. J. Brunschwig, *Dialectique et philosophie chez Aristote, à nouveau*, pp. 124-126. Be that as it may, Aristotle devotes the rest of Γ 4 and the two subsequent chapters to the explanation of the details of such a demonstration and the assumptions of its critical target. For analyses, cf. C. Kirwan, *Aristotle. Metaphysics, Books I, Δ, and E*, pp. 86-116; and M. Crubellier, *La tactique argumentative de Métaphysique Gamma 3-6*.

⁹ Overview in P. Gottlieb, *Aristotle on Non-contradiction*.

clear that the same thing will not be willing to do or undergo opposites at the same time, in the same respect, and in relation to the same thing».¹⁰ The underlying idea of the PNC is surely also at work in various pre-Platonic texts (e.g., *Parm.* fr. 7, 1; 8, 46 DK), but it is this *Republic* passage that formally enunciates it for the first time. Plato puts it here at the service of an argument aimed at proving the tripartite division of the soul, of which the PNC forms a key premise (contradictory psychic drives must be assigned to different parts of the soul). Probably due to this instrumental function, Plato does not devote a thematic discussion to it. The only exceptions are the remarks appended at *R.* IV 436d4-e5, aimed at preemptively shielding it from some potential sophistical objection (cp. *Arist. Int.* 6, 17a33-7), and resulting in the following conclusion: «we shall not, then, be at all impressed by arguments of this sort, and still less shall we be convinced that one thing, remaining itself, can ever at the same time and in the same respect and in relation to the same thing, undergo, be, or do opposites» (*R.* 436e7-437a1).¹¹ The fundamental intuition of the principle, however, reappears in other dialogues.¹² There is little doubt that Aristotle is alive to these texts, and the terminological affinity between his formulation of the PNC in *Γ* 3 and that of *Republic* IV is hard to miss.

Even more interesting, however, is that Aristotle qualifies the PNC as the «firmest» (βεβαιωτάτη) and «unhypothetical» (ἀνυπόθετον) principle. Both expressions, as is well-known, are of Platonic origin. But Plato uses them not with regard to the PNC, but to the Idea of the Good. In *Republic* VI-VII he describes the Idea of the Good as the «unhypothetical» (*R.* 510b6-7, 511b5: ἀνυπόθετον) principle in which dialectic «will be firm» (*R.* 533d1: βεβαιώσεται). Aristotle's use of ἀνυπόθετον is especially revealing. The term is: a Platonic coinage; not attested in any dialogue other than the *Republic*; an Aristotelian *hapax*; and never attested again before the 2nd century BCE except (possibly) at *Ps.-Pl. Def.* 414b5: σοφία ἐπιστήμη ἀνυπόθετος.¹³ Further-

¹⁰ *Pl. R.* IV 436b9-10: δῆλον ὅτι ταῦτόν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐθέλησει ἄμα. On Plato's talk of contrariety in this passage, cf. G. Lachance, *Platonic Contrariety (enantia): Ancestor of the Aristotelian Notion of Contradiction (antiphrasis)?*.

¹¹ For further discussion, cf. L. Bloom, *The Principle of Non-Contradiction in Plato's Republic* (some of whose conclusions, however, seem to me far-fetched).

¹² Cf. e.g. *Pl. Euthyd.* 293c8-d1; *Phd.* 102e8-103b5; *Tht.* 188a10-b1; *Sph.* 230b7-8. On Plato's use of the PNC in his critical engagement with eristic arguments, cf. I. J. Campbell, *Plato, the Eristics, and the Principle of Non-Contradiction*.

¹³ I say «possibly», because the *Pseudo-Platonic Definitions* have been recently dated between the 1st century BC and 1st century CE by E. Benati, (*Platone*), *Horoi*, p. 93 and *passim*.

more, both Plato and Aristotle assign the study of their respective unhypothetical principle to the philosopher, in opposition to the mathematician.¹⁴ The reference is therefore unequivocal: Aristotle is deliberately transferring to the principle of all axioms characteristics that Plato assigned to the Good. The question arises of what the reasons for this move may be.

To answer, we need to turn to *Republic* IV and briefly take another look at the sequence in which the formulation of the PNC is situated (436b9-437a8). Following the enunciation of the principle at 436b9-c2, Socrates provides – not a deductive demonstration of it, which he never offers, although he does not openly deny its possibility – but an application of it (cf. R. 436c4-d3), first expressed in general form (it is not possible for the same thing to be at rest and in motion at the same time and in the same respect), then through a more specific example, which is also a response to a potential counterexample (if a stationary man moves his hands and head, it is not the same subject that is stationary and moving: one part of the man is stationary, another is moving). Then he considers a further possible, more sophisticated counterexample (objects in purely rotary motion, e.g., spinning tops, are they not stationary and in motion at the same time and in the same respect?) and refutes it (no, because they are stationary with respect to the axis, but in motion with respect to the circumference). Finally, he reaffirms the PNC (cf. R. 436e7-437a1) and adds that, instead of going through all possible objections to it and «assure ourselves that they are not true» (R. 437a5: βεβαιούμενοι ὡς οὐκ ἀληθεῖς οὕσας), we can «hypothesize» (*Ibid.*: ὑποθέμενοι) it as correct and proceed further, but with the explicit agreement that if it should ever emerge that things are otherwise¹⁵ (Plato therefore entertains the possibility of being mistaken on the PNC), all the consequences derived from it would be unwarranted (cf. R. 437a6-8).

In *Republic* IV, therefore, the PNC is: stipulated; not demonstrated deductively; defended by way of example from some possible objections in the form of counterexamples; provisionally assumed as a hypothesis, thus affected by a degree of uncertainty. It may be profitable to read these considerations in the light of the image of the divided line in *Republic* VII. In that context, hypothetico-deductive disciplines, such as the mathematics, are judged epistemically defective because they draw conclusions from hypotheses that they assume

¹⁴ Cf. Pl. R. VII 510b4-d3, 511b2-c1; Arist. *Metaph.* Γ 3, 1005a27-31.

¹⁵ R. 437a6-7: ἐάν ποτε ἄλλη φανῇ ταῦτα ἢ ταύτῃ.

as known and do not account for.¹⁶ In this regard they are contrasted to dialectic, the «copying-stone of learnings» (R. 534e2-3: *θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν*)¹⁷ capable of overcoming hypotheses through the grasp of the Good, the unhypothetical principle that gives true stability to knowledge (cf. R. 511b2-c1). We can infer that the argument developed by Socrates in Book IV on the basis of the PNC has epistemic deficiencies comparable to those of the mathematics, i.e. an ‘hypotheticity’ that only the dialectical apprehension of the Good enables one to overcome.

My claim is that in *Metaph.* Γ Aristotle critically engages with these Platonic views. Aristotle, too, stipulates the PNC and maintains (explicitly) that it cannot be demonstrated deductively, but only refutatively. However, this does not imply for him that one should embark on the task of individually refuting every potential counterexample. Rather one needs to show that it cannot be denied by any meaningful discourse, not even the very one that purports to deny it. Further, and more importantly, Aristotle rejects that the PNC can ever be a hypothesis. It is rather a primitive and necessary condition for all knowledge and reasoning. To assume the PNC as a hypothesis, as Socrates does in *Republic* IV, is to misconceive its axiomatic status. Nor is it possible to be in error about it, a possibility that *Resp.* 437a6-8 entertains. The PNC is itself maximally ‘secure’ and does not need to be ‘secured’ by anything else: it is the principle of all axioms.

The foregoing invites us to conclude, with Myles Burnyeat, that «when Aristotle speaks of the principle of non-contradiction as ‘unhypothetical’ (Γ 3, 1005b14: ἀνυπόθετον), he is dethroning the Platonic Good (the One), which in the *Republic* (510b7, 511b6) is famously called ‘unhypothetical’, in favour of a principle which was the *Republic*’s first example of a mere hypothesis (437a6)».¹⁸

2. Plotinus on omnipresence and firmness against Aristotle

Over the past century, criticisms of the PNC, notably in its Aristotelian formulation, have come from many quarters.¹⁹ The most weighty and influ-

¹⁶ Cf. Pl. R. 510b4-d3, 533b5-c7; and I. Mueller, *Mathematical Method and Philosophical Truth*.

¹⁷ Cf. R. Granieri, *Conoscere l'essere*, pp. 74-86, with references.

¹⁸ M. Burnyeat, *A Map of Metaphysics Zeta*, p. 136.

¹⁹ Cf. E. Berti, *Objections to Aristotle's Defence of the Principle of Non-Contradiction*.

ential have been raised by Jan Łukasiewicz and the proponents of dialetheism and paraconsistent logics, notably Graham Priest.²⁰ But already in antiquity critical reactions were not spared. This applies particularly to later Platonists, such as Proclus and Damascius, who argued that any attempt to grasp the One, the first principle of all, requires moving beyond the PNC. Thus, we cannot rely on it as the firmest principle.²¹ Aristotle himself, after all, confined the applicability of the PNC to beings *qua* beings, whereas the first principle of Neoplatonic metaphysical systems is typically placed *beyond* being, following a strong interpretation of the famous passage at *Republic* VI 509b7-9.²² Further, in Syrianus' commentary on *Metaphysics* Γ, we also find a meticulous critical assessment of the Γ 3 pronouncements on the PNC, which has already been subjected to close scholarly scrutiny.²³

In the remainder of this essay I focus on Plotinus' reaction in *Ennead* VI 5 [23], 1 to Aristotle's presentation of the PNC. I want to show that here Plotinus tackles Aristotle's anti-Platonic stance in *Metaph.* Γ and defends the Platonic perspective. It will emerge that Plotinus' defense does not consist in a mechanical reaffirmation of Plato's positions through a series of replies to Aristotle's objections. Thus, for example, Plotinus does not endeavor to reaffirm the hypothetical status of the PNC or simply to re-argue that the firmest and unhypothetical²⁴ principle is the Good, as opposed to the PNC. Rather, drawing from the *Parmenides*, Plotinus sets out a distinctive Platonist view of the firmest principle, based on an original account of the inborn notions of human rationality and of the causality of the intelligibles, whereby the firmest principle is the claim of the undivided omnipresence in the manifold of what is one and identical.

²⁰ Cf. J. Łukasiewicz, *Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles* (Eng. tr. J. Łukasiewicz, *Aristotle and the Law of Contradiction*); F. Berto, *Teorie dell'assurdo*; G. Priest et al., *Dialetheism*.

²¹ Cf. i.a. C. Steel, *Beyond the principle of contradiction?*; J. Halfwassen, *Sur la limitation du principe de contradiction chez Denys*; Id., *Wie rational kann die Rede vom Absoluten sein?*; L. Pitteloud, *Beyond the Principle of Non-Contradiction*.

²² R. VI 509b7-9: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Overview of most interpretations of this passage in the ancient Platonist tradition in M. Baltes, *Is the Idea of the Good in Plato's Republic Beyond Being?*. On later Platonist views on the first principle see J. Greig, *The First Principle in Late Neoplatonism*.

²³ Cf. esp. A. Longo, *Siriano e i precedenti pre-aristotelici del principio della contraddizione*; Ead., *Siriano e i principi della scienza*; Ead., *The Principle of Contradiction* (comparing Syrianus and Łukasiewicz); D. J. O'Meara, *Le fondement du principe de non-contradiction chez Syrianus*.

²⁴ For the record, the term ἀνυπόθετον and cognates never occur in the *Enneads*.

2.1. *The project of VI 4-5, Plato's Parmenides, and Aristotle's Metaphysics Z 14*

Ennead VI 4 [22] and *5* [23] form a single, continuous treatise on the nature and causality of the intelligible and its omnipresence in the sensible.²⁵ Porphyry divided it up into two and entitled it *That Being, One and Identical, Is Simultaneously Everywhere Whole* (Περὶ τοῦ τὸ ὄν ἐν καὶ ταὐτὸν ὄν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον). This title is inspired by *Parmenides* 131a8-b2, part. b1: «Do you think, then, that the form as a whole – one thing – is in each of the many? Or what do you think?» – ‘What’s to prevent its being one, Parmenides?’ said Socrates. ‘So, being one and the same, it will be simultaneously, as a whole, in things that are many and separate; and thus it would be separate from itself.’²⁶ Porphyry’s choice is broadly fitting: one can naturally see it as a driving aim of Plotinus in this treatise to show the illegitimacy of the inference drawn in the last sentence of the *Parmenides* passage just quoted and, accordingly, to explain and defend the possibility of the omnipresence of the intelligible, in identity and unity, throughout the sensible.²⁷ Plotinus’ fundamental thesis – which anticipates aspects of contemporary realist theories of the multilocation of universals²⁸ – is that the intelligibles, unlike the

²⁵ There are two excellent commentaries on this treatise: C. Tornau, *Plotin, Enneaden VI 4–5* [22–23]; and E. K. Emilsson – S. K. Strange, *Plotinus, Ennead VI.4 & VI.5*. My debt to Tornau is especially considerable.

²⁶ Πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἐκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν ἐν ὄν, ἢ πῶς; Τί γὰρ κωλύει, φάναι τὸν Σωκράτη, ὃ Παρμενίδη, [ἐν εἶναι]; Ἐν ἄρα ὄν καὶ ταὐτὸν ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὐσὶν ὅλον ἅμα ἐνέσται, καὶ οὕτως αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ἂν εἴη. For discussions of this passage (in the broader context of 130e–131e), begin with V. Harte, *Plato on Parts and Wholes*, pp. 64–73; and F. Ferrari, *Platone, Parmenide*, pp. 56–63. See also *Prm.* 144c6–d2: «So the one is attached to every part of being and is not absent from a smaller or a larger, or any other, part.» – ‘Just so.’ – ‘So, being one, is it, as a whole, in many places at the same time? Look at this carefully.’ – ‘I am – and I see that it’s impossible.’» (Πρὸς ἅπαντι ἄρα [ἐκάστῳ] τῷ τῆς οὐσίας μέρει πρόσεστιν τὸ ὄν, οὐκ ἀπολειπόμενον οὔτε μικροτέρου οὔτε μειζονος μέρους οὔτε ἄλλου οὐδενός. — Οὕτω. — Ἄρα οὖν ἐν ὄν πολλαχοῦ ἅμα ὅλον ἐστί; τοῦτο ἄθρῃ. — Ἄλλ’ ἄθρῳ καὶ ὁρᾷ ὅτι ἀδύνατον).

²⁷ «[The title] is, however, misleading in that it does not mention soul, whereas for the most part the being which is said to be everywhere at once as a whole in the treatise is soul, and not what the title and its Parmenidean origin may suggest, namely the Platonic Ideas. This latter topic is indeed addressed but the main focus is on the soul-body relationship.» (E. K. Emilsson – S. K. Strange, *Plotinus, Ennead VI.4 & VI.5*, p. 18). True, but Porphyry may simply be using the perspicuous and effective incipit of VI 5 [23], hence the *Parmenides* phrase, with reference to the intelligible as a whole and not only to Forms.

²⁸ Cf. e.g. D. M. Armstrong, *Nominalism and Realism*, p. 79: «First, there is the problem about the multiple location of a property. Consider the curtain and the carpet again. Suppose now that one but not the other ceases to be red. *Redness* has not ceased to exist. But has not *one redness* ceased to exist? If the redness of curtain and carpet is identical, as the orthodox view maintains, then the one entity must be conceived of as being wholly present in a multitude of different places and times. How can this be? The upholder of the Identity view (as we may in this chapter call the doctrine that properties and relations are universals) will reply to this argument by saying that it begs the question. It treats identity of property as if it were identity of a particular. A particular cannot be wholly present in a multitude of different places and times. But a property can. This is to say no more than: a number of different particulars can all have the very same property». Further references in C. Gilmore *et al.*, *Location and*

sensibles, are incorporeal and immaterial, therefore separate and without extension and spatial location, perfectly unitary, cohesive in themselves, and interpenetrated, so they can be present in an undivided, total and non-spatial way in everything that depends on them. The dilemma of participation, as well as the problem of the soul's permeation of the cosmos,²⁹ can therefore be solved by adopting the appropriate metaphysical perspective and understanding the intelligibles' distinctive nature and causality.³⁰ To suppose that the intelligibles, by being omnipresent in the sensible, would fragment, parcel out, separate from themselves, gain spatial location, and become extended, is to misconceive what it properly means to be intelligible, and to adopt an erroneous physicalist perspective which ultimately puts intelligibles and sensibles on the same ontological footing.³¹

In the course of the argument for this thesis, at the beginning of VI 5 [23] Plotinus quotes almost *verbatim* the *Parmenides* line which inspires Porphyry's title: «A common notion says that that which is one and identical in number is everywhere, and simultaneously whole, whenever all human beings are naturally moved to say that the god in each of us is one and identical.»³² The quotation is only 'almost' *verbatim*, notably due to one chief addition: «in number» (VI 5 [23], 1.1-4: ἀριθμῶ), also reiterated and stressed in ensuing chapters (cf. e.g. VI 5 [23], 3.19-24; 11.31-4). The addition is probably inspired by Aristotle. In *Metaph.* Z 14 Aristotle argues, among other things, that a Platonic Form cannot be both a separate *ousia* and *in* the things it contributes to constituting (including other Forms), while remaining «one and identical in number» (1039a28: ἓν καὶ ταὐτὸν τῷ ἀριθμῶ) – the latter being also a feature Aristotle acknowledges to his own substance in *Categories* 5, 4a10-11 («It seems most distinctive of substance that that which is one and identical in

Mereology, §4.1. Note, however, that Plotinus would not subscribe to the immanence of the property in question (nor, for that matter, to the very claim that it is a 'property').

²⁹ Addressed since the beginning of VI 4 [22]: «Is the reason that soul is everywhere present to the universe that the body of the universe has a certain size, and it is the nature of soul to be 'divisible about bodies'?» (1, 1-3: Ἄρα γε ἡ ψυχὴ πανταχοῦ τῷ παντὶ πάρεστιν, ὅτι σῶμά ἐστι τοῦ παντὸς τοσόνδε, περὶ τὰ σώματα φύσιν ἔχουσα μερίζεσθαι). As often noted, Pl. *Ti.* 35a2-3 and 36d2 lie behind this remark.

³⁰ Cf. R. Chiaradonna, *Plotino*, pp. 33-48. On Plotinus' account of participation and being in VI 4-5 [22-3], cf. esp. C. D'Ancona, *AMOPHON KAI ANEIDAEON. Causalité des Formes et causalité de l'Un chez Plotin*; S. K. Strange, *Plotinus' Account of Participation in Ennead VI.4-5* and R. Chiaradonna, *Plotino e la scienza dell'essere*.

³¹ This way of considering the objections of the first part of the *Parmenides*, and more generally various objections to Plato's conception of participation and the soul-body relationship, is still echoed in recent Platonic studies, e.g. in F. Ferrari, *Parmenide, il Parmenide di Platone e la teoria delle idee*.

³² VI 5 [23], 1.1-4: Τὸ ἓν καὶ ταὐτὸν ἀριθμῶ πανταχοῦ ἅμα ὅλον εἶναι κοινὴ μὲν τις ἔννοια φησιν εἶναι, ὅταν πάντες κινούμενοι αὐτοφύως λέγωσι τὸν ἓν ἐκάστῳ ἡμῶν θεὸν ὡς ἓνα καὶ τὸν αὐτόν.

number is able to receive contraries».³³ More particularly, Z 14 sets forth a dilemma for «those who say the Ideas are substances and can exist apart, and at the same time make the Form consist of the genus and the differentiae».³⁴ The dilemma, which mirrors that of the ninth aporia of Book B (concerning principles),³⁵ revolves around the distinction between identity by number and by species (on which cf. e.g. *Top.* A 7, 103a9-10; *Metaph.* Δ 16, 1016b31-3): (i) if a Platonic Form (e.g. Animal) is in itself one and identical in number, it cannot be identical to the Form present in that of which it is an internal constituent and which is itself a distinct unity (e.g. the Animal in itself cannot be identical to the Animal *in* the Human and *in* the Horse), otherwise it would be separate from itself; (ii) but if it is not numerically one, it cannot secure essential unity to the various things of which it is an internal constituent (the Animal *in* the Human and *in* the Horse would be two different Animals), so definition and science would be impossible. Horn (i) of the dilemma closely echoes the difficulty raised at *Parmenides* 131a4-e7,³⁶ which contains the passage inspiring the title of VI 4-5 [22-23] and Plotinus' exordial quotation in VI 5 [23]. Here (and elsewhere) Plotinus takes it upon himself to show that the Z 14 dilemma is a false one, arising from an inadequate, i.e. physicalist, way of considering intelligible substances. And he does so by also appropriating the Aristotelian concepts of identity by number and by species.³⁷ His point is that unlike the

³³ Μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταῦτόν καὶ ἐν ἀριθμῷ ὃν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν. The parallel with *Cat.* 5, 4a10-11 was pointed out by A. Longo, *L'assimilation originale d'Aristote dans le Traité VI. 5 [23] de Plotin*, p. 159 and n. 12. For the link between *Metaph.* Z 14, 1039a33-4 and *Cat.* 5, 4a10-11, cf. i.a. M. Frede - G. Patzig, *Aristoteles «Metaphysik Z»*, vol. 2, p. 269.

³⁴ Arist., *Metaph.* Z 14.1039.24-6: τοῖς τὰς ιδέας λέγουσιν οὐσίας τε χωριστὰς εἶναι καὶ ἅμα τὸ εἶδος ἐκ τοῦ γένους ποιοῦσι καὶ τῶν διαφορῶν.

³⁵ Cf. *Metaph.* B 4, 999b24-1000a4. Here Aristotle asks whether the principles are one (1) in number or (2) in species. But if (1) – he argues – there would be nothing else besides these principles, because the latter could not enter, as repeatable entities, into the many different combinations yielding many multiple things; if (2) no principle would really be one, not even Unity and Being (alleged to be the Platonic principles) and science would be impossible, insofar as it requires understanding the plurality of its subject matter under numerically single principles. Analysis of this *aporia* in C. Wildberg, *Aporiai 9–10*, pp. 151-9. The relevance of Z 14 and B 4 was brought out by C. Tornau, *Plotin, Enneaden VI 4–5 [22–23]*, p. 320. Cf. also R. Chiaradonna, *Plotino e la scienza dell'essere*, p. 129.

³⁶ Cf. e.g. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. 2, p. 212; and M. Frede - G. Patzig, *Aristoteles «Metaphysik Z»*, vol. 2, p. 270. *Contra*, cf. M. M. McCabe, *Some Conversations with Plato: Aristotle, «Metaphysics» Z. 13-16*, p. 93 n. 56: «the *Parmenides* does not treat of forms in terms of genus and differentiae». True, but Aristotle may well have reworked the *Parmenides* difficulty through his own concepts and terminology.

³⁷ Therefore, while I agree with A. Longo, *L'assimilation originale d'Aristote dans le Traité VI. 5 [23] de Plotin*, pp. 156-7 that in VI 5 [23] Plotinus «arrive [...] à utiliser des termes, des concepts et des règles de méthode codifiés par Aristote», it seems to me doubtful that this shows that later treatises such as VI 1-3 [42-4] showcase «un changement dans l'attitude de Plotin» towards Aristotle, and Plotinus «ne polémique pas directement contre lui» in them. After all, even in VI 1-3 [42-44] Plotinus appropriates numerous theses and arguments of Aristotelian or

sensibles, which are subject to becoming and endowed with an identity that is ‘fluid’, defective, and solely according to species, the intelligibles are perfectly identical to themselves *in number*,³⁸ without this preventing them from being participated in by their participants and thereby present in them. Within this anti-Aristotelian framework Plotinus also makes key remarks on the ‘firmest principle’.

2.2. *The principle of omnipresence as a common notion*

Plotinus begins VI 5 [23] by describing the principle that «that which is one and identical in number is everywhere, and simultaneously whole» (hereafter PO: ‘Principle of Omnipresence’) as a «common notion» (VI 5 [23], 1.2: κοινή έννοια). This expression is a *hapax* in the *Enneads*.³⁹ To clarify its meaning, some context is in order. Let us begin by noting that in *Metaph.* B 2 Aristotle calls the PNC one of the «common beliefs from which everyone demonstrates». ⁴⁰ The term δόξα is here used in the neutral and generic sense of ‘belief’ (cf. e.g. *Int.* 11, 21a32-3), rather than ‘opinion’, i.e. an inferior and instable type of cognition contrasted with ἐπιστήμη, like e.g. in *An. post.* A 33.⁴¹ With the same meaning it occurs at the end of Γ 3, where Aristotle pronounces the PNC «an ultimate belief» which «all who carry out a demonstration refer to». ⁴² It is less clear, however, in what sense that belief is «common», whether as widespread, i.e. shared by all and to which everyone *de facto* assents (regardless of what they profess, cf. Γ 3, 1005b25-6); or ‘common to all sciences’, *qua* one of the deductive principles (cf. *supra* n. 4) that apply across the board, regardless of the disciplinary singularity of each. In the latter sense Aristotle also calls these principles «axioms» (ἀξιώματα), «so-called common axioms» (κοινὰ λεγόμενα ἀξιώματα) or just «common things» (τὰ κοινὰ),⁴³ and contrasts them with the principles «proper» (ἴδια) to each science and related to its specific underlying genus (cf. e.g. *An. post.* A 7, 75b17-20; 10, 76a37-

Peripatetic origin, cp. e.g. VI 1 [42].25.7 with Arist., *Metaph.* B 3.998b22-28; or VI 1 [42], 25.19-22 with *Top.* A 5, 102a31-2, 18, 108b22-3; *Metaph.* Δ 28, 1024b4-5; VI 1 [42], 25.12-33 with e.g. *Metaph.* B 3, 999a6-16; *De an.* B 3, 414b20-33; *Pol.* Γ 1, 1275a34-8. The fact remains that Longo must be commended for having shown in detail the pervasive presence of Aristotle in VI 5 [23], a point which constitutes a basic premise of the present essay.

³⁸ Cf. VI 4 [22], 1.23-9; also IV 3 [27], 8. 22-30, with R. Chiaradonna, *Sostanze intelligibili e unità numerica in Plotino*.

³⁹ Occurrences of φυσική έννοια are missing entirely, see below n. 66.

⁴⁰ Arist. *Metaph.* B 2, 996b27-8: τὰς κοινὰς δόξας ἐξ ὧν ἅπαντες δεικνύουσιν. Cf. also *Ph.* A 4.187a27-8.

⁴¹ Cf. i.a. H. Bonitz (ed.), *Aristotelis Metaphysica*, vol. 2, p. 142; M. Mignucci, *I principi delle dimostrazioni*, p. 80.

⁴² Arist. *Metaph.* Γ 3.1005b32-3: πάντες οἱ ἀποδεικνύοντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν.

⁴³ Cf. Arist. *Metaph.* B 2.997a13; *An. post.* A 7.75a42, 10.76a37-41, b10, 14; and *supra* n. 4.

41). Perhaps the distinction between these two options is tenuous. Aristotle might mean that insofar as everyone who appropriately engages in demonstrative (i.e. scientific) reasoning necessarily makes use of these principles, they are *eo ipso* common to all the sciences.⁴⁴ It is also disputed what exactly Aristotle has in mind when he says that everyone demonstrates *from* (ἐξ) these common principles. He might mean that they serve as universal demonstrative *premises*. But since he also denies that (except in special cases) common principles as such can figure in direct demonstrations (cf. *An. post.* A 10, 77a5-25), he may suggest that they yield a demonstrative premise only once instantiated and specialized with respect to a given genus. Or he might mean that they are *formal* principles of demonstrations – which need not prevent them from being formulated in assertoric form, and serving as assertions grounding and validating inferential rules.⁴⁵ Connected to this is the problem that some examples of common principles that Aristotle mentions do not seem to apply to *all* but only to a *plurality* of sciences, such as the principle that «if equals are taken from equals, the remainders are equal», which seems to concern only the mathematics (cf. e.g. *An. post.* A 10, 76a41). We cannot tackle this issue here.⁴⁶ But this last point gives us the occasion to observe that the principle about equals also famously figures as the third of the axioms prefacing Euclid's *Elements* and branded «common notions» (κοινὰ ἔννοιαι).⁴⁷ We may therefore plausibly surmise, with Ross, that «[the phrase κοινὰ δόξαι at *Metaph.* B 2, 996b28] is the ancestor of κοινὰ ἔννοιαι, Euclid's terms for axioms».⁴⁸

More importantly and famously, however, 'common notion' is also a trademark Stoic concept.⁴⁹ According to the Stoics, the κοινὰ ἔννοιαι are a type

⁴⁴ Alexander's reading may go in this direction, cf. Alex. Aphr. in *Metaph.* 187.16-8 Hayduck = 155.20-2 Golitsis (tr. Madigan): «[The second *aporia*] concerns the axioms, which are the principles of demonstrations, and which he calls 'common opinions' because all those who demonstrate make use of them» (τὸ περὶ τῶν ἀξιωματικῶν, ἃ εἰσιν ἀποδείξεων ἀρχαί, ἃ καὶ κοινὰς δόξας λέγει τῷ πάντας ἀποδεικνύντας προσχρῆσθαι αὐτοῖς).

⁴⁵ Discussion and references in V. De Risi, *Aristotle on Common Axioms*, who defends the latter reading. A supporter of the former is M. Mignucci, cf. e.g. his *I principi delle dimostrazioni*, pp. 80-4.

⁴⁶ See again V. De Risi, *Aristotle on Common Axioms* for discussion.

⁴⁷ Cf. Eucl. 10, 4-5 Heiberg (but cf. *infra* n. 49). Valuable recent discussion of Euclid's common notions (and their Aristotelian background) in V. De Risi, *Euclid's Common Notions and the Theory of Equivalence*.

⁴⁸ W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. 1, p. 229.

⁴⁹ Main sources collected in A. A. Long - D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, pp. 236-57 (chs. 39-40). Indeed, the label is so distinctive of Stoic thought that even its very appearance in Euclid has seemed dubious, leading some to suspect that the entire list of 'common notions' in the *Elements* is a post-Hellenistic interpolation. One need not go that far, but it does not seem implausible that, while the principles are Euclidean (or pre-Euclidean), the label itself may be of Stoic origin. Cf. R. B. Todd, *The Stoic Common Notions*, pp. 72-3 for discussion.

of cognition common by nature to all humans *qua* rational.⁵⁰ They are not innate concepts,⁵¹ but rather notions naturally formed and spontaneously arising following the correct gradual development of the rational soul (thus, they are also called ‘natural’, φυσικαί). The Stoics explain this by arguing that we are constructed in such a way that, on the condition that we grow up in a natural environment that provides us with normal cognitive impressions and that this developmental process is not undermined by any distorting factor, we will all form the same natural notions when we come to the age of reason. Accordingly, these notions are common insofar as they are *de iure*, not *de facto*, shared and grasped by all healthy human adults. In fact, in the great majority of cases, the normal development of human rationality is indeed compromised by distorting factors of sorts. Thus, common notions do not boil down to mere ‘common opinion’, ‘common sense’, universal consensus, or what people generally assume as true.⁵² Further, the fact that they are formed according to natural mechanisms guarantees their correctly representing the world. Thus, the Stoics, notably Chrysippus, also maintain that common notions serve as a criterion of truth,⁵³ and provide the seeds for further and more advanced knowledge, obtained through a rational articulation of them (διάρθρωσις).

The Stoic doctrine of common notions had a considerable impact on post-Hellenistic philosophies, including Platonism and Aristotelianism, despite the profound divergences of their epistemologies from both each other and the Stoics’. Among the Platonists, while authors such as Plutarch bitterly polemicized against the Stoics on this concept, notably in his *De communibus notitiis adversus stoicos*,⁵⁴ there is evidence that others – presumably also finding support in the occurrences of the term *ἐννοια* in the dialogues⁵⁵ –

⁵⁰ In the rest of this paragraph I summarize a complex and debated doctrine, unfortunately attested by scant textual evidence, and on which the scholarly literature is vast: cf. at least F. H. Sandbach, *Ennoia and ΠΡΟΛΗΨΙΣ in the Stoic Theory of Knowledge*; R. B. Todd, *The Stoic Common Notions*; M. Schofield, *Preconception, Argument, and God*; D. Obbink, ‘What All Men Believe–Must Be True’; M. Frede, *Stoic Epistemology*, esp. pp. 319–20; C. Brittain, *Common Sense*; H. Dyson, *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*; K. Ierodiakonou, *The Stoics on Conceptions and Concepts*, pp. 245–6; and T. Bénatouil, *Contested Concepts*, pp. 350–3.

⁵¹ Cf. Aët. IV 11, 1591.3–5 Mansfeld–Runia, < SVF 2, 83, FDS 277; with J. Mansfeld – D. Runia (eds), *Aëtiana* V, pt. 3, p. 1599 (and more generally pp. 1591–1609 on *caput* 11).

⁵² Cf. esp. C. Brittain, *Common Sense*.

⁵³ Cf. D.L. VII.54 Dorandi = SVF 2.105; Alex. Aphr. *Mixt.* 217.3–4 Bruns < SVF 2.473, FDS 310 (on the latter text see recently de Haas, *De mixtione V–VI: Common Notions and Bodies Receiving Bodies*).

⁵⁴ Cf. again T. Bénatouil, *Contested Concepts*.

⁵⁵ Cf. esp. *Phd.* 73c9; *R.* VII 524e5; *Tht.* 191d6; *Phlb.* 59d4; *Ti.* 47a6; *Lg.* VI 769e7; also *Ps.Pl.*, *Def.* 414a10. These

incorporated and reshaped (viz. deformed) it in the framework of the doctrines of recollection and Forms, and their accounts of inquiry. This is especially conspicuous in Antiochus, the Anonymous *Theaetetus* commentator, Alcinous, and Galen.⁵⁶ The modes of interaction have been diversified and often involved also the appropriation of Aristotelian concepts. They have been studied in depth.⁵⁷ Here I will confine myself to saying, very briefly and generally, that for the Middle Platonists common notions are pre-philosophical concepts deposited in our souls as mnemonic traces of our prenatal experience of the Forms. They serve as starting-points of scientific inquiries and must be articulated through reason – maintaining the function of criteria of judgment – in real definitions, in which their recollection is accomplished, and ultimately in a systematic understanding of the world. Despite considerable differences (e.g. Alcinous seems unique in stressing the role of induction in awakening common notions and triggering recollection; Galen does not link common notions to recollection)⁵⁸ it is at least clear that the Platonists, here as on other topics, have pursued a project of subordinative appropriation. Similarly, on the Peripatetic front, there is evidence that Alexander of Aphrodisias, especially in his *Metaphysics* commentary, engaged in the construction of a distinctive Peripatetic theory of common notions as starting points of deductive arguments, into which he brought together, under a distinctively Stoic label, the Aristotelian concepts of both universal *endoxa* as dialectical premises and primitive axioms, anchoring this theory in the two-pronged Aristotelian thesis that all knowledge derives from a previous one (cf. esp. *An. post.* A 1) but not every knowledge can be proved (cf. esp. *An. post.* A 13).⁵⁹

So when Plotinus chooses – again, only here in the *Enneads* – to speak of ‘common notion,’ he finds behind himself a considerable amount of reflection associated with this phrase. It had received an innatist and metaphysical twist

occurrences are insufficient to claim that the Middle-Platonists were *merely* following the dialogues, as H. Dörrie – M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, 6.2, pp. 128-30.

⁵⁶ Cf. Cic. ac. I 30-2, 42; Anon. in *Th.* 15.3-30, 23.1-12, 46.43-9, 47.37-48.3 Bastianini-Sedley; Alc. *Did.* 150.20-32; Gal. *PHP* V.593, *MM* X 40, *Diff. Puls.* VIII 704-9 Kühn; in fact, also Plut., fr. 215 Sandbach = Dam. in *Phd.* 1, 280.

⁵⁷ Cf. esp. R. Chiaradonna, *Platonismo e teoria della conoscenza stoica tra II e III secolo d. C.* (stressing the differences between these authors); M. Bonazzi, *À la recherche des idées*; Id., *Platonist Notions and Forms*; G. Boys-Stones, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250*, ch. 13.

⁵⁸ Cf. again R. Chiaradonna, *Platonismo e teoria della conoscenza stoica tra II e III secolo d. C.*; and more recently Id., *Concepts in Late Antiquity*.

⁵⁹ Cf. F. A. J. de Haas, *Deduction and Common Notions in Alexander's Commentary on Aristotle's Metaphysics A 1-2*; Id., *De mixtione V-VI: Common Notions and Bodies Receiving Bodies*; Id., *Alexander of Aphrodisias on Concepts*.

from the Platonist quarter and had been linked to axiomatic and the theory of deductive demonstration from the Peripatetic one. Both aspects, I submit, are conspicuous in VI 5 [23].¹ Here is how Plotinus elaborates on the claim that PO is a ‘common notion’:

[1] That that which is one and identical in number is everywhere, and simultaneously whole, is a common notion, they say, whenever all human beings are naturally moved to say that the god in each of us is one and identical. [2] And if one does not demand of them how this happens, and is unwilling to examine rationally their belief, they would posit this, realizing it in their thought, and they would rest there, supported by that which is one and identical, and they would not want to be cut off from this unity (VI 5 [23]1.1-8, trans. Gerson).⁶⁰

There are two main claims in this passage. The first ([1]) is an empirical argument for PO as a common notion. Citing Euripides’ fr. 1018 Nauck² (= Men. Mon. 434 Meineke) in support («Our intellect is a god in each of us»)⁶¹ Plotinus claims that we humans all have a natural impulse to affirm the presence of the divine as one and identical in each of us.⁶² He belabors this *prima facie* counterintuitive point in VI 5 [23], 4.1-13 averting that anyone who has a concept of god unreflectively denies that it is in one place and not in another, parceled out, divided and corporeal. All this, Plotinus reckons, shows that by nature we intuitively and pre-theoretically believe in the omnipresence of what is one and identical. PO is therefore an innate notion. Scholars disagree on whether common notions have for Plotinus an innate or empirical origin.⁶³ The debate

⁶⁰ Τὸ ἐν καὶ ταῦτὸν ἀριθμῷ πανταχοῦ ἅμα ὅλον εἶναι κοινὴ μὲν τις ἔννοιά φησιν εἶναι, ὅταν πάντες κινούμενοι αὐτοφυσῶς λέγωσι τὸν ἐν ἐκάστῳ ἡμῶν θεὸν ὡς ἓνα καὶ τὸν αὐτόν. Καὶ εἴ τις αὐτοὺς τὸν τρόπον μὴ ἀπαιτοῖ μηδὲ λόγῳ ἐξετάζειν τὴν δόξαν αὐτῶν ἐθέλοι, οὕτως ἂν καὶ θεῖντο καὶ ἐνεργοῦντες τοῦτο τῇ διανοίᾳ οὕτως ἀναπαύονται εἰς ἓν πως συνερείδοντες καὶ ταῦτόν, καὶ οὐδ’ ἂν ἐθέλοιεν ταύτης τῆς ἐνότητος ἀποσχίζεσθαι. Numbering is of course mine.

⁶¹ Cf. also Arist. *Protr.* 73, 48, p. 308 Gigon = 10c, pp. 42-3 Ross; *EN* X 7, 1077b28; Cic. *Tusc.* 1, 65 (all referenced by C. Tornau, *Plotin, Enneaden VI 4-5 [22-23]*, p. 323).

⁶² Note that αὐτοφυσῶς at VI 5 [23], 1.3 is another Plotinian *hapax*. It occurs only once in Aristotle (T 15, p. 83 Gigon) and twice in Pl. *Grg.* 513b4 and *Lg.* I 642c8. The latter passage may be a source for Plotinus. Here Megillus affirms that the Athenians «are unique in that they are good not because of any compulsion, but spontaneously (αὐτοφυσῶς), by a divine gift (θεῖα μοῖρα)». This may corroborate an innatist reading of Plotinian common notions, cf. below nn. 63-66 and text thereto. But note also that the term occurs at the very beginning of Alexander’s *in Metaph.* 1, 9 Hayduck = 2, 25 Golitsis (and here, too, it is a *hapax*, the only other occurrence being at 521, 8 Hayduck, which is Ps.-Alexander’s text), where Alexander is explaining the exordial sentence that «all humans by nature desire to know».

⁶³ Innatists include J. F. Phillips, *Stoic Common Notions in Plotinus*; A. Michalewski, *Plotinus on the Conception of Time* (Ennoia Chronou); R. Chiaradonna, *Concepts in Late Antiquity*. Empiricists include: B. van den Berg, *As we are always speaking of them and using their names on every occasion*; and (more nuanced) P. Remes, *Plotinus on starting points of reasoning*.

has especially focused on the *ennoia* of time mentioned in III 7 [45].⁶⁴ While I cannot fully discuss details here, I side with the innatists and argue that PO can hardly be a notion obtained *a posteriori*. First, as we will better see in a moment, Plotinus maintains that the distorting influence of sensory experience on our *logos* spoils our common notion of PO. It is therefore quite implausible that sensory experience is also the source of PO. Second, at VI 5 [23], 1.9-11 Plotinus asserts that «our souls proclaim [PO] not as a generalization from particulars, but as coming before all particulars»⁶⁵, which suggests that the notion of PO precedes ordinary experience. Thus, that notion seems better interpreted as an innate trace of the intelligible in our soul, a pre-philosophical mental content that is a ‘latent residue’ of our hypostatic origin, to which we are always partly tied thanks to our undescended intellect.⁶⁶ On this point, then, Plotinus seems roughly in agreement with various earlier Platonists, like Alcinous.

The second claim ([2]), however, seems to draw a line. Here Plotinus makes a remark about how the common notion of PO relates to *logos*: if no one cross-examines us through *logos* on that notion and does not ask us to account for it rationally, we would remain tranquil in it and in the unity and identity it professes (similar scenario with time and eternity, cf. III 7 [45], 1.1-8). Some commentators take this to imply that that notion is wholly ‘non-discursive’,⁶⁷ but this seems to me to sit uneasily with the repeated occurrence in this passage of *verba dicendi* (cf. VI 5 [23].1.2: φησιν; 3: λέγωσι; 9: φθέγγονται). In any case, the point is that instead of serving as a tool to articulate that notion scientifically and accomplish recollection, as per various Middle Platonists, our *logos* seems to ruin it. Why? Plotinus explains it at VI 5 [23], 2.1-6: our reason tends to direct itself towards the bodily world and be oriented by sensory experience, so to become correspondingly fragmented and pluralized and to carry out scientific inquiries within a physicalist framework, relying on bodily principles and mistakenly attempting to account on their basis for the nature of the intelligibles and for the notions connected to them, including PO. In short, our *logos*, under the influence of sensory experience, divides and sep-

⁶⁴ See esp. the papers by van den Berg and Michalewski cited in the previous note.

⁶⁵ [...] ἤν [sc. ἀρχήν] ὥσπερ αἱ ψυχαὶ ἡμῶν φθέγγονται [, μὴ ἐκ τῶν καθέκαστα συγκεφαλαιωθεῖσα, ἀλλὰ πρὸ τῶν καθέκαστα πάντων προελθοῦσα (tr. Strange-Emilsson).

⁶⁶ On the undescended intellect, cf. part. IV 8[6], 8.1-6, with R. Chiaradonna, *La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili*; also Id., *Plotino*, pp. 81-116. Regarding the common notions’ provenance, note that Plotinus avoids the expression φυσικὴ ἔννοια entirely (cf. *supra* n. 39), which may be read as a conscious choice to stress that common notions come to us ‘from above’.

⁶⁷ E.g. R. Chiaradonna, *Plotino e la scienza dell'essere*, p. 118 n. 5.

arates what in the intelligible world is perfectly unified, and ultimately treats the intelligibles on a par with the sensibles. So when it turns to rationally examine PO, it blurs it and ultimately fails to grasp it.

This cannot, however, be the whole story. If Plotinus refused *every* role to rational inquiry *vis-à-vis* common notions, he would intendedly leave no room for philosophical inquiry and full rational knowledge and claim that we should be content with a pre-theoretical understanding of the world.⁶⁸ This is rather implausible. So what if – one may ask – we make a different use of *logos* and exercise it starting from the appropriate, intelligible principles, as Plotinus himself recommends in the rest of VI 5 [43], 2?⁶⁹ Plotinus does not make it explicit, but the following seems a safe guess. If we put in place a superior way of reasoning, reorienting our intellectual gaze ‘upwards’ and adopting a different epistemic perspective that starts from principles appropriate to the intelligibles, we can effectively clarify and articulate the common notion of PO and make cognitive progress, until we successfully grasp the content of the common notion in all its fullness – a cognitive achievement in which discursive reasoning no longer takes place and our intellect identifies itself completely with its object.⁷⁰ I take it that this is indeed part of the moral of VI 5 [43], 2 and VI 5 [43] more broadly. Notably, in VI 5 [43], 5 Plotinus sets out to articulate PO through a “regimented” use of *logos* that guides us, for clarity (cf. VI 5 [43], 5.1: σαφηνείας μὲν ἕνεκα), to its understanding through the analogy (cf. VI 5 [43], 5.22: ἀνάλογον) of the circle, its center, and the radii departing from the center.⁷¹ Regimented *logos* succeeds in understanding, through such an analogy, the one-many relation in the intelligible world, i.e. the notion of a plurality that is generated (cf. VI 5 [43], 5.2-3: τοῦ πλήθους τοῦ γενομένου), seamlessly, from a center that is its source and in which the many things are «all together» (VI 5 [43], 5.3-4: ὁμοῦ πάντα). Such a positive use of *logos* that sheds light and articulates the common notion of PO is surely different from that recalled in VI 5 [23], 1.

⁶⁸ As rightly stressed by R. Chiaradonna, *Des notions communes à la philosophie*, p. 120 (nuancing and complementing Id., *Platonismo e teoria della conoscenza stoica tra II e III secolo d. C.*, pp. 234-8), to consult with Id., *Concepts in Late Antiquity*, and P. Lautner, *Concepts in the Neoplatonist Tradition*, also for the Porphyrian and more broadly Neoplatonist posterity of the doctrine of common notions.

⁶⁹ On this section of VI 5 [43], 2 and Plotinus reworking of Aristotle’s theory of proper principles in the *Posterior Analytics*, cf. R. Chiaradonna, *Plotino e la scienza dell’essere*.

⁷⁰ The literature on discursive and non-discursive reasoning in Plotinus is vast, cf. at least E. K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, New York, Oxford University Press, 2007, ch. 4.

⁷¹ Cp. *i.a.* VI 8 [39], 18. Reference discussion of the analogy, its pervasive Plotinian use and its sources, in R. Chiaradonna, *L’analogue du cerchio e della sfera in Plotino*.

Tacking stock: PO is an innate, pre-philosophical mental content conveyed by the immediate and natural apprehension of the divine within us, unique and identical. This content comes to the soul directly from the intelligible (it therefore has no empirical origin) and is a 'latent residue' of our hypostatic origin. As such, it presents itself in a confused and indistinct state, but is nonetheless true and an effective starting point for knowledge. When we commit ourselves to articulating and clarifying this content, we can have two distinct attitudes, corresponding to two contrasting ways of exercising *logos*:

- i) We adopt an ordinary and common way of reasoning, based on a divided type of reasoning, which operates in a physicalist framework and attempts to account for the intelligible from sensible, and therefore improper, principles. In this way, we cannot achieve real philosophical knowledge and, indeed, the *logos* spoils the common notion, further obscuring it and ultimately dispersing its truthful content.
- ii) We adopt a superior way of reasoning, reorienting our intellectual gaze 'upwards' by adopting a different perspective that starts from principles appropriate to intelligibles. In this way, we can effectively clarify and articulate the common notion of PO and make cognitive progress, until we successfully grasp the content of the common notion in all its fullness.

2.3. *The principle of omnipresence as the firmest principle*

Various elements examined so far in VI 5 [23] suggest that Plotinus is here developing a multilayered anti-Aristotelian argument. This becomes striking at VI 5 [23], 1.9 where he calls PO «the firmest principle», a phrase taken from *Metaphysics* Γ 3 and there put at the service of anti-Platonic remarks. Plotinus, as I said, does not engage in mechanically answering Aristotelian objections to Plato. For instance, he does not argue, against Aristotle and with Plato, that the PNC has the status of a hypothesis or that the Good is the firmest principle. Rather he deploys his reading of the *Parmenides* to single out a principle that he considers firmer and more fundamental than PNC and – we may add – even potentially in conflict with it: if «that which is one and identical in number is everywhere, and simultaneously whole», it is both here and not here and one and many at the same time and in the same respect.

The identification of PO as the firmest principle is part of a Plotinian project of constructing a science of intelligible being, a project which is fundamentally anti-Aristotelian but also draws heavily on the theory of science of the *Posterior Analytics* and, relatedly, on the interpretation of metaphysics as a demonstrative science defended and established by Alexander of Aphrodis-

ias.⁷² In commenting on the *Metaphysics*, especially (but not exclusively) Book Γ, Alexander developed an account of the Aristotelian science of being *qua* being that made it rigorously matching the epistemological requirements set in the *Posterior Analytics*, notably the one whereby the unity of a demonstrative science rests on three main factors: (1) what is demonstrated, i.e. the conclusion, catching the *per se* attributes of a given subject (the *per se* attributes of being *qua* being); (2) the axioms, i.e. that from which, being appropriate to the subject of demonstration, scientific demonstrations proceed; (3) the underlying genus, i.e. the subject of demonstration.⁷³ Following this blueprint, Plotinus sets out the knowledge of the intelligibles as a science that has as its subject matter, precisely, intelligible being and which demonstrates its *per se* attributes starting from appropriate (i.e. non-physical) principles. PO is the most fundamental of these axiomatic principles.⁷⁴

But how and why exactly is PO the *firmest* principle? Plotinus does not spell it out. The remainder of VI 5 [23], 2 is devoted to showing that PO is prior even to the principle that «all things desire the Good» – itself an Aristotelian principle⁷⁵ – that is the One.⁷⁶ We may intuitively figure out why: it is because the One is pervasively present in everything (cf. VI 5 [23], 1.26: «everything is one», ἐν ᾧ πάντα τὰ ὄντα) and constitutes all things in their fundamental structure that everything, insofar as it turns to tend to its own constitutive origin (cf. VI 5 [23], 7), desires the One – and the same holds for every intelligible unity *vis-à-vis* its participants. It may be important in this connection to note, incidentally, that PO does not concern the nature of the One but its relation to posterior things: one cannot have a common notion of the One as such, but only in its relation to the intelligible Being, which is the object of science.⁷⁷ But all this still tells us preciously little in response to our question.

⁷² This has been thoroughly shown by R. Chiaradonna, *Plotino e la scienza dell'essere*.

⁷³ Cf. esp. P. Donini, *Unità e oggetto della metafisica secondo Alessandro di Afrodisia*; M. Bonelli, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*; G. Guyomarc'h, *L'unité de la métaphysique selon Alexandre d'Aphrodise*; F. A. J. de Haas, *Deduction and Common Notions in Alexander's Commentary on Aristotle's Metaphysics A 1-2*.

⁷⁴ Here we also see the Alexandrian connection between common notions and axiomatics. Cf. *supra* n. 59 and text thereto.

⁷⁵ Cf. Arist. *EN* A 1, 1.1094a1-3, and already Pl. *R.* 505d-506a. Further Plotinian references for the same principle in C. Tornau, *Plotin, Enneaden VI 4-5 [22-23]: Ein Kommentar*, p. 326.

⁷⁶ Cf. Plot. II 9 [33], 1.5-6; and esp. VI 9 [9] (entitled *On the Good or the One*), with C. Steel, *L'un et le bien: les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne*.

⁷⁷ Cf. R. Chiaradonna, *Plotino*, pp. 117-37, part. 124-9.

I propose the following explanation. It seems to me that PO is the firmest principle in a sense quite similar to the one applying to the PNC in *Metaph.* IV 3. That is to say: PO is the firmest principle in that it is «best known» (cf. *Metaph.* Γ 3, 1005b13: γνωριμωτάτη), i.e. self-evident and about which one cannot be mistaken (regardless of one's own beliefs about it).⁷⁸ Aristotle declared the PNC to be such a principle because it is impossible to genuinely hold, at the same time and in the same respect, contradictory beliefs (cf. *Metaph.* Γ 3, 1005b23-32). Similarly, PO is self-evident, in that it is a common notion («which our souls proclaim», cf. *supra* n. 65 and text thereto) and cannot really be denied. For to do so would ultimately mean admitting the possibility of pure (i.e. thoroughly dispersed and indeterminate) multiplicity, which is impossible and unthinkable.⁷⁹ As Plotinus remarks at V 6 [24], 3.2-4: «there can be no many if there does not exist a one from or in which the many exist, or generally a one which is counted first among all the rest, which we must grasp alone in itself».⁸⁰ The point is famously belabored at length in VI 9 [9], 1. Given that hylomorphic substantial forms cannot serve as veritable principles of unity,⁸¹ and even less can a material principle such as the Stoic *idiōs poion* (cf. VI 1 [42], 29), the only remaining viable candidate is, according to Plotinus, the Platonic separate Form and, ultimately, the One. But rigorously positing such an entity entails subscribing to PO. So since pure multiplicity is off-limit, PO is undeniable. In this sense, it is prior to all particulars (cf. again n. 65 and text thereto), that is, it is a primitive axiomatic principle in which on which all others and ultimately the whole body of scientific knowledge must be grounded.

The Plotinian response to the anti-Platonic undercurrent of Γ 3 can then be summarized as follows. In developing the metaphilosophical project of a Platonist science of being – which both draws from and subverts the theory of science of *Posterior Analytics* and Alexander's use of it to account for the science of being *qua* being – Plotinus isolates PO, whose content is an almost *verbatim* quotation from the *Parmenides*, as the primitive axiomatic principle, the firmest principle, replacing Aristotle's PNC.

⁷⁸ Cf. also in this direction C. Tornau, *Plotin, Enneaden VI 4–5 [22–23]: Ein Kommentar*, p. 325; and A. Longo, *L'assimilation originale d'Aristote dans le Traité VI. 5 [23] de Plotin*, pp. 159–60.

⁷⁹ Cf. Pl., *Phlb.* 17e3–4; Arist., *Ph.* A 4, 187b7–8; Thphr. *Metaph.* 9b4–5 Gutas; Aristox., *apud* Porph., in *Ptol. harm.* 79.9–10 Düring; Plot. VI 1 [42], 1.8–9; Porph. *Isag.* 6, 11–23 Busse.

⁸⁰ οὐ δύναται γὰρ πολλὰ μὴ ἐνὸς ὄντος, ἀφ' οὗ ἢ ἐν ᾧ, ἢ ὅλως ἐνὸς καὶ τούτου πρώτου τῶν ἄλλων ἀριθμουμένου, ὃ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ δεῖ λαβεῖν μόνον. Cf. also V 3 [49], 12.9–10.

⁸¹ Cf. R. Chiaradonna, *Plotinus on Hylomorphic Forms*.

If this reading is on the right track, it will come as no surprise to find at the beginning of two cardinal texts of Neoplatonist metaphysics such as Porphyry's *Sentences* and Proclus' *Elements of Theology*, principles ostensibly inspired by PO. The *Sentences*, a condensed handbook of Plotinian philosophy,⁸² begin with two statements, whose inspiration at VI 4-5 [22-3] has already been remarked⁸³ and amenable to further specification with reference to PO – the principle which, after all, gives the title to VI 4-5 [22-3].⁸⁴ Proclus may also have had VI 5 [23], esp. ch.1 in mind when enunciating and constructing the demonstration of the first proposition of the *Elements of Theology*: «Every manifold in some way participates unity» (p.1.1 Dodds).⁸⁵ The demonstration proves that pure multiplicity is not possible (p.1.2-14 Dodds), a thesis which we have seen to be complementary to PO.⁸⁶ We can therefore reasonably conclude that through PO Plotinus established a key axiom of Neoplatonic metaphysics.

3. Conclusion

Let us briefly summarize the conclusions of this essay:

- 1) In *Metaph.* Γ 3 Aristotle calls the PNC, that is, one of the axioms that the science of being *qua* being must also be concerned with, «the firmest principle» and «unhypothetical». In doing so Aristotle transfers to the PNC features that Plato had assigned to the Idea of the Good in *Republic* VI-VII and engages in the same breath with Plato's own formulation of the PNC in *Republic* IV. The main descriptions of the PNC are therefore pervaded, among other things, by an anti-Platonic intent.
- 2) In *Ennead* VI 4-5 [22-3] Plotinus takes it upon himself to show that the intelligibles, unlike the sensibles, are incorporeal and immaterial, there-

⁸² Cf. M. O. Goulet-Cazé, *Le Genre littéraire des Sentences*.

⁸³ Cf. L. Brisson (ed.), *Porphyre. Sentences*, vol. 2, p. 384 (note by G. Madec).

⁸⁴ Cf. *Sent.* 1: «All body is in a place, but none of those things in themselves incorporeal, as such, is in a place» (Πάν μὲν σῶμα ἐν τόπῳ, οὐδὲν δὲ τῶν καθ' αὐτὰ ἀσωμάτων ἢ τοιοῦτον ἐν τόπῳ). *Sent.* 2: «Things in themselves incorporeal, precisely in virtue of the fact that they are superior to all place, are everywhere, not in extension, but partlessly» (Τὰ καθ' αὐτὰ ἀσώματα, αὐτῶ ὅ κρείττονα παντός ἐστι τόπου, πανταχῇ ἐστίν, οὐ διαστατῶς, ἀλλ' ἀμερῶς).

⁸⁵ Πᾶν πλῆθος μετέχει πῃ τοῦ ἐνός.

⁸⁶ For other parallels among VI 5 [23], *Sent.* 1-2 and *Inst. prop.* §1, cf. C. D'Ancona, *Les Sentences de Porphyre*, pp. 198-200, 251.

fore separate and without extension and spatial location, perfectly unitary, cohesive in themselves, and interpenetrated, so they can be present in an undivided, total and non-spatial way in everything that depends on them. In this way he offers a solution to one of the *aporiai* of the first part of the *Parmenides* that had also inspired Aristotle's criticism of Platonic Forms in *Metaphysics* Z 14.

- 3) More particularly, in VI 5 [23], 1 Plotinus, defending Platonism from the Aristotelian criticisms pervading Γ 3, calls PO the «the firmest principle» and describes it as a 'common notion'. In the latter description, Aristotelian, Stoic, Peripatetic and Platonist theoretical vectors converge. By common notion Plotinus means an innate trace of the intelligible in our soul, a pre-philosophical mental content that is a 'latent residue' of our hypostatic origin, to which we are always partly tied thanks to our undescended intellect. We can distort or develop this trace depending on the modalities of exercise of our *logos*, whether inspired by corporeal or intelligible principles. The first description is directly inspired by Aristotle and intends to replace PNC with PO as better known, self-evident, and undeniable principle. PO thus becomes an axiom of the Platonist science of being that Plotinus undertakes to construct in these treatises, an axiom that will be inherited by the main systems of Neoplatonic metaphysics after Plotinus.

Bibliography

- D. M. Armstrong, *Universals and Scientific Realism*, vol. 1; *Nominalism and Realism: Volume 1*, New York, 1978
- M. Baltes, *Is the Idea of the Good in Plato's Republic Beyond Being?*, in *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, edited by M. Joyal, London, 1998, pp. 1–23.
- J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, 2 vols., Princeton, 1984.
- E. Benati (ed.), (*Platone*), *Horoi*, Baden-Baden, 2023.
- T. Bénatouïl, *Contested Concepts: Plutarch's On Common Conceptions*, in *Conceptualising Concepts in Greek Philosophy*, edited by G. Betegh - V. Tsouna, Cambridge, 2024, pp. 345–367.
- E. Berti, *Objections to Aristotle's Defence of the Principle of Non-Contradiction*, in *Contradictions*, edited by E. Ficara, Berlin/Boston, 2014, pp. 97–108.
- F. Berto, *Teorie dell'assurdo*, Roma, 2006.
- G. Betegh - V. Tsouna (eds.), *Conceptualising Concepts in Greek Philosophy*, Cambridge, 2024.
- L. Bloom, *The Principle of Non-Contradiction in Plato's Republic*, Lanham, 2017.
- M. Bonazzi, *À la recherche des idées*, Paris, Vrin, 2015.
- M. Bonazzi, *Platonist Notions and Forms*, in *Conceptualising Concepts in Greek Philosophy*, edited by G. Betegh - V. Tsouna, Cambridge, 2024, pp. 330–344

- H. Bonitz (ed.), *Aristotelis Metaphysica*, 2 vols., Bonn, 1848-9.
- G. Boys-Stones (ed.), *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250*, Cambridge, 2018.
- L. Brisson (éd.), *Porphyre. Sentences*, Paris, 2005.
- C. Brittain, *Common Sense: Concepts, Definition and Meaning in and out of the Stoa*, in *Language and Learning*, edited by B. Inwood – D. Frede, Cambridge, 2005, pp. 164–209.
- J. Brunschwig, *Dialectique et philosophie chez Aristote, à nouveau*, in *Ontologie et dialectique*, édité par N.-L. Cordero, Paris, 2000, pp. 107–130.
- M. Burnyeat, *A Map of Metaphysics Zeta*, Pittsburgh, 2001.
- I. J. Campbell, *Plato, the Eristics, and the Principle of Non-Contradiction*, in «Apeiron», LIV, 2021, pp. 571–614.
- R. Chiaradonna, *La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili*, in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. Canone, Firenze, 2005, pp. 27–50.
- R. Chiaradonna, *Platonismo e teoria della conoscenza stoica tra II e III secolo d. C.*, in *Platonic Stoicism—Stoic Platonism*, edited by M. Bonazzi – Ch. Helmig, Leuven, 2007, pp. 209–241.
- R. Chiaradonna, *Plotino*, Roma, 2009.
- R. Chiaradonna, *Sostanze intelligibili e unità numerica in Plotino*, in *L'essere del pensiero*, a cura di D. P. Taormina, Napoli, 2010, pp. 121–135.
- R. Chiaradonna, *Plotino e la scienza dell'essere*, in *Plato, Aristotle or Both?*, edited by T. Bénatouïl et al., Hildesheim/Zürich/New York, 2011, pp. 117–137.
- R. Chiaradonna, *L'analogia del cerchio e della sfera in Plotino*, in *Sphaera*, a cura di P. Totaro – L. Valente, Firenze, 2012, pp. 13–35.
- R. Chiaradonna, *Plotinus on Hylomorphic Forms*, in *The History of Hylomorphism*, edited by D. Charles, Oxford, 2023, pp. 197–220.
- R. Chiaradonna, *Des notions communes à la philosophie: un passage de Porphyre chez Eusèbe de Césarée (PE XIV, 10, 3 / Porphyre, 246F. Smith)*, in *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, édité par S. Morlet, Turnhout, 2024, pp. 113–123.
- R. Chiaradonna, *Concepts in Late Antiquity*, in *A Philosophical History of the Concept*, edited by S. Schmid – H. Taieb, Cambridge, forthcoming.
- J. M. Cooper - D. S. Hutchinson (eds.), *Plato: Complete Works*, Indianapolis, 1997.
- C. D'Ancona, *AMOPHON KAI ANEIDAEON. Causalité des Formes et causalité de l'Un chez Plotin*, in «Revue de Philosophie Ancienne», X, 1992, pp. 69–113.
- M. Crubellier, *La tactique argumentative de Métaphysique Gamma 3-6*, in *Aristote, Métaphysique Gamma*, édité par M. Hecquet-Devienne – A. Stevens, Louvain-la-neuve, 2005, pp. 379–402.
- M. Crubellier, *Aporiai 1-2*, in *Aristotle's Metaphysics Beta*, edited by M. Crubellier - A. Laks, New York, 2009, pp. 47–72.
- C. D'Ancona, *Les Sentences de Porphyre entre les Ennéades de Plotin et les Éléments de Théologie de Proclus*, in *Porphyre. Sentences*, édité par L. Brisson, Paris, 2005, pp. 139–274.
- F. A. J. de Haas, *Deduction and Common Notions in Alexander's Commentary on Aristotle's Metaphysics A 1-2*, in «History of Philosophy & Logical Analysis», XXIV, 2021, pp. 71–102.
- F. A. J. de Haas, *De mixtione V–VI: Common Notions and Bodies Receiving Bodies*, in *Studies on Alexander of Aphrodisias' On Mixture and Growth*, edited by G. Guyomarc'h - F. A. J. de Haas, Leiden, 2023, pp. 83–99.

- F. A. J. de Haas, *Alexander of Aphrodisias on Concepts*, in *Conceptualising Concepts in Greek Philosophy*, edited by G. Betegh - V. Tsouna, Cambridge, 2024, pp. 368–383.
- V. De Risi, *Euclid's Common Notions and the Theory of Equivalence*, in «Foundations of Science», XXVI, 2021, pp. 301–324.
- V. De Risi, *Aristotle on Common Axioms*, in *Thinking and Calculating*, edited by F. Ademollo et al., Cham, 2022, pp. 53–82.
- P. Donini, *Unità e oggetto della metafisica secondo Alessandro di Afrodisia*, in *Alessandro di Afrodisia e la 'Metafisica' di Aristotele*, a cura di G. Movia, Milano, 2003, pp. 15–51.
- H. Dörrie - M. Baltes (hg.), *Der Platonismus in der Antike*, 6.2, Stuttgart, 2002.
- H. Dyson, *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, Berlin/Boston, 2009.
- E. K. Emilsson, *Plotinus' Ontology in Ennead VI.4 and 5*, in «Hermathena», CLVII (1994), pp. 87–101.
- E. K. Emilsson, *Plotinus on Intellect*, New York, 2007.
- E. K. Emilsson - S. K. Strange (eds.), *Plotinus, Ennead VI.4 & VI.5*, Las Vegas, 2015.
- F. Ferrari (a cura di), *Platone, Parmenide*, Milano, 2004.
- F. Ferrari, *Parmenide, il Parmenide di Platone e la teoria delle idee*, in «Ateneum», XCIII (2005), pp. 368–96.
- M. Frede, *Stoic Epistemology*, in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, edited by J. Mansfeld et al., Cambridge, 1999, pp. 295–322.
- M. Frede - G. Patzig, *Aristoteles «Metaphysik Z»*, München, 1988.
- L. P. Gerson (ed.), *Plotinus. The Enneads*, Cambridge, 2018.
- C. Gilmore et. al., *Location and Mereology*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition), edited by E. N. Zalta - U. Nodelman, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/location-mereology/>>.
- P. Gottlieb, *Aristotle on Non-Contradiction*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), edited by E. N. Zalta - U. Nodelman, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/aristotle-noncontradiction/>>.
- M. O. Goulet-Cazé, *Le Genre littéraire des Sentences*, in *Porphyre. Sentences*, édité par L. Brisson, Paris, 2005, pp. 17–30.
- R. Granieri, *Conoscere l'essere*, Bologna, 2024.
- J. Greig, *The First Principle in Late Neoplatonism*, Leiden, 2020.
- G. Guyomarc'h, *L'unité de la métaphysique selon Alexandre d'Aphrodise*, Paris, 2015.
- J. Halfwassen, *Sur la limitation du principe de contradiction chez Denys*, in «Diotima», XXIII, 1995, pp. 46–50.
- J. Halfwassen, *Wie rational kann die Rede vom Absoluten sein? Zu den Grenzen des widerspruchsprinzips bei Dionysius Areopagita und im antiken Platonismus*, in *Auf den Spuren des Einen*, herausgegeben von J. Halfwassen, Tübingen, 2015, pp. 307–14.
- V. Harte, *Plato on Parts and Wholes*, New York, 2002.
- K. Ierodiakonou, *The Stoics on Conceptions and Concepts*, in *Conceptualising Concepts in Greek Philosophy*, edited by G. Betegh - V. Tsouna, Cambridge, 2024, pp. 237–258.
- C. Kirwan (ed.), *Aristotle. Metaphysics, Books I, Δ, and E*, Oxford, 1993.
- G. Lachance, *Platonic Contrariety (enantia): Ancestor of the Aristotelian Notion of Contradiction (antiphasis)?*, in «Logica Universalis», X, 2016, pp. 143–156.
- P. Lautner, *Concepts in the Neoplatonist Tradition*, in *Conceptualising Concepts in Greek Philosophy*, edited by G. Betegh - V. Tsouna, Cambridge, 2024, pp. 404–426.

- A. A. Long - D. N. Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1988.
- A. Longo, *Siriano e i precedenti pre-aristotelici del principio della contraddizione*, in «Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale», XV, 2004, pp. 81–97.
- A. Longo, *Siriano e i principi della scienza*, Napoli, 2005.
- A. Longo, *L'assimilation originale d'Aristote dans le Traité VI. 5 [23] de Plotin*, in «Études platoniciennes», III, 2006, pp. 155–175.
- A. Longo, *The Principle of Contradiction. An Ancient Interpretation (Syrianus, AD Vth Cent.) and a Modern Interpretation (J. Łukasiewicz): A Comparison*, in *Syrianus et la métaphysique de l'antiquité tardive*, a cura di A. Longo, Napoli, 2009, pp. 383–400.
- J. Łukasiewicz, *Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles*, in «Bulletin international de l'Académie des sciences de Cracovie, Classe d'histoire et de philosophie», I-II, 1910, pp. 15–38.
- J. Łukasiewicz, *Aristotle and the Law of Contradiction*, in *Articles on Aristotle*, 3, edited by J. Barnes et al., London, 1975, pp. 50–64.
- A. Madigan (ed.), *Aristotle. Metaphysics, Book B and Book K 1-2*, Oxford, 1999.
- J. Mansfeld - D. Runia (eds.), *Aëtiana V*, 4 vols., Leiden, 2020.
- M. M. McCabe, *Some Conversations with Plato: Aristotle, «Metaphysics» Z. 13-16*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement», CVII, 2010, pp. 73–100.
- A. Michalewski, *Plotinus on the Conception of Time (Ennoia Chronou): A Re-Examination of Enn. 3.7(45).12*, in «Méthexis», XXXIII, 2021, pp. 151–169.
- M. Mignucci, *I principi delle dimostrazioni: Un'analisi della seconda aporia di Metafisica B*, in *Il libro B della Metafisica di Aristotele*, a cura di V. Celluprica, Napoli, 2003, pp. 75–101.
- I. Mueller, *Mathematical Method and Philosophical Truth*, in *The Cambridge Companion to Plato*, edited by R. Kraut, Cambridge, 1992, pp. 170–199.
- D. Obbink, 'What All Men Believe–Must Be True': *Common Conceptions and Consensus Omnium In Aristotle and Hellenistic Philosophy*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», X, 1992, pp. 193–232.
- D. O'Meara, *Le fondement du principe de non-contradiction chez Syrianus*, in *Syrianus et la métaphysique de l'antiquité tardive*, édité par A. Longo, Napoli, 2009, pp. 299–309.
- J. F. Phillips, *Stoic Common Notions in Plotinus*, in «Dionysius», XI, 1987, pp. 32–52.
- L. Pitteloud, *Beyond the Principle of Non-Contradiction: Damascius on the Ineffable*, in «Rhizomata», X, 2022, pp. 307–338.
- G. Priest et al., *Dialetheism*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), edited by E. N. Zalta - U. Nodelman, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/dialetheism/>>
- P. Remes, *Plotinus on Starting points of Reasoning*, in «Chôra», XIV, 2016, pp. 29–57.
- W. D. Ross (ed.), *Aristotle's Metaphysics*, 2 vols., Oxford, 1953.
- F. H. Sandbach, *Ennoia and ΠΟΛΗΨΙΣ in the Stoic Theory of Knowledge*, in «The Classical Quarterly», XXIV, 1930, pp. 44–51.
- M. Schofield, *Preconception, Argument, and God*, in *Doubt and Dogmatism*, edited by M. Schofield et al., Oxford, 1980, pp. 283–308.
- C. Steel, *L'un et le bien: les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», LXXIII, 1989, pp. 69–85.
- C. Steel, *Beyond the Principle of Contradiction? Proclus' Parmenides and the Origin of Negative Theology*, in *Die Logik des Transzendentalen*, herausgegeben von M. Pickavé, Berlin/Boston, 2003, pp. 581–599.

- S. K. Strange, *Plotinus' Account of Participation in Ennead VI.4-5*, in «Journal of the History of Philosophy», XXX, 1992, pp. 479–496.
- R. B. Todd, *The Stoic Common Notions: A Re-examination and Reinterpretation*, in «Symbolae Osloenses», XLVIII, 1973, pp. 47–75.
- C. Tornau (Hg.), *Plotin, Enneaden VI 4–5 [22–23]: Ein Kommentar*, Stuttgart-Leipzig, 1998.
- B. Van Den Berg, “As We Are Always Speaking of Them and Using Their Names on Every Occasion”. *Plotinus, Enn. III.7 [45]: Language, Experience and the Philosophy of Time in Neoplatonism*, in *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, edited by R. Chiaradonna – F. Trabattoni, Leiden, 2009, pp. 101–120.
- M. V. Wedin, *Aristotle on the Firmness of the Principle of Non-Contradiction*, in «Phronesis», XLIX, 2004, pp. 225–265.
- C. Wildberg, *Aporiai 9–10*, in *Aristotle: Metaphysics Beta*, edited by M. Crubellier – A. Laks, New York, 2009, pp. 151–174.

7. Porphyry's First God as Uncoordinated Principle in the Light of the Neoplatonic Tradition*

Marilena Vlad

(Romanian Academy of Science)

1. *Introduction*

The Neoplatonic philosophers following Porphyry, especially Proclus and Damascius, appear to be dissatisfied with Porphyry's position concerning the first principle. In a fragment of his *Commentary on Plato's Parmenides*, Proclus writes: "We shall therefore be very far from making the primal god the summit of the intelligible world, as I observe to be the practice of some leading authorities on divine matters, and making the Father of that realm the same as the cause of all things".¹ According to this testimony, Porphyry would have placed the first principle at the intelligible level – something quite surprising, given the strict conditions imposed by Plotinus regarding the first principle. In a different context, however, Proclus explicitly places Porphyry among the philosophers who – like Plotinus – understood that, for Plato, the first cause transcends both intellect and beings.² This complicates matters even further. Still, one cannot assume that the earlier statement does not refer to Porphyry, since this opinion – though mentioned by Proclus without naming its source – is also cited by Damascius, who explicitly attributes it to Porphyry.

Indeed, Damascius discusses Porphyry's position in a context where he raises the question of how many principles exist prior to the intelligible triad, that is before the level of divine intellect. Before giving his own answer, he reports three views held by other Neoplatonic philosophers. According to Damascius' account, Iamblichus posits two principles above the intellect: one uncoordinated with the triad and another, the absolutely unutterable principle. For the philosophers after Iamblichus – namely Syrianus and Proclus –, there

* This essay is published as part of the research project "Order and Hierarchy in Late Antique and Byzantine Thought," funded by UEFISCDI (Project Code: PN-III-P4-PCE-2021-0417).

¹ Procl. *in Prm.* 1070, 15-19 (trans. Morrow - Dillon).

² Procl. *Plat. Theol.* II 31, 25-28.

is only a single principle prior to the triad, which is both uncoordinated and unutterable. The third opinion is attributed to Porphyry, who is said to claim that “the father of the intelligible triad is the unique principle of all”.³ Damascius – who gives priority to Iamblichus’s position – argues that Porphyry’s view cannot be accepted. The true principle, he claims, is “the uncoordinated, unutterable and unique cause of all things” (ἡ ἀσύντακτος αἰτία καὶ πάντων μία κοινὴ καὶ πάντῃ ἄρρητος) and, as such, it cannot be counted among the things of which it is the cause. Furthermore, the unutterable (ἄρρητος) principle cannot be named “father of the triad”. If we follow Damascius’ testimony, it would appear that Porphyry regresses from Plotinus’ position, insofar as he seems to treat the principle of all reality as the highest part of the intelligible realm, whereas Plotinus emphasized that the first principle cannot be part of the intelligible realm. For Plotinus, the intellect can only be unitary insofar as there is an absolute unity that precedes it⁴. The question we raise here is whether this truly constitutes a regression, and if not, why Porphyry’s position has given rise to such interpretations.

2. *Porphyry’s Perspective*

The testimonies of Proclus and Damascius, however, seem to be contradicted by some of Porphyry’s own statements. In the *Sententiae*, Porphyry repeatedly affirms the transcendence of the first principle, describing it as above intellect, beyond being, or simply as “the one above”.⁵ Likewise, in a fragment preserved from his *Philosophical History*,⁶ Porphyry speaks of a first god prior to intellect, from which intellect generates itself. This generation does not imply that the first god descends toward the lower levels. On the contrary, the first god remains eternally within itself, innumerable, and uncoordinated (μηδὲ συγκατατάττεσθαι) with the realities that follow.⁷ This perspective seems to contradict the idea – suggested by Damascius – that Porphyry did not acknowledge a principle above the summit of the intelligible realm.

³ Dam. *Pr.* I 86, 3–10 (trans. Ahbel-Rappe, modified).

⁴ See, for instance, Plot. V 6, 3, 20–21.

⁵ Porph. *Sent.* 10; 12; 25, 1–2; 26; 30, 5–6. J. Dillon, *Intellect and the One* discusses these passages.

⁶ Cyril. *Adv. Iul.* I 45, 10–27, 552 BC, p. 196, Burguière-Evieux, fr. XVIII, p. 15, Nauck.

⁷ See also Procl. *Plat. Theol.* I 11, 51.4–8, where it is stated that Porphyry distinguishes between intellect (which is eternal) and a part of intellect which is pre-eternal (προαιώνιον), through which intellect identifies itself with the one.

But the most eloquent testimony concerning Porphyry's doctrine of the first principle is probably found in his own *Commentary on the Parmenides*. Porphyry was the first to divide the second part of the Platonic dialogue into nine hypotheses,⁸ of which the first – according to him – concerns the first god (περὶ θεοῦ τοῦ πρώτιστου), and the second pertains to the intelligible level (περὶ τοῦ νοητοῦ πλήτους).

What interests us here is the distinction made by Porphyry between the supreme one and the one of the second hypothesis, which Plotinus had already identified with the divine intellect. The fragments preserved from the *Commentary on the Parmenides* speak directly to this issue. One can clearly see that Porphyry distinguishes the supreme god from all other realities. This god is not described as the “summit of the intelligible triad” (as Proclus and Damascius maintain), but is instead sharply distinguished from the intelligible and from everything that follows it. Porphyry suggests that the god is “unlike and different from it”,⁹ precisely because god is not intellect. He affirms exactly what Proclus and Damascius did not concede to him, namely, the existence of a principle prior to and different from the intellect. Moreover, not only that Porphyry's first god is not intellect, but it cannot even be compared with the intellect, nor even distinguished from it, because god “cannot be compared, nor circumscribed in relation to the things that follow it”.¹⁰ Being incomparable to anything else, nothing within the sphere of being can express god. One cannot speak of it, except through negations. God is “unutterable and unnamed” (ἄρρητον καὶ ἀκατονόμαστον ὄν),¹¹ beyond the notion of plurality and even beyond the notion of the “one”.¹² There is no proper concept that can express it. Nothing can be applied to the first god, because it is “above all things” (ἐπὶ πᾶσιν),¹³ “superior to all things” (ὑπέρτερον αὐτῶν).¹⁴ If all things are specific beings, and thus they differ

⁸ Procl. in *Prm.* 1053, 36–1055, 25. For the reasons of attributing this interpretation to Porphyry, see H. D. Saffrey - L. G. Westerink, Proclus, *Théologie platonicienne*, I, note 1, p. LXXXI.

⁹ Porph. in *Prm.* III 1 (Ἄρ' οὐν ἀνόμοιος ὁ θεὸς τῷ νοῦ καὶ ἕτερος;). Following P. Hadot, *La métaphysique de Porphyre*, we assume that the *Commentary* belongs to Porphyry, despite the doubts raised by G. Bechtle, *The Anonymous Commentary*, pp. 90–91; see also G. Bechtle, *The Question of Being*.

¹⁰ Porph. in *Prm.* III 10–12. See also VI, 20, on the incomparable character of the first one (τὸ ἀσύμβλητον τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως).

¹¹ *Ibid.* I, 3–4. Cf. Pl. *Prm.* 142a3–4: “the one cannot be named, nor expressed” (οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται).

¹² Porph. in *Prm.* II 1–14. Cf. Pl. *Prm.* 141e12: “the one is not even one” (τὸ ἓν οὐτε ἓν ἐστίν).

¹³ Porph. in *Prm.* I 4.

¹⁴ *Ibid.* II 1.

from one another, the first god, by contrast, is “beyond being” (ὑπερούσιος)¹⁵ and “prior to being” (προούσιον),¹⁶ like the Good in Plato’s *Republic*. Moreover, just as Damascius describes the first principle as “the uncoordinated, unutterable and unique cause of all things (ἡ ἀσύντακτος αἰτία καὶ πάντων μία κοινὴ καὶ πάντῃ ἄρρητος)”,¹⁷ Porphyry likewise speaks about god as “the cause above all and not coupled (ἀσύζυγος) with all”,¹⁸ and as “unutterable and unintelligible (ἄρρητον οὖσαν καὶ ἀνεννόητον)”.¹⁹

In this case, why do later authors attribute to Porphyry a different position, one in which the first principle is not truly beyond being, but identifies with the highest part of being? Where does Damascius’ dissatisfaction with Porphyry come from? Why does he claim that Porphyry’s first principle is merely the summit of the intelligible realm, even though Porphyry himself had emphasized the priority of the first one (as pure being) over the second one (as determinate being)? To address this dilemma, Pierre Hadot has argued that Porphyry’s position is in fact more nuanced: on the one hand, the first one in prior to and uncoordinated with the intellect; on the other hand, it also represents the first moment in the constitution of intellect, and is thus – at the same time, but in a different sense – coordinated with the other “moments” of intellect.²⁰ However, this clarification does not fully account for Damascius’ dissatisfaction. It would seem that Damascius considers only one side of Porphyry’s thought, and that he either failed to grasp the other side, or deliberately chose to remain silent about it.

This is precisely John Dillon’s interpretation. Dillon argues that Porphyry’s first principle is both transcendent and the Father of the triad. As he writes: “So we see Porphyry in various places making a distinction between ‘being’ and substance, ‘being in act’ and actuality, and even ‘being God’ and God. Can it be that the distinction that he wishes to make between the subject of the first hypothesis of the *Parmenides* and that of the second is not between two completely distinct entities, One and Intellect, but rather between the One ‘in itself’, or, one might say, ‘being One’, and the One as primary object

¹⁵ *Ibid.* II 11.

¹⁶ *Ibid.* X 25.

¹⁷ Dam. *Pr.* I 86, 12–13.

¹⁸ *Ibid.* XIII 23–24: ἐπέκεινα πάντων καὶ πάντων αἰτία ἀσύζυγος.

¹⁹ *Ibid.* XIV 14.

²⁰ P. Hadot, *La métaphysique de Porphyre*, p. 147: “selon son premier aspect, l’Un est absolu et incoordonné, selon son second aspect, l’Un est coordonné avec la vie et la pensée, parce qu’on le considère alors comme le premier moment de l’Intelligence, comme l’existence à partir de laquelle elle se déploie, comme l’Un isolé dans l’Un-qui-est”.

of intellection, which is also the first element of the noetic triad?”²¹ Yet, as Dillon explains, this interpretation can be accepted “provided that one recognizes both that his successors are frequently oversimplifying his position, for polemical or other reasons, and that he himself is not always concerned to present all the subtleties of his position himself”.²²

Could there, however, be a way to understand Porphyry’s perspective without resorting to the idea that his followers deliberately misinterpreted it? We will attempt to argue that his followers no longer accepted the form of incoordination conceived by Porphyry, but instead came to regard it as a form of coordination.

3. *The First God as Pure Act of Being*

To clarify this problem, we must focus on the element of originality that emerges in Porphyry’s thought regarding the first principle. Two aspects will be discussed, both of which can help us answer the question of coordination or incoordination in Porphyry’s perspective: first, the status of the first one; and second, the manner in which the intellect constitutes after the first one.

Porphyry seeks to explain in what the superiority of the god – or the first one – consists in comparison to the realm of being, and what the real reason is that this first god cannot be known nor expressed in terms accessible to human thought. The issue concerns the status of this “super-substantiality” (ὑπερούσιος) of the first principle: if the principle is beyond being, should we understand it as a kind of non-being? Plotinus was extremely cautious in speaking of the first principle, for fear that he might thereby implicitly attribute being to it. He even suppresses any affirmation of the principle’s very being.²³ However, Plotinus does not claim that the first principle is *non-being*.

Porphyry goes even further, introducing a reversal. He shows that if god is incomparable to any existing thing, and nothing can express it, this does not mean that god is a *non-being*, as though it lacked being. On the contrary, god alone possesses being in its most authentic form: “for it is not it [god] that is

²¹ J. Dillon, *Porphyry's Doctrine of the One*, p. 363.

²² *Ibid.* p. 366.

²³ See Plot. VI 8, 8.13–15, as well as VI 8, 11.25–26, where Plotinus states that the one is “as it is” (ὡς ἔστι), while noting that this phrase is merely a manner of speaking and does not imply that the One would truly possess being. See also Plot. VI 8, 16, 20, concerning the “apparent being” (ὁλον εἶναι) of the One.

non-being (μὴ ὄν) and incomprehensible for those who want to know him, but rather we – together with all beings – are nothing (μηδέν) in comparison to it”.²⁴ This, Porphyry explains, is precisely why we cannot know the first principle, and why it appears to be unutterable and without being: not because it is truly non-being, but because its being surpasses both our own being and everything that we call being. This is also the reason why god has no relation to what follows it: not because other things exist, while god is nothing, but, on the contrary, because god alone *is*, in the most eminent sense.

Thus, Porphyry connects the fact of being above being and the fact of possessing being in the most authentic form. We can now understand his statement that “god possesses, like something inseparable, the fact of being, alone and above all (τὸ εἶναι μόνον καὶ ὑπὲρ τὸ πᾶν)”.²⁵ God possesses the fact of being (τὸ εἶναι), but this fact of *being* is above all (ὑπὲρ τὸ πᾶν), above determinate being (ὑπερούσιος). Through this surprising statement, Porphyry introduces a very sharp distinction between the types of being. The true being is that of god or the first principle, which surpasses intellect.

4. *The Constitution of the Intellect*

But if the first god is *being* in a preeminent way, what status does Porphyry give to the intelligible being, or the second one? What kind of “being” does it have? How can we pass from the *being* of the first god, to that of the intellect? This seems to be the very problem that made Proclus and Damascius say that, for Porphyry, the first principle would be the summit of the intellect, despite the fact that Porphyry insists on the priority of the first god over the divine intellect.

How does the divine intellect constitute itself after the first god? In order to answer this question, Porphyry starts from the Platonic text of the second hypothesis, trying to analyze and explain it in detail. He finds in the Platonic text an indication concerning the relation between the intellect (or the second one) and the supreme one.²⁶ If we are to follow Porphyry’s own doctrine, one

²⁴ Porph. *in Prm.* IV 94, 19–22; see also III 94, 5–9.

²⁵ *Ibid.* IV 94, 8–9.

²⁶ See G. Karamanolis, *Porphyry and Iamblichus*. Karamanolis suggests that “Porphyry may well have tried both to bridge the gap between the One and the Intellect, and thus establish greater continuity in the intelligible realm, and yet keep them distinct.” (p. 1451).

cannot even speak about a relation between the intellect and the first one, since the latter cannot be compared with the intellect or with any other thing that follows it. However, even though he affirms the impossibility of relating the one to the intellect, in the end, Porphyry will attribute to the one a certain role in the constitution of the intellect, though this “role” will be precisely that of not doing anything and of remaining indifferent and unaffected by the intellect’s distinction and specificity. This will entail a certain ambiguity in Porphyry’s doctrine, influencing the specific manner in which later Neoplatonists understood his position.

Thus, in the context of the second hypothesis of the *Parmenides*, Plato states that “the one participates in being”.²⁷ This statement seems thorny and even unacceptable for Neoplatonic thought, which privileges the one by placing it above being. In fact, how could the one participate in being if the one precedes being and makes it possible? Porphyry is the first to have addressed this question, attempting to integrate this Platonic detail into Neoplatonic thinking. He tries to provide a solution to this problem, explaining that: “the [second] one is not the pure One, but the character of being alters along with it”.²⁸ Thus, the second one is not purely one but also bears the character of being. The second one results from the interweaving of “one” and “being” (εἶναι), creating an alteration from the first, absolute one. Thus, the (second) one participates in being (οὐσία) in the sense that it possesses a specific fact of being: it *is* one, but a determinate one, with a defined being. The one and the fact of being, which meet in the second one, weaken each other reciprocally. As a result, the one is no longer pure, and the fact of being is also no longer pure, but rather becomes a mere character of the second one, which is thus said to participate in being.

Yet Porphyry does not stop here. He goes further, seeking to understand how the second one acquires its *fact of being*. In the second one, the fact of being is not primordial, but derived and mixed with the one. Porphyry’s hypothesis is that the second one receives its derived being through participation in the first one: “But perhaps, because the second [one] comes from the first [one], this is precisely why we say that the second participates in the first, and the entire one-who-is (ἐν εἶναι) is generated through participation in the

²⁷ Pl. *Prm.* 142b5–6: “Ἐν εἴ ἔστιν, ἄρα οἷόν τε αὐτὸ εἶναι μὲν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν; — Οὐχ οἷόν τε. See also *Parmenides*, 143a4: οὐσίας φαμὲν μετέχειν τὸ ἕν.

²⁸ Porph. in *Prm.* XI 7–9: οὐδὲ τὸ ἐν ἔστιν τὸ ἀκραιφνές, συνελλοιούται δὲ αὐτῷ ἢ τοῦ εἶναι διότης.

one”.²⁹ The second one possesses being by participating in the first one; however, the first one is not itself being (in the sense of ὄν, a determinate being), but is beyond being (ἐπέκεινα οὐσίας). But then, what is this first one in which the second one participates and from which it receives its being? Porphyry’s answer is: “the [first] one, which is beyond being and beyond determinate being (ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος), is neither a determinate being, nor being, nor act, but rather it acts, and it is pure act (τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν), thus being the very fact of being (αὐτὸ τὸ εἶναι), which precedes determinate being”.³⁰ The first one is *the pure fact of being* – prior to both being and determinate being – while the second one is a determinate one, possessing determinate being, because it participates in the first one, which is the pure fact of being.

5. *How Does Intellect See Itself?*

We now turn to the passage from the *Commentary on the Parmenides*³¹ where Porphyry discusses the role of the first principle in the constitution of the intellect. Porphyry observes that the intellect remains divided into two irreducible parts, which cannot be identified: the intellective (τὸ νοοῦν) and the intelligible (τὸ νοούμενον). In other words, intellect is at once an act of thinking and an object of thought; it always contains an intellective “part” different from its intelligible “part”. Yet this distinction – which is necessary to the nature of intellect – also shows that intellect remains, in a certain sense, outside of itself, “unable to enter into itself” (μὴ δυνάμενον εἰς ἑαυτὸν εἰσελθεῖν),³² since these two aspects remain separate so long as nothing else intervenes to unify them.³³ From this observation, Porphyry raises a subtle question: if intellect cannot enter into itself, but always remains divided between the intelligible and the intellective, then how can it truly see itself? How can it think itself and genuinely be intellect?

²⁹ *Ibid.* XII 10–14.

³⁰ *Ibid.* XII 23–27.

³¹ Porph. *in Prm.* XIII–XIV.

³² *Ibid.* XIII 1. If the intellect were to fully enter into itself, the distinction between the intelligible and the intellective would be annulled. However, this would also abolish the very duality that underlines the act of knowledge – namely, the distinction between knower and known – and the intellect would no longer be able to know itself.

³³ If the intellective remains distinct from the intelligible, the intelligible cannot be aware of itself as intelligible and, thus, it cannot even be intelligible. The intellective, being other than the intelligible, remains “outside” it and thus cannot perform the act of intellection. Likewise, the intellective cannot be intellective, because it cannot know anything, since the intelligible remains inaccessible.

Porphyry is actually bringing to light the paradoxical condition of self-knowledge: on the one hand, in order to know itself, intellect must be both intelligible and intellective. On the other hand, if intellect contains this dual structure within itself, it cannot enter in itself and, ultimately, cannot know itself, since the knowing “part” remains external to the known “part”. This issue recalls the classical difficulty raised by Sextus Empiricus regarding self-knowledge:³⁴ if one part knows and another is known, then intellect never truly grasps itself as a whole. Plotinus had attempted to solve this problem by showing how, in intellect, the intelligible is simultaneously intellective. He emphasizes the identity between the two aspects of intellect, which is what it thinks and thinks what it is.³⁵ However, the act of knowledge also presupposes a certain distinction between these two aspects. Porphyry, rather than emphasizing their identity, stresses their distinction. In doing so, he returns to a problem of skeptical origin, asking how the intellect can know itself if a certain internal distance or division persists within it. Intellect cannot enter into itself because it cannot suppress its inherent duality on its own. But then three questions arise. First: “how can [intellect] see itself, if it cannot enter into itself?”³⁶ Secondly: if we admit that it cannot see itself, then “how [can it see itself] as the one into which it cannot enter?”³⁷ Thirdly: how can the intellect even know this very fact, that it cannot enter into itself? In other words, how can the intelligible recognize that it is different from itself, since it has not yet reached that “self” which remains “outside” itself, in order to perceive it as different? How does the intellect come to know this very distinction in itself?

Porphyry observes that if intellect remains divided, it cannot even perceive its own division. Only another “one” could be capable to identity this division. This other one must be in contact with both the intelligible and the intellective aspects in order to recognize that “the one who thinks” is different from “the one who is thought”. This other one can perceive the difference and also overcome it, bringing the two distinct parts in contact with each other, through the very awareness of their distinction. The difference between the intelligible and the intellective prevents intellect itself from perceiving both the identity and the difference between its two parts. Instead, something completely devoid of internal difference would be able to perceive both the difference and

³⁴ Sext. Emp. *Math.* VII 310-312.

³⁵ See, for instance, Plot. V 3, 5. See also I. Crystal, *Plotinus on the Structure*.

³⁶ Porph. in *Prm.* XIII 1-2.

³⁷ *Ibid.* XIII 3-4.

the identity. For Porphyry, this absolute point of no-difference is the principle prior to intellect: the first one, which is *the pure act of being*: “For with what does it see itself, that which cannot enter [itself], except by means of the One?”³⁸

In order to explain how the intellect can see itself through the presence of first one, Porphyry draws on an example from the realm of biology. In a living organism, there are many distinct faculties that do not come into contact with one another and cannot directly know each other – for instance, sight cannot perceive hearing, which cannot perceive taste. For these faculties to get in contact and to recognize that they are different from each other, another faculty or act is required: a kind of internal consciousness that transcends them all. This faculty is neither hearing, nor sight, nor taste, but it knows each of them, distinguishes them, and unifies them, using them as instruments.³⁹

In the same manner, while the intellect is divided in two parts, each corresponding to a distinct act, the prior one is a unique, pure act, containing no distinction within itself. Since it is prior to any determinate being, this act has no form and therefore cannot be distinguished from any other act. It is not a specific act – for, if it were, it would be separated from all other specific acts, which would remain inaccessible to it. On the contrary, all other acts are accessible to it precisely because it is the pure act of being, no longer differentiated from any other act. The first one is thus the “act beyond those [acts], transcending all and using them all like instruments, laying hold of all, and yet, at the same time, not being *in* anything”.⁴⁰

The pure and primary act is thus in contact with all the acts that follow it. It can therefore guarantee the connection between them and becomes “that power (δύναμις) through which the intellect sees that it cannot enter into itself”,⁴¹ as well as the power through which the difference between the intelligible and the intellect is suppressed. Porphyry thus resolves the problem of self-knowledge in intellect, though in a different way from Plotinus. Both the difference and the identity between the intellective and the intelligible become visible from the perspective of the primal one, which, as *pure act of being*, remains entirely undivided.

³⁸ *Ibid.* XIII.

³⁹ *Ibid.* XIII 24–35.

⁴⁰ *Ibid.* XIII 9–13: ἡ ἐνέργεια παρ’ ἐκείνας ἡ ἐπαναβεβηκυῖα πάσαις, ἡ πάντων ἐφαπτομένη καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ἐν οὐδενὶ οὐσα (trans. Bechtel)

⁴¹ *Ibid.* XIII 34–35: ἡ δύναμις καθ’ ἣν ὁρᾷ ὁ νοῦς μὴ δυναμένος εἰσελθεῖν εἰς ἑαυτόν.

For Porphyry, the way in which the first one guarantees the self-knowledge of intellect is described in the second Platonic hypothesis, where the one accompanies the plurality of beings, while nevertheless remaining in itself one and unaffected by plurality.

6. *The One in Itself*

Thus, the (second) one participates in being and thereby becomes plural,⁴² since it can be found in every part of being. Yet Plato asks what is the “one in itself” (αὐτὸ τὸ ἑν), prior to its mixture with being. If we are to think of this one “in itself”, separated from the being in which it participates, it will appear as simply one, and not plural.⁴³ This “one in itself” (αὐτὸ τὸ ἑν) is, for Porphyry, the power through which intellect sees itself; yet this power remains completely different from the intellect and from its specific distinction: “In this way”, Porphyry writes, “we could say that the power through which intellect – that could not enter into itself – sees itself as different from and superior to the distinction between the intellective and the intelligible, being *beyond it in both age and power*; in this way, *this [one] in itself* (τὸ αὐτὸ τοῦτο)⁴⁴ is one and simple, and yet it differs from itself as act and as existence; thus, in a way, it is one and simple, and in another way it differs from itself”.⁴⁵

We observe that Porphyry effectively identifies the one in the first hypothesis – that power beyond being, which is “beyond all and the uncoordinated cause of all”,⁴⁶ and through which intellect sees itself – with the one from the second hypothesis, yet considered in itself, prior to participating in being, in a state in which it appears as one and simple, not yet plural. He thus identifies the good beyond being (from *Republic* 509b9), the one from the first Platonic hypothesis, and the one from the “one-which-is” (ἓν ὅν)⁴⁷ in the second hypothesis, from which intellect develops itself.⁴⁸

⁴² Pl. *Prm.* 143a4–6.

⁴³ Pl. *Prm.* 143a6–9.

⁴⁴ This expression (“this [one] in itself”, τὸ αὐτὸ τοῦτο) is the same as in Pl. *Prm.* 143a9.

⁴⁵ Porph. in *Prm.* XIII 34–XIV 8.

⁴⁶ *Ibid.* XIII 22–23.

⁴⁷ Pl. *Prm.* 142d4.

⁴⁸ See P. Hadot, *La métaphysique de Porphyre*, p. 144: “Selon le *Commentaire sur le Parménide*, l’Intelligence en son premier état, identifiée à l’«Un» de l’«Un-qui-est», coïncide donc avec le premier Un lui-même”. See also S. K. Strange, *Porphyry and Plotinus' Metaphysics*.

Yet the one in the second hypothesis has two aspects. The first is the pure act of being, uncoordinated with anything, the one in itself, or the one in the expression “one-which-is” (τὸ ἓν ὄν), but considered in itself. The second aspect is that in which the one participates in being – that is, in the pure act of being of the first one. This second aspect is no longer the one in itself, and therefore it is no longer the first one. The one-which-is is a mixture of one and being, each reciprocally altering the nature of the other: “both the *One* has changed with *substance* and *substance* with the *One*, and there is not a juxtaposition of the *One* and of *that which is*; nor is the *One* an underlying substrate and being an accident; but there is some property of the hypostasis, imitating on the one hand the simplicity of the *One*, yet not maintaining its purity, but bringing it around to being”.⁴⁹

This second aspect of the one in the second hypothesis is, in fact, the intellect, which is presented in triadic form. The “one in itself” guarantees that intellect can see and develop itself, yet intellect remains distinct from the one itself. As Porphyry puts it, on the one hand, the one in the second hypothesis is itself, but, on the other hand, it is different from itself. Porphyry thus distinguishes the one-which-is (i.e., a determinate being, already structured as a triad) from the one “in itself” (the one implicit in “the one-which-is”), which he identifies with the absolute one. Intellect sees itself – and unfolds as a triad – through the presence of the one taken “in itself”; however, this one is not a part of the “one-which-is”, since the “one-which-is” already belongs to the realm of determinate being. As Porphyry explains, the one-which-is is not constituted as a simple juxtaposition of one and being. Therefore, the one-which-is is not the same as the “one in itself”. The one-which-is is not the “one in itself” which already is – since this is impossible – but rather the one that is no longer “in itself”, but different from itself, in which both the one and being are reciprocally transformed.

7. *Is the First Principle Coordinated or Uncoordinated?*

Let us now turn to the question whether Porphyry’s first principle is coordinated, as Damascius suggests, or uncoordinated with what follows after it, as Porphyry himself affirms. In Hadot’s explanation, mentioned above, these two aspects coexist: on the one hand, the first principle is absolute, transcend-

⁴⁹ Anon. in *Parm.* 11 (trans. Bechtle).

ent and thus uncoordinated; on the other hand, it is also coordinated with the other “moments” of the intellect, insofar as it functions as the summit of intellect. However, this interpretation remains equivocal. On the one hand, Hadot states that “the Father from the *Oracles*, identified by Porphyry with Plotinus’ One, is *the first moment* of the process through which intellect constitutes itself,” and that “at its origin, intellect is identical with the first One”.⁵⁰ On the other hand, after distinguishing between the two aspects of intellect (its initial moment, identical with the first one, and intellect developed as triad), Hadot implies that the absolute one itself has two aspects: “S’il y a un double aspect de l’Intelligence, il s’ensuit qu’il y a un double aspect de l’Un: selon son premier aspect, l’Un est absolu et incoordonné, selon son second aspect, l’Un est coordonné avec la vie et la pensée, parce qu’on le considère alors comme le premier moment de l’Intelligence”.⁵¹ The two statements seem to contradict one another. The first suggests that the first moment of intellect is identical with the primordial one (Plotinus’ one); on the contrary, the second suggests that the first moment of intellect is merely the coordinated aspect of the One, which is different from the primal, absolute one.

According to Hadot’s explanation concerning the two aspects of the One, we are led to posit three distinct levels:

- i) The absolute, uncoordinated One, the transcendent first principle, prior to any coordination
- ii) The One as first moment of intellect – a coordinated aspect of the One, which corresponds to the one in the expression “one-which-is”
- iii) Intellect itself, already fully developed, corresponding to the one-which-is, understood as the triad existence-life-thinking.

But in this way, intellect in its first moment would no longer be identified with the absolute one, but only with the one in the one-which-is, which is itself distinct from the absolute one.⁵² Yet this interpretation runs counter to

⁵⁰ P. Hadot, *La métaphysique de Porphyre*, p. 135 (my translation). See also P. Hadot, *Fragments d’un commentaire de Porphyre sur le Parménide*, p. 414: “On peut dire que, selon son état primitif et original, l’Intelligence coïncide avec l’Un. Comme l’Un purement Un du *Parménide*, elle n’est ni en repos ni en mouvement, ni même ni autre, ni en soi ni en un autre”.

⁵¹ *Ibid.* p. 147. See also p. 142: “Une telle affirmation signifie tout d’abord que l’Intelligence a un double aspect : un premier aspect, selon lequel elle est encore l’Un, un second aspect, selon lequel elle est devenue elle-même. Mais une telle affirmation signifie également que l’Un ou le Dieu suprême a lui aussi un double aspect, un premier aspect selon lequel il est l’Un absolu et incoordonné, un second aspect selon lequel il est l’Intelligence réduite à son premier moment”.

⁵² G. Karamanolis, *Porphyry and Iamblichus*, p. 1451 also discusses the two aspects of the One: “Through this distinction Porphyry presumably tried to explain away one of the difficulties arising from Plotinus’ concept of the

what Porphyry intended to assert: namely, that the absolute one is *the pure fact of being*, prior to the distinction between the intellective and the intelligible, and that it is through this absolute one that intellect is able to see itself. In fact, Porphyry erases the difference between the absolute one – from the first hypothesis – and the one in the “one-which-is”. Without this level of absolute non-distinction and non-coordination, no subsequent distinction could emerge, and the intelligible triad itself would be impossible.

There are two concepts that indicate the incoordination in Porphyry’s perspective. In the *Philosophical History*, god is said to be uncoordinated with other things in respect to its dignity (μηδὲ τὴν ἀξίαν συγκατατάττεσθαι). In the *Commentary on the Parmenides*, the problem of coordination (in the sense of συγκατατάττεσθαι) appears only once: Porphyry notes that any specific act is coordinated (τέτακται) with a particular thing, both in respect to its form and to its name.⁵³ In other words, each specific act corresponds to a determinate function or object (for instance, cutting is the act of the knife). The only exception is the absolute one, which is a pure act and therefore “is not the act of anything” (αὕτη δὲ οὐδενός ἐστι)⁵⁴. By virtue of its very nature as pure act, the absolute one is uncoordinated with anything. The other concept used to express the lack of coordination (or conjunction) is ἀσύζυγος. Porphyry explains that at the level of the developed intellect – as described in the second Platonic hypothesis, i.e., as the “one-which-is” –, the one is coordinated (σύζυγον) with being.⁵⁵ By contrast, the one in itself is not coordinated with anything; it is “the uncoordinated cause of all” (πάντων αἰτία ἀσύζυγος).⁵⁶

Thus, we observe that uncoordination belongs to the first principle – this pure act – whereas coordination appears only at the level of the plural intellect, which is already differentiated within itself and which involves a reciprocal transformation of one and being. Coordination emerges in the transition from indeterminate being to determinate being. Indeterminate being – or the

One, namely how this principle contains all things while being absolutely beyond them. By distinguishing two aspects of the One, one inert and ineffable and one creative and accessible, Porphyry tackles this difficulty, but at the cost of bringing the One close to the second hypostasis, the Intellect. This was exactly the point of Damascius’ criticism”. Yet Damascius’ criticism refers precisely to the fact that Porphyry would identify the intelligible with the absolute principle; his objection would have no point if Porphyry clearly insisted on the existence of an „ineffable One”.

⁵³ Porph. in *Prm.* XIII 13–16: Ἐκάστη μὲν οὖν τῶν ἄλλων πρὸς τι πέπηγε καὶ κατὰ τὸ εἶδος πάντως αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ ὄνομα τέτακται.

⁵⁴ *Ibid.* XIII 16–17.

⁵⁵ *Ibid.* XII 34.

⁵⁶ *Ibid.* XIII 23.

pure act of being, which is, but is nothing in particular – requires nothing else in order to be, and is therefore uncoordinated. On the contrary, coordination arises whenever there is limitation and determination. A specific, determinate being has a particular and limited act, to which it is essentially bound. A particular being is what it is precisely because of its particular act; hence, it is coordinated to that act and cannot exist apart from this conjunction. Coordination, then, is the relation between two things that function together, each requiring and implying the being of the other.

8. *Proclus and Damascius on Porphyry*

But then, how are we to understand the testimony of Proclus and Damascius regarding Porphyry? Why do these two philosophers leave aside the uncoordination of Porphyry's first principle, claiming instead that his first principle is nothing more than the summit of the intelligible, the summit of the triad? The answer to this question can be uncovered only by considering what happened in the meantime, between Porphyry and Damascius. More precisely, Porphyry's interpretative line was not followed. Neoplatonic analysis evolved, introducing further distinctions and additional levels of reality. As a result of this more refined metaphysical framework, the description Porphyry gave to the first principle – as existence prior to the distinction between intelligible and intellective – was ultimately surpassed.⁵⁷ For Proclus and Damascius, this first aspect of intellect can no longer serve as the true, uncoordinated first principle; it is regarded instead as merely the summit of intellect, hence as coordinated with the other levels of the intellect. Accordingly, when Damascius asks whether “the unique principle of all is the father of the triad”, he does not explicitly say that Porphyry's first principle is coordinated with the intelligible, but he only doubts that the real “uncoordinated cause of all things” can be as Porphyry described it. For Damascius, Porphyry's principle cannot be the ultimate first principle – even if Porphyry intended it as such and describes it as uncoordinated and absolute. In Damascius' view, it merely reaches the highest level of the intelligible triad.

⁵⁷ Iamblichus was the first who opposed Porphyry's interpretation. He posits a principle prior to and uncoordinated with the intelligible triad. Before this principle, he places yet another, absolutely unutterable principle, thereby emphasizing the transcendence of the first principle and distinguishing between its causal and transcendent aspect. See Dam. *Pr.* I 86, 11-87, 18.

We recall that Proclus provided two testimonies concerning Porphyry. On the one hand, Porphyry would have said that the first principle transcends being;⁵⁸ on the other hand, he would have identified the first principle with the summit of intellect.⁵⁹ From these two statements, we must understand that Porphyry did acknowledge the existence of a principle prior to being, but that – through the way he described this principle – he identified it with what Proclus and Damascius would later call “the intelligible summit” or “the summit of being” (κορυφή τῶν ὄντων).⁶⁰ Viewed from Proclus’ perspective, Porphyry’s perspective implies a contradiction: he intends to speak of a first principle beyond being, but he only describes the highest point of the intelligible. Why? Because Porphyry identified the primal one with the one from the second hypothesis, though considered in itself, exempt from being. For Porphyry, this one in itself is identical with the absolute one and is therefore uncoordinated. However, for Proclus and Damascius, this one from the “one-which-is” – in the second hypothesis – cannot be the first principle. It merely represents the highest point of the intelligible world, the unity starting from which the intelligible world is constituted. For Porphyry, the “one in itself” from the second hypothesis was not yet the intellect, but only the condition of possibility for intellect. It was the one that made the development of intellect – with its specific mode of being and knowing – possible. For Proclus, by contrast, the “one in itself” is nothing but the first moment in the constitution of the intellect.

Proclus clearly distinguished the absolute one from the one of the second hypothesis, saying that they cannot be the same.⁶¹ For him, the divine intellect – or the one-which-is – constitutes an intelligible plurality.⁶² This plurality depends on the primal one (inasmuch as it receives its unity from it) but is never identical with the primal one. The absolute one is beyond being and remains entirely unmixed with it.⁶³ After this absolute one – identified as the

⁵⁸ Procl. *Plat. Theol.* II 31, 25–28.

⁵⁹ Procl. *in Prm.* 1070, 18.

⁶⁰ Dam. *Pr.* I 86, 14.

⁶¹ Procl. *Plat. Theol.* III 68, 9–10 (οὐκ ἂν εἴη τὸ ἐν ὄν τῷ ἐνὶ ταύτῳ). See also *in Prm.* VII 34 K, where Proclus discusses the two senses of the one: the one that transcends being, of which we cannot even say that it is one, and the one coordinated with being – that is the one-which-is, from the second platonic hypothesis.

⁶² See Procl. *Plat. Theol.* III 68, 1–2, where Proclus argues that, by emphasizing the intelligible plurality, in the second hypothesis, Plato opposes Parmenides’ thesis that “all is one”.

⁶³ Procl. *Plat. Theol.* III 84, 4–5 (ὑπερούσιον καὶ ὑπερὸν καὶ ἄμικτον πρὸς πάσας τὰς ὑπάρξεις). If for Porphyry the absolute one was the existence (ὑπαρξίς), the pure act of being, for Proclus, the absolute one is not mixed with existence.

subject of the first hypothesis in the *Parmenides* – Proclus situates the intelligible world, or the order of real beings (τῶν ὄντως ὄντων ἢ τάξις).⁶⁴ According to the second hypothesis, the intelligible world unfolds from a supreme unity (i.e. the one in the “one-which-is”), down to the plurality of being.⁶⁵ This world or order (τάξις) of intelligible beings is indeed a plurality, yet it also possesses a proper unity, one that is, however, distinct from the unity of the absolute one. How is this difference accounted for? Proclus returns to the Platonic text of the *Sophist*,⁶⁶ where Plato explains that being, though plural, still has the condition of unity, since it is affected by the one.⁶⁷ From this indication, Proclus draws the conclusion that being (that is, the intelligible world) is not the absolute one, but only has a unity imparted by the prior one. The intelligible world is never the pure one itself, but it is only unified. On the basis of this Platonic remark, later Neoplatonists, including Proclus, describe the divine intellect as “the unified” (τὸ ἡνωμένον).⁶⁸

Thus, whereas Porphyry identified the “one in itself” with the prior one, for Proclus, this one in itself, which imparts unity to intellect, is not the absolute one, but rather an effect or affectation of the primal one. It is therefore distinct from the absolute one. The unity of the intelligible world is strictly distinguished from the absolute one because it is the unity of a plurality and is inseparable from the intelligible plurality, whereas the absolute one transcends plurality.⁶⁹ Accordingly, while the second hypothesis describes an order (τάξις) or world in development, the first hypothesis refers to the absolute one, which does not enter into the intelligible order and cannot be coordinated (συντάττειν) with the plurality of the intelligible realm. If Porphyry identified intellect – in its originary moment – with the supreme one, Proclus sharply separates the two levels, along with their respective hypotheses.

The intelligible universe – this one-which-is – takes the form of a triad (the first intelligible triad). It represents a movement through which the one of the second hypothesis – already different from the absolute one⁷⁰ – turns

⁶⁴ Procl. *Plat. Theol.* I 55, 16.

⁶⁵ *Ibid.* III 82, 2–4.

⁶⁶ Pl. *Sph.* 245a1–b9.

⁶⁷ Pl. *Sph.* 245b7–8 (πεπονθὸς τε γὰρ τὸ ὄν ἐν εἶναι).

⁶⁸ See Procl. *Plat. Theol.* I 18, 17–20 and I 115, 24–25: the unified is inferior to the (absolute) one, the unified (or the intelligible being) only receives the unifying effect of the one, but is not the one itself.

⁶⁹ Procl. *Plat. Theol.* III 82, 5–7.

⁷⁰ Proclus (*Plat. Theol.* III 82, 8–10) notices that Plato, in the first hypothesis, denies that the one is one, but he does not say the same thing about the one in the second hypothesis.

towards being.⁷¹ This is a movement by which the initial unity (this “effect” of the absolute one) gives rise to the plurality of intelligible being. This one from the second hypothesis is not the absolute one, which Proclus describes as “beyond being and unmixed with existence, a henad in which being participates”.⁷² The second one retains the unitary character of the first one (which is why Proclus refers to it as a henad, ἑνάς), but it already has a relation to being, insofar as it constitutes the being that participates in it. Its priority over being is thus only relative: it is prior to the *plurality* of beings, but not absolutely prior to all things, as is the case with the absolute one. For Proclus, this second one – described as “an existence superior to being (ὑπερούσιος ὑπαρξίς)” – is the summit of the first intelligible triad.⁷³ He thus carefully distinguishes what Porphyry had identified. For Proclus, the absolute one is beyond existence and unmixed with it; it “pre-exists beyond all” (ἐπέκεινα τῶν ὅλων προϋπάρχον),⁷⁴ while the second one (in itself) is the *existence* from which intelligible being is constituted.

Starting from this distinction, Proclus offers a different interpretation of the Platonic phrase from the second hypothesis, according to which “the one participates in being”.⁷⁵ We recall that this was the very phrase from which Porphyry had begun his own interpretation, concluding that the first one is *the pure fact of being*, to which the second one participates, thereby receiving its determinate being. As pure act of being, the first one was, for Porphyry, the principle from which intellect could differentiate into the intelligible and the intellective – hence, the first one became identical with the origin of intellect. Proclus, however, can no longer accept this identification. He resolves the problem of the “participation of the one in being” on a different level – namely, strictly within the framework of the second hypothesis. He emphasizes another passage from the *Parmenides*,⁷⁶ where it is shown that, in the second hypothesis, both being is predicated of the one and the one is predicated of being. Building on this, Proclus develops the idea of a double participation: of

⁷¹ The triad is constituted from the second one (τὸ ἐν), being (τὸ ὄν), which participates in this one, and the power (δύναμις), through which the one generates being — but which appears in the second hypothesis only in a hidden manner (see Procl. *Plat. Theol.* III 84, 9–23; III 85, 28). The triad is also described as consisting of one, being and the relation (σχέσις) between these two (*Plat. Theol.* III 85, 17–18).

⁷² *Ibid.* III 84, 4–6: “ὑπερὸν καὶ ἄμικτον πρὸς πάσας τὰς ὑπάρξεις, ἑνὰς ἐστὶ μετεχομένη μὲν ὑπὸ τοῦ ὄντος”.

⁷³ *Ibid.* III 84, 9–10.

⁷⁴ *Ibid.* III 83, 23–24.

⁷⁵ *Pl. Prm.* 142b5–6.

⁷⁶ *Ibid.* 142d1–2.

the one in being and of being in the one. He situates both types of participation within the first intelligible triad – that is, at the level of the one-which-is. In this relation, being participates in the one because it depends on it and receives from it its character of divine being. Conversely, the one participates in being in the sense that it illuminates being and confers upon it its divine character.⁷⁷ Thus, while for Porphyry the participation of the one in being was conceived in an upward direction – whereby the second one participates in the first one as *pure act of being* –, for Proclus, this participation is understood in a downward direction: the *second* one, considered in itself, participates in the being that it constitutes. Accordingly, for Proclus, this second one – from the expression “the one-which-is” – which longer has any contact with the first one and never transcends the limit of the first intelligible triad – serves as the summit – or Father – of the triad.

9. Conclusion

For Porphyry, the first, absolute one is the pure act of being and is identical with the one in the “one-which-is”, or with the one in itself. It is the power through which intellect can perceive itself and transcend its inner distinction between intellective and intelligible. The “one-which-is” is not a pure act of being, but a determinate being, which participates in the one, and thereby imitates its unity. Yet it is not the absolute One. Rather, it is the intellect, which unfolds in a triadic manner: as existence, life and thinking.

If Porphyry identified the one in the “one-which-is” with the absolute one, then – in Proclus’s terms –, this amounts to making “the Father of that realm the same as the cause of all things”.⁷⁸ But Proclus cannot accept such an identification. For him, the absolute one – the true cause of all things – transcends even the first intelligible triad, which is composed of: the second one (or existence, superior to the plurality of being), potency (or relation: σχέσις) and being. Thus, Porphyry’s uncoordinated principle is, from Proclus’ perspective, no longer uncoordinated, or at least, not sufficiently uncoordinated to qualify as the first principle in the strictest sense.

The same holds true for Damascius, who goes even further than Proclus

⁷⁷ Procl. *Plat. Theol.* III 85, 1–4.

⁷⁸ Procl. *in Prm.* 1070, 18.

by asserting that the one – the cause of all things – is ultimately only an indication of the prior, ineffable principle. This is why Damascius considers that Plato himself suppressed the one: in order to suggest the veritable first principle – the ineffable – which generates all of reality in an ineffable manner. The one, according to Damascius, still maintains a certain relation to the all, to the domain of being, and therefore cannot be the absolute transcendent and uncoordinated principle. For Porphyry, uncoordination means being unrelated to anything, like the pure act of being, which *is*, but in a non-specific and indeterminate manner. For Proclus, by contrast, the uncoordinated principle must lie entirely beyond the sphere of being and beyond any contact with intellect. Yet what counted as the uncoordinated principle for Proclus is no longer uncoordinated for Damascius.

For him, uncoordination is not merely unrelatedness, nor transcendence beyond being, but rather nothingness. In fact, any manner of being – as well as non-being – relates to the all and reintegrates into the totality of all the things that we can conceive. Therefore, the real uncoordinated principle is neither Porphyry's pure act of being nor Proclus's non-plural one, but the ineffable – which is nothing, or rather not even nothing; neither principle, nor above all, and paradoxically, not even uncoordinated to the all.

Bibliography

- S. Ahbel-Rappe, *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*, Oxford, 2010.
- G. Bechtle, *The Question of Being and the Dating of the Anonymous Parmenides Commentary*, in «Ancient Philosophy», XX, 2, 2000, pp. 393-414.
- G. Bechtle, *The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides*, Bern/Stuttgart/Wien, 1999.
- I. Crystal, *Plotinus on the Structure of Self-Intellection*, in «Phronesis», XLIII, 1998, pp. 264-286.
- J. Dillon, *Intellect and the One in Porphyry's Sententiae*, in «The International Journal of the Platonic Tradition», IV, 2010, pp. 27-35.
- J. Dillon, *Porphyry's Doctrine of the One*, in *Sophies Maïetores. Chercheurs de sagesse: Hommage à Jean Pépin*, Paris, 1992, pp. 357-366.
- P. Hadot, *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide*, in «Revue des Études Grecques», LXXIV, 1961, pp. 410-438.
- P. Hadot, *La métaphysique de Porphyre*, in *Porphyre, Vandoeuvres/Genève*, 1965, pp. 125-163.
- G. Karamanolis, G., *Porphyry and Iamblichus*, in *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, edited by J. Warren – F. Scheffeld, London, 2014, pp. 1441-1478.

H. D. Saffrey - L. G. Westerink (éd.), *Proclus, Théologie platonicienne*, Paris, 1968-1997.

S. K. Strange, *Porphyry and Plotinus' Metaphysics*, in *Studies in Porphyry*, edited by G. Karmanolis – A. Sheppard, London, 2007, pp. 17-34.

8. Stoic *Logoi* in Pseudo-Archytas according to Iamblichus*

Antonio Vargas
(Universidade de Brasília)

What are the lines of continuity in Neoplatonism? Was “the divine” Plotinus a genial founder, who set down the main lines of Plato interpretation for his successors, but who apart from that was viewed as holding many idiosyncratic views that they did not hold, or was his contribution more substantial? It seems clear that his so-called “psychologization” of time was received by both Iamblichus¹ and also Proclus.² In this chapter I wish to discuss a further element of continuity in the philosophy of time: the absorption of the Stoic theory of *logoi*. Elsewhere, I have already detailed how this theory was adapted by Plotinus and subsequently employed by Proclus to solve a key problem in the philosophy of time, namely what grounds the existence of single simultaneous now in the whole universe.³ I will now fill in the missing link between Plotinus and Proclus, namely Iamblichus’ discussion of Pseudo-Archytas’ definition of time, which has been preserved for us in Simplicius’ *Commentary on Aristotle’s Physics*.⁴

These discussions stem from a commentary of Iamblichus’ own, in which he repeatedly compared Aristotle’s treatment of the categories to what he took to be the treatment of the same categories by the Pythagorean Archytas in *Περὶ τοῦ καθόλου λόγου*.⁵ Iamblichus developed his views on time in his dis-

* I would like to thank Júlio César Moreira, Stephen Menn, Christian Wildberg, Chrisotph Helmig, Jan Opsomer and two anonymous reviewers for their comments to previous versions of this text. This essay was prepared for publication thanks to funding from the PRIN 2022 “Ancient Science, Ancient Philosophy” (the ASAP Project) at the Università degli Studi di Napoli Federico II.

¹ Ph. Hoffman, *Jamblique exègète*, p. 314; D. P. Taormina, *Jamblique Critique*, p. 61.

² A. Vargas, *Time’s Causal Power*, chapter 4.

³ A. Vargas, *ivi*, chapter 3.

⁴ Though further on, especially in disputing an interpretation put forth by D. Taormina, *Jamblique critique* in her important study, I will have occasion to turn also to Simplicius’ *Commentary on Aristotle’s Categories* and also to the fragments of Iamblichus’ *Commentary on Plato’s Timaeus*.

⁵ Unfortunately for Iamblichus the text he held to be Archytas’ was a Neopythagorean forgery dating from the 1st century A.D., whose author we refer to as Pseudo-Archytas. About which see Th. A. Szlezák, *Pseudo-Archytas* and Ph. Hoffmann, *Jamblique exègète*

cussion of the category of “when” (πότε), where he discussed a novel definition of time given by Pseudo-Archytas: “time is ‘the number of one change’ or, more generally, the extension (διάστημα) of the nature of the universe too.”⁶ Iamblichus made use of the Plotinian identity between time’s flow and the world soul’s thoughts in both interpreting “one change” and also “the extension of the nature of the universe.” He could do so because of the prior Stoic account of the cosmos as a single living being that developed according to predetermined *logoi*, or rational structures.

In discussing Iamblichus’ theory of time, I will not be dealing with his (and Archytas’) theory of the now. Sorabji has helpfully shown how Aristotle’s paradoxes of the now, and especially the paradox of whether the now remains or ceases to be, is one of the motivations for Iamblichus’ theory of time, and especially for his distinction between the phenomenal flow of time from the eternal principle, Time itself.⁷ However, in so doing he gives the impression that Iamblichus’ views on time owe nothing to Plotinus. This is also encouraged by Iamblichus’ own polemical self-presentation as returning to “the ancients” (i.e. Plato and Pythagoras) as opposed to the moderns (Plotinus and Porphyry).

1. *Iamblichus on Time as “the extension of the nature of the universe”*

Iamblichus integrates the Stoic theme of the biology of the world when explicating the second half of Pseudo-Archytas’ definition of time as “the number of one change or, more generally, the extension (διάστημα) of the nature of the universe too” as reported by Simplicius at *In Phys.* 786.22-29. Iamblichus at first gives us a surprising way of understanding the extension of the nature of the universe:

⁶ Simpl., in *Cat.* 350.12: “κινάσιός τινος ἀριθμὸς ἢ καὶ καθόλω διάστημα τᾶς τοῦ παντὸς φύσιος”. This appears to be actually already a bad text of Pseudo-Archytas, whose text has been also transmitted with the more likely definition “the number of one change or, more generally, the intervals of the change of the universe.” This is more likely than the definition reported by the Neoplatonists because (a) “the interval of the nature of the universe” seems to have nothing specifically temporal about it, it could just as well be a definition of place and (b) “the extension of the change of the universe” is a Stoic definition of time, and thus this reading makes Pseudo-Archytas’ definition intelligible as a combination of a Peripatetic view (the number of a change) and a Stoic view (the extension of the change of the universe). Two fair points made by Szlezák, *ivi*, p. 117-118). I translate “the interval of one change” instead of “a certain change”, precisely because Iamblichus will (perhaps perversely) exploit the possibility of the indefinite article of indicating one thing instead of many things. See section 2 of this chapter.

⁷ See R. Sorabji, *Time, Creation*.

T1.1 τὸ δὲ καθόλου διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ὑποληπτέον, φησί, τοὺς ἀρχαίους λέγειν τὸ ἐν τοῖς λόγοις θεωρούμενον συνεχὲς αὐτῶν καὶ εἰς μερισμὸν διυστάμενον (Iambl. *apud* Simpl. in Ph. 786, 22-29).

[Iamblichus] said that “one must understand that in saying ‘generally, the interval (διάστημα) of the nature of the universe’, the ancients [i.e. Archytas] meant the continuity belonging to the rational structures that is seen in them and is extended (διυστάμενον) into partition (my trans.).

Iamblichus’ move here is surprising, to say the least. For he takes “interval”, which typically would be connected to division and extension, and interprets it as a kind of unity, namely continuity. Furthermore, this is supposed to be a definition of time, typically taken as a cause of things ceasing to be, if a cause at all. And yet here it is the prior unity of what is extended and divided. Also, that he has the Stoic theory in mind is clear already from here, for he glosses the reference to “nature” as “belonging to the rational structures”.

That Iamblichus understands the boldness for his move is illustrated by the argument that he subsequently provides for it. He does not simply assert that this matches what we observe or commonly say about time. Rather, he starts off from phenomena available to the senses and then moves on to an intermediate level which he calls a “prior and more fundamental” (πολὺ πρότερον καὶ ἀρχηγικώτερον) before finally arriving at what “fulfills the definition in all strictness” (κυρίως συμπληροῖ). Here is the continuation of the passage:

T1.2 ὁ γὰρ ἐπὶ τῶν ἐν γενέσει μεταβολῶν ἐπιδείκνυσι τούτου τοῦ νῦν παρὰ τὸ πρόσθεν νῦν καὶ ταύτης τῆς κινήσεως παρὰ τὴν πρόσθεν κίνησιν, τοῦτο δὲ πολὺ πρότερον καὶ ἀρχηγικώτερον ἐπὶ τῆς οὐσίας τῶν ὅλων φυσικῶν λόγων προϋπάρχον θεωρεῖται, καὶ κυρίως συμπληροῖ τὸ διάστημα τοῦ πρεσβυτάτου πάντων χρόνου τοῦ συνεχίζοντος τοὺς τῆς φύσεως λόγους (Iambl. *apud* Simpl. in Ph. 786, 22-29).

For what in the transitions in becoming is exhibited by [the partition] of this now from the previous now and this change from a previous change, is seen in a prior and more fundamental consideration to pre-exist in the substance of the universal natural rational structures, and it is the interval of time which is more ancient than all things and that renders continuous the rational structures of nature, that fulfills the definition in all strictness (my trans.).⁸

I take Iamblichus to be going through three successive possible definition of time: first, time could be the perceptible partition of nows and changes from each other. Second, he observes that this partition depends on some-

⁸ The text here is difficult to construe and I have had to make some choices. Thus “the interval of time” could be the object of “fulfills”, but I have taken it to be the subject of the verb, given my understanding that what is at stake is what fulfills the definition given by Archytas. I also take “πολὺ πρότερον καὶ ἀρχηγικώτερον” to be adverbial as I see Iamblichus going through an order of three possible definiens.

thing prior that would be time in a more primary sense: namely the universal natural rational structures. I take this to mean that the partition of changes (for instance, human teeth fall out before puberty hits) depends on the *logoi* of bodies (in this case, the *logos* of human being). Finally, however, he arrives at something that is prior to all these: “the interval of time” “more ancient than all things” and that is responsible for rendering continuous the *logoi* or connecting them: thus all the changes in the world can be ordered as before and after because the underlying *logoi* are united in a single plan. We can see this action of connection also in the transition from talking about “natural rational structures” (φυσικῶν λόγων (pl.)) to “the rational structures of nature” (τοὺς τῆς φύσεως (sg.) λόγους).⁹ This connecting agent is time in the proper sense and Iamblichus judges that it fits the definition “the interval of the nature of the universe”.

Significantly, in his explanation, Iamblichus takes the interval (διάστημα) of the nature of the universe to be something secondary to the nature itself: the rational structures have a continuity of their own, which is then “extended (δυστάμενον) into partition”, and it is this extension contrasted with the continuity that constitutes the interval. Iamblichus is thus not understanding the interval as something that exists along with the nature of the universe, (as time *qua* the interval of motion is understood to be something that exists along with change for the Stoics¹⁰), but rather as something dependent upon and secondary to that nature.

Thus, just as Proclus later would do,¹¹ Iamblichus adapts the Stoic theory of a set of natural rational structures that determine the world’s development into what we can call a “double theory of time”, which recognizes both time *qua* phenomenon of flux (“the flow of time”) and also time *qua* intelligible cause of this phenomenon (“the Order of Time”)¹². According to Iamblichus, on the one hand there is time, which connects all the rational structures together, just as God *qua* seminal rational structure of the world does for the Stoics, and on the other hand, there is temporal passage, which is the result of

⁹ Cf. also Iamblichus’ Letter 12, where he speaks of a single nature as τὴν ἀχώριστον αἰτίαν τοῦ κόσμου καὶ ἀχωρίστως περιέχουσιν τὰς ὅλας αἰτίας τῆς γενέσεως (“the immanent causal principle of nature and that which immanently comprises the totality of the causes of the realm of generation”, trans. Dillon-Polleichtner).

¹⁰ See LS 51A.

¹¹ A. Vargas, *Time’s Causal Power*, p.150ff.

¹² A. Vargas, *ivi*, p. 54.

the loss of this continuity as the rational structures of the world's nature get instantiated in diverse bodies and unfold their individual plans.

Plotinus, in contrast, attributed the function of the Stoic *spermatikos logos* of the world of ordering the unfolding of the world's development not to time but to the world soul or to its *phronesis*.¹³ Thus here already Iamblichean Time takes over a function of the Plotinian Soul. Let us now turn the second half of the definition, “the number of one change” (κινάσιός τινος ἀριθμός), where we will see Iamblichus employ the notion that the flow of time itself is identical with the cognitive life of the world soul.

2. Time's Flow as Change in the World Soul in Iamblichus

Simplicius has preserved for us Iamblichus' discussion of the “the number of one change” (κινάσιός τινος ἀριθμός) definition, and here too Iamblichus speaks of *logoi* but they are no longer natural *logoi*, but the *logoi* of the soul. Iamblichus first focuses on the qualification that the “one” is supposed to bring to “of one change” (as opposed to simply saying “the number of change” in an unqualified manner). In the background here is not only the Aristotelian definition of time as a number of change (*Ph.* 219b1ff.), but also his discussion of whether all kinds of change are in time, a question that Plotinus also raised (*Ph.* 223a34ff, Plot. III 7 [45], 9.3ff.). Thus, he understands “of one change” as “of one kind of change”. He takes the “one” here in a very strong sense, indicating that the change here is not merely “some” change, but must have a unity in a strong sense that allows it to be picked out from changes and yet also has a role like a unit (a monad) with regard to other changes so it can characterize them all. Thus, after excluding that Pseudo-Archytas means just some kind of change amongst others or also what is common to all changes, Iamblichus asserts that this must be the primary change, which is in good Platonic fashion the change of the soul, “the principle and source of all change” (*Phdr.* 245d). With this identification in hand, the Neoplatonist is ready to interpret the word “number” in the definition “number of one change”, and here he insists against Aristotle that this is not a number counted after the fact, but rather a prior norm for the changes of the soul.

T2 ἐξηγεῖται δὲ τὸν ὀρισμὸν αὐτός, ὡς κινήσεως μὲν εἴρηται τινός οὐχὶ μίας τῶν πολλῶν (αἱ γὰρ ἄλλαι χρόνου λελείπονται) οὐδὲ τῆς τῶν πολλῶν κοινότητος (αὕτη γὰρ οὐ μία),

¹³ See Plot. IV 4 [28], 11.17–28 and Vargas, *ivi*, p.136–137 for discussion.

ἀλλὰ τῆς τῷ ὄντι μιᾶς καὶ πασῶν τῶν ἄλλων προὑπαρχούσης οἷον μονάδος τῶν κινήσεων, ἥ ἐστι πρώτη δικαίως καὶ αἰτία πασῶν ἡ ψυχικὴ κατὰ τὴν προβολὴν τῶν λόγων ἐκφυομένη πρώτη μεταβολή. ταύτης δὲ ἀριθμὸς οὐκ ἐπιγινόμενος οὐδὲ ἔξωθεν, ὡς ὁ Ἀριστοτέλης οἶεται, ἀλλὰ προτεταγμένος αὐτῆς ἐν αἰτίας τάξει καὶ προποδίζων αὐτὴν κατὰ μέτρα τὰ πρόσφορα οὐσία ὧν οὐσιώδη οὐσαν ἐνέργειαν οἷον ἐκμαιενομένη τῶν ψυχῆς οὐσιωδῶν λόγων τὰς αὐτοκινήτους προβολὰς (Iambl. in Cat. apud Simpl. in Ph. 786, 13- 22).

Iamblichus himself interprets the definition. The number is said “of one kind change” not as being the number of one kind of change amongst the many kinds of change (for the other kinds would then be excluded from time), nor as the number of what is common to the many kinds of change (for what is common is not one thing), but as the number of the change that is truly one and preexists all other kinds of change, as it were a unit for the kinds of change. This is rightly primary and is the cause of all kinds of change and is the primary change¹⁴ of the soul, which is born from the objectification of rational structures.¹⁵ Indeed, the number of this change is not one that comes about afterwards or from without, as Aristotle believes, but rather it has been placed prior to the change in the order of causes and it advances the change according to appropriate measures. For it is a substance and it, as it were, brings to birth an activity that is substantial, namely, the self-changing objectifications of the essential rational structures of the soul (my trans.).

Whereas in his exegesis of the second half of Archytas’ definition, according to which time is “the interval of the nature of the universe”, Iamblichus underlines that the rational structures in question are the rational structures of the world’s nature, here Iamblichus insists that the change of which time is a number must be the change of the soul, because it is the cause of all other changes. Accordingly, he speaks of the rational structures of soul. Given that the former definition speaks of the whole world, it is reasonable to assume that Iamblichus has the world soul in mind here. Furthermore, by taking both definitions as definitions of the same entity, as one should, Iamblichus is thus equating the rational structures of the nature with those of the soul, following *Enn.* IV 4 [28], 11.17–28, and also III 7 [45], 11.20–33, where Plotinus compares the world soul’s production of the cosmos to the unfolding of the *logos*

¹⁴ I cannot see any special significance of employing μεταβολή here as opposed to κίνησις here.

¹⁵ τὴν προβολὴν τῶν λόγων. Here we come across the technical term προβολή, an investigation of which would derail us into a discussion of epistemology and theory of mind. The meanings of προβολή have been fruitfully discussed by C. Helmig, *Forms and Concepts*, p.290-295 and in epistemological contexts it means the activity whereby a soul comes to set before itself as an object a concept that it naturally contains innately. The translation “objectification” expresses well the achievement of the cognitive state of having a concept before oneself, whereby the innate concept comes to stand before the soul as an object of knowledge. After being put forth, projected, the concept now stands against the soul as an object. In this connection, observe how Iamblichus speaks of the soul’s intelligization as “born (ἐκφυομένη) from the objectification of rational structures (προβολὴ τῶν λόγων)” and says that time “brings to birth” (ἐκμαιενομένη) “the essential rational structures of the soul”m, reminding us of Socrates’ interlocutors giving birth to speeches through his midwifery.

in a seed and said that this primary change of the soul, its “self-temporalization” precedes the generation of the world.

There is, however, a unity between the discussions of natural and psychic *logoi*. Just as when discussing time as the interval of the nature of the world, Iamblichus said that time proper was the cause of the continuity of the rational structures (within, presumably, the soul), here he insists that time properly speaking is the number that preexists the cognitive process in the soul and orders it according to proper measures. He criticizes Aristotle here, thinking of *Physics* IV’s definition of time as a countable number of change (IV 11, 219b2-9), and one that is counted by the soul (223a21-28), whereas according to Iamblichus it should precede change and not depend on an external counting agency. Yet Iamblichus’ own notion of a prior number “advancing” (προποδίζων), i.e. producing a change according to an appropriate measure owes something to Aristotle’s biological notion of “the number of a living being” and that was generalized to the cosmos by the Stoics.¹⁶ Iamblichus has, however, relocated this number into the soul itself, as a kind of blueprint not for the development of a living being, but for the succession of the soul’s objectifications of its rational structures, that is, the order of the soul’s intellectual cognitions.

3. *A Challenge from Simplicius’ Commentary on the Categories*

If my interpretations of these difficult passages of Iamblichus are correct, then he took Archytas to have what I have called a “double theory of time”: on the one hand, there is the flow of time, and on the other there is time *qua* blueprint of the order of changes, and since all changes ultimately depend on the changes of the world soul, this is a blueprint of the world soul’s cognitions. However, Daniela Taormina has raised a difficulty to such a straightforward reading of what kind of a number time is for Iamblichus, by drawing attention to a page-long discussion of Pseudo-Archytas in Simplicius’ commentary on the *Categories* (350, 18-351.18), at the end of which (351, 8-18) there is a surprising interpretation of “time is the number of one change”, namely, that time is a number produced by the change of the soul *qua* understood as the unit (μονάς) out of which time is built. Under this interpretation of the definition, time is not a prior, normative and productive measure of the change of the soul, but rather

¹⁶ On this Aristotelian notion see A. Vargas, *Time’s Causal Power*, chapter 2.2

a product of the soul's changing, a production relation that is understood on the analogy of the production of a number from a unit/monad.¹⁷

Taormina gives a number of reasons for why she believes that this passage is faithfully reporting Iamblichean doctrine,¹⁸ and she resolves the contradiction by assigning the two different understanding of time *qua* number to two different kinds of time in her interpretation of Iamblichus, which countenances four different kinds total.¹⁹ To anticipate my conclusions, I believe that Taormina's reasons for taking the understanding of time as a number produced by the unit of the soul to be Iamblichean not to be good reasons, and the concern of a possible contradiction not real. Rather, the passage in question seems to be a forced presentation by Simplicius of (Iamblichus' interpretation of) Pseudo-Archytas' theory of time in order to show that *contra* Iamblichus Aristotle's discussion of time in *Physics* IV actually encompasses Archytas' views and is compatible with them. To see this, however, we have to start much earlier in the passage, at the end of Simplicius' interpretation of Archytas' "κινάσιός τις" and the beginning of his interpretation of "ἀριθμός":

T3.1 ὥστε ἔοικεν διὰ τούτων τὴν οὐσιώδη τῆς ψυχῆς κίνησιν ἐμφαίνειν καὶ τὴν τῶν κατ' οὐσίαν ὑπαρχόντων αὐτῇ λόγων προβολὴν καὶ μετάβασιν ἀπ' ἄλλων εἰς ἄλλους. ταύτην γὰρ μίαν καὶ τινὰ κίνησιν τῷ χρόνῳ φησὶ προσήκειν (Simpl. in *Cat.* 350, 29-34).

So that Archytas seems through these words (i.e. "of one change") to express [i] the substantial change of the soul, [ii] the objectification of the rational structures belonging to its substance and [iii] the transition from some rational structures to others. For he says that this single and specific change is appropriate to time (trans. Gaskin, modified).

From this passage, it appears that Simplicius' interpretation of "κινάσιός τινος", of what change time is the number of according to Pseudo Archytas, is (here at least) the same as we observed in Iamblichus quoted by Simplicius in his *Corollary on Time*: the change in question is the change of the soul in the objectification of its rational structures. In what follows, Simplicius goes on to consider what the number of this change is and he identifies with it time at the end, as would be expected in expounding a definition of time as "κινάσιός τις ἀριθμός":

T3.2 ἀριθμὸν δὲ αὐτῆς λέγει τὸν ἤδη γενεσιουργὸν καὶ προϊόντα εἰςποίησιν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, ὅστις διεξόδους ἢ μεταβάσεις ποιεῖται αἰεὶ κατὰ τὰς προβολὰς τῶν φουμένων ἐξ αὐτοῦ, ὃς καὶ ἐναργής ἐστιν χρόνος (Simpl. in *Cat.* 350, 29-34).

¹⁷ Ph. Hoffmann, *Jamblique exegete*, pp. 313-314, also sees a tension here. On *Simplicius' Commentary on the Categories*, see G. Nastasi, *Azione e attività* (in this volume).

¹⁸ D. P. Taormina, *Jamblique critique*, pp. 64-68.

¹⁹ D. P. Taormina, *ivi*, p. 92-94.

He says that the number of this change is the number already productive of coming to be and that proceeds to the making of the changes²⁰ in the world, the number that always makes courses or transitions according to the objectifications of the rational structures delivered from it, and this number clearly is time (trans. Gaskin, modified).

Simplicius qualifies the number that time is in three ways: it is (a) “already productive of coming to be”, (b) “proceeding to the making of the changes in the world”¹⁸ and (c) “always makes courses or transitions according to the objectifications of the rational structures delivered from it”. By saying that the rational structures are delivered from the number, (c) suggests that the number is somehow a sum of the rational structures. Since the change in question is the change of the soul, these are presumably the soul’s rational structures. But the objectification of the soul’s rational structures is precisely the essential change of the soul, its basic cognitive acts. So (b) can be shortened to “proceeds to the making of the changes of the world according to the essential change of the soul”. These two properties of the number of time, (a) and (b), will be very important when we arrive at Simplicius’ presentation of Archytas’ time as a change.

The text continues in a very Iamblichean vein, drawing a sharp distinction between the concept of number at stake in Archytas from Aristotle’s concept of number in *Physics* IV:

Τ4 οὗτος δὴ [οὐ]²¹ πολὺ διέστηκεν τοῦ παρὰ Ἀριστοτέλει λεγομένου ἀριθμοῦ· ἐκεῖνος μὲν γὰρ μέτρον αὐτὸν τοῦ συνεχοῦς ἔξωθεν ἐπιγινόμενον θεωρεῖ, οὗτος δὲ μέτρον αὐτῆς ποιεῖται τῆς κινήσεως αὐτοφυῆς καὶ οὐκ ἔξωθεν ὥσπερ ἐκεῖνος. “καὶ ἔοικεν, φησὶν Ἰάμβλῖχος, ἀπὸ τῆς Πυθαγορικῆς παραδόσεως ἡ Περιπατητικὴ δόξα παρατετράφθαι· τὸ δὲ αἴτιον, ὅτι περὶ τοῦ ἀριθμοῦ καὶ τῆς κινήσεως οὐ τὴν αὐτὴν ἔσχον οἱ νεώτεροι πρὸς τοὺς παλαιούς γνῶμην, ἀλλ’ οἱ μὲν συμβεβηκότα αὐτὰ νομίζουσιν καὶ ἔξωθεν ἐπέισακτα θεωροῦσιν, οἱ δὲ ὡς οὐσιώδη νοοῦσιν” (Simpl. in *Cat.* 350, 34– 351, 8).

But this is miles apart from the number as it is spoken of in Aristotle. For the latter understands it as a measure of the continuous that comes to be upon it from without, but here [in Archytas] it is made to be a self-generated measure of change itself and not from without (as in Aristotle). “And it seems” says Iamblichus, “that Peripatetic doctrine turned away from the Pythagorean tradition. The reason is that concerning number and time the more modern thinkers do not have the same opinion as the ancients, but the former hold them to be accidents and contemplate them as things brought together from without, whereas the latter intelligize them as essential” (trans. Gaskin, modified).

²⁰ Here I translate a bit more concretely than Taormina who has “procède vers la fabrication des réalités qui sont dans le monde”. The passage, however, comes just after an argument for the motion of the soul as being the cause of all other motions, so I take it that it is the production of motions that is at stake here.

²¹ Taking the “οὐ” in “οὐ πολὺ διέστηκεν” as an interpolation, in order to agree with the sense of the rest of the paragraph.

What we have here is of much the same spirit as the interpretation of number we saw before at T2 in the *Physics* commentary, according to which the number is not a number in the Aristotelian sense but a prior cause and a substance that “brings to birth an activity that is substantial, namely, the self-changing objectifications of the essential rational structures of the soul”. There might be a significant difference, however, when Simplicius says that the Pythagorean number is a “self-generated measure of change itself”, which suggests not so much a substance existing prior to the change and causing it, as in the *Physics* commentary, but a species of intrinsic measurement, as if the change proceeded in discrete stages that were naturally ordered as first, second, third and so on.

If the latter is meant and a number inherent in the change is at stake here, even then, what results is not incompatible with the view that there is a prior substantial number governing the process. For necessarily whenever we are dealing with numbers conceived as productive causes, we will encounter the same number at least twice: once in the cause and another time in the effect: the number of a living being’s lifespan is observed once in its nature, a second time in how long it lived; the number of fingers in a human hand is found once in human nature and once on each hand. This nuance then prepares us for a surprising rehabilitation of Aristotle and his harmonization with Archytas:

T5 ἐκεῖνο μέντοι θαυμάζω τῆς Ἀριστοτέλους ἀγχινοίας, πῶς καὶ αὐτὸς αἰτίαν τοῦ χρόνου προσεχῇ τὴν ψυχὴν ἔθετο· ζητήσας γὰρ τί τὸ ἀριθμοῦν τὴν ψυχὴν εἶπεν· εἰ γὰρ πάσης κινήσεως ἀρχὴ καὶ αἰτία ἡ ψυχὴ, εἴτε ὡς αὐτοκίνητος κατὰ Πλάτωνα εἴτε ὡς ἀκίνητος κατὰ Ἀριστοτέλη, εἴη ἂν εἰκότως καὶ τῆς χρονικῆς κινήσεως αἰτία. ἀλλ’ εἰ τὸν ἀριθμὸν Ἀρχύτας τὸν γενεσιουργὸν χρόνον εἶναι φησιν τὸν προϊόντα ἀπὸ τῆς ψυχικῆς κινήσεως ὡς μονάδος, δῆλον ὅτι καὶ τὴν κίνησιν ἐκείνην ὡς χρόνον μονάδα ἐθεάσατο, καὶ ἔοικεν τὴν πρώτην κίνησιν τὴν τε ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὴν ἀπ’ αὐτῆς προϊούσαν τὸν χρόνον θέσθαι, περὶ ἣν ἡ ἄλλη πᾶσα κίνησις συνέχεται καὶ τέτακται καὶ μεμέτρηται· τὸ γὰρ μέτρον καὶ συνδιεστάναι δεῖ τῷ μετρουμένῳ καὶ ἀρχοειδέστερον αὐτοῦ εἶναι (Simpl. in Cat. 351, 8- 18).

But I am astounded at the following feature of Aristotle’s sagacity: how he too posited the soul as the proximate cause of time! For in seeking what it is that counts, he said the soul. For if the principle and cause of all change is the soul, be it as self-changing following Plato or as unchanging following Aristotle, it will plausibly be also the cause of the change of time. But if Archytas said that the number productive of coming to be and proceeding from the change of the soul as its monad is time,²² it is obvious that he saw that change as the unit of time and

²² In “τὸν ἀριθμὸν ... τὸν γενεσιουργὸν χρόνον” it would be most natural to construe τὸν γενεσιουργὸν with χρόνον and translate “the time productive of coming to be” (as Taormina and Hoffman do) instead of construing it with τὸν ἀριθμὸν as “the number productive of coming to be”. My translation harmonizes this passage with T3.2, because Simplicius is allegedly only recalling what was said there and also because of the presence of some parallelisms between this passage and T3.2.

he seems to have posited time as the primary change, both in the soul and proceeding from it, [that change] about which all other changes are contained and ordered and measured. For the measure must both be set apart from the measured and more like a principle than it (trans. Gaskin, modified)

Here we have finally the puzzling description of the number of time as a product of the change of the soul ascribed to Archytas, but before that something more perplexing appears, namely praise of Aristotle immediately following the criticism of his understanding of number. I take it that the amazement at his sagacity is entirely Simplicius', who after quoting Iamblichus is now qualifying the quote with his own observation that Aristotle elsewhere did have the proper conception of number in soul, for he inquired after a productive cause of time's number and answered the soul.

One hypothesis that might make one attribute the positive appraisal of Aristotle to Iamblichus would be that Iamblichus was engaged in his *voεpà θεωρία*, "intellectual contemplation" of the categories in his *Categories* commentary, showing that such an intellectual contemplation was the proper interpretation of Aristotle, and that Aristotle had important insights into the intelligized realm to transmit.²³ It seems,²⁴ however, that Iamblichus' *voεpà θεωρία* of the categories refer in the first place to the interpretation of Pseudo-Archytas, whose superiority over Aristotle Iamblichus is keen to show. So indeed, not only is the praise of Aristotle out of character for Iamblichus, but the attempt to show that Pseudo-Archytas is essentially in agreement with Aristotle is also uncharacteristic and should be attributed to Simplicius.

Recall that in the interpretation first provided of the "number" Archytas had in mind, it was qualified in two ways: (a) as "already" productive of coming to be and (b) as proceeding to the creation of the changes of the world according to the essential change of the soul. We see here also a pair of qualifications in this second presentation of Archytas: "productive of coming to be" and "proceeding from the change of the soul as its unit".

Simplicius has in this recapitulation made a decisive move and introduced the key notion that the change of the soul plays the role of a unit relative to the number that is time. He then subsequently uses this notion to argue that time is a change: "it is obvious that he saw that change as the unit of time and he seems to have posited time as the primary change." To call the change of

²³ For an overview of Iamblichus' intellectual contemplation, see J. M. Dillon, *Iamblichus' Noera Theoria*.

²⁴ Following S. Menn, *Neoplatonic Metaphysics*.

the soul a unit of the number of time is entirely new. In the previous passage, which appeared faithful to what Iamblichus said elsewhere, the number was said to cause the changes in the world according to the change of the soul. The change of the soul was said to be one, “μία κίνησις”. At T2 from the *Physics* commentary, where Iamblichus’ exegesis is reported, the change of the soul is said to be unit monad of all other changes insofar as it is the first change and cause of all others, but not of the number of time: indeed, there the number of time is called a substance that causes the change of the soul itself.

Calling the change of the soul the unit of the number of time is thus a novel element introduced by Simplicius to get the result that for Archytas too, time is a change produced by the soul, just like (allegedly) Aristotle. Another indication of this is that talk of a monad for time understood as a number is itself Aristotelian, who compares the now to the monad and time to a number at *Physics* IV 11, 220a3-4. Proclus would later about the “Unit of Time”, and seems to identify the “eternal Now” with it (see e.g. in *Ti.* III 18, 21-19, 9), but Iamblichus is never reported as calling the now, not even the indivisible Now, the unit of time.

Iamblichus, therefore, seems to have called the preexistent cause of changes, of the soul and otherwise, the indivisible Now, or Time, or the Number productive of coming to be, but never the unit of time. And he never seems to have called the change produced by this cause time or number. However, his reason for restricting the meaning of time to the pre-existent substantial Number seems to be polemical, namely to distinguish himself from Plotinus and thus present himself as drawing directly from the ancient Archytas without assistance from “modern thinkers”. Thus, Simplicius quotes from Iamblichus’ *Commentary on the Timaeus* a rejection of the Plotinian view that time is a product of the soul’s life together with an explicit appeal to the ancients side by side:

T7 ἔτι τοίνυν οὐ μετὰ τῆς προιούσης ἀπὸ τῆς ψυχῆς κινήσεως ἢ ζωῆς τὸν χρόνον καὶ ὁμοῦ τὸν οὐρανὸν λέγομεν ἀπογεννᾶσθαι, ἀλλ’ ἀπὸ τῆς προιούσης ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ νοεράς διακοσμήσεως· μετὰ γὰρ ταύτης ὁ χρόνος τε ἐν αὐτῷ συνυπέστη καὶ ὁ κόσμος. καὶ αὐτὸς δὲ ὁ παλαιὸς <λόγος> διαρρήδην τὸν θεὸν διακοσμοῦντα καὶ παράγοντα τὸν χρόνον ὁμοῦ καὶ τὸν οὐρανὸν ποιεῖν ἀποφαίνεται (Iambl. in *Ti.* fr. 63.26-32 Dillon).

Further, we say that time, and at the same time the heavens, were not created along with the change or life proceeding from the soul, but from the setting-in-order according to intelligence proceeding from the cosmic Engineer; for it is in conjunction with this that time and the world are established in him. And indeed, the ancient account unequivocally reveals the God as ordering and producing time at the same time as he makes the heavens (trans. Dillon, modified).

“The ancient account” here is the *Timaeus*, but Timaeus is supposed to be a Pythagorean, like Archytas, and like the case of Pseudo-Archytas’ anticipation of the *Categories* there was a spurious Pseudo-Timaeus text purporting to be the source of Plato’s dialogue. Whether or not the forgery was employed by Iamblichus in his interpretation of Plato, the authority of Plato’s antiquity is the authority of an antiquity close to Pythagoras, and contrasted with the more modern approach, whose authors (Plotinus and Porphyry) are not even cited by name here. Extra-theoretical concerns were thus determinative in Iamblichus’ use of his vocabulary, a use that Simplicius breaks with in order to bring Archytas and Aristotle closer together, due to extra-theoretical concerns of his own, no doubt.²⁵

There are two final considerations of Taormina’s in favor of a directly Iamblican provenance for the idea of a time that is produced by the self-change of the soul *qua* number to consider in order to close this discussion. The first is the parallelism between “he seems to have posited time as the primary change, both in the soul and proceeding from it.” from T5 (whose interpretation by Taormina I am disputing) and an interpretation of Simplicius’ of Iamblichus position according to which “[Iamblichus] clearly makes... time itself an essence, but one that measures coming to be, the coming to be of the soul first, after this that which proceeds from it.”²⁶ Now indeed there is a parallel division of all processes into the internal change of the soul, on the one hand, and the changes that follow from the soul’s selfchange, on the other. But in the latter passage, time is clearly a substance prior to the processes in question, so I cannot see the significance of the parallelism. The latter passage is even clearly an interpretation of a quote of Iamblichus that immediately precedes it, so its worth as confirmation that “Iamblichus is in the background” of T5 is also questionable. The second consideration of Taormina’s is that Iamblichus is being followed later in the *Categories* commentary in a list of ancient opinions that agree with Simplicius’ Archytas. In this case we do have a text of Iamblichus’ quoted by Simplicius to check against. Here are the two texts side by side:

²⁵ On which, see H. Baltussen, *Philosophy and Exegesis*.

²⁶ Simplicius in *Ph.* 793, 19-21: τὸν δὲ χρόνον οὐσίαν μὲν αὐτόν, μετροῦσαν δὲ τὴν γένεσιν, πρώτην μὲν τὴν ψυχικὴν, ἀπὸ δὲ ταύτης τὴν ἀπ’ αὐτῆς προϋούσαν.

T8A Simpl. <i>in Cat.</i> 351.32-352.2	T8B Simpl. <i>in Ph.</i> 786.29-33
συμφωνεῖ δὲ πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ ἡ τῶν ἔτι παλαιότερων δόξα. οἱ μὲν γάρ, ὥσπερ καὶ τοῦνομα δηλοῖ, χορεία τινὶ τῆς ψυχῆς περὶ τὸν νοῦν, οἱ δὲ ταῖς τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ νοῦ αὐτῆς περιόδοις, οἱ δὲ τῇ φυσικῇ περὶ τὸν νοῦν χορεία, οἱ δὲ ταῖς ἐγκυκλίοις περιφοραῖς τὸν χρόνον ἀφωρίζοντο, ἅπερ πάντα περιεῖληφεν ἡ Πυθαγόρειος αἵρεσις	συμφωνεῖ δέ, φησί, πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ ἡ τῶν ἔτι παλαιότερων δόξα. οἱ μὲν γάρ, ὥσπερ καὶ τοῦνομα δηλοῖ, χορεία τινὶ τοῦ νῦν, οἱ δὲ ταῖς τῆς ψυχῆς περιόδοις, οἱ δὲ τῇ τούτων φυσικῇ χώρᾳ, οἱ δὲ ταῖς ἐγκυκλίοις περιφοραῖς τὸν χρόνον ἀφωρίσαντο, ἃ πάντα περιεῖληφεν ἡ Πυθαγόρειος αἵρεσις
The opinion of still more ancient thinkers is consistent with this. For some of them define time, as indeed the word [i.e. χρόνος] makes clear, in terms of a certain dance of the soul around intelligence, others in terms of the circuits of the soul and its Intelligence, still others in terms of the dance of the world around Intelligence, and yet others in terms of the circular motions [of the celestial bodies] – all of which the Pythagorean sect embraced. (trans. Gaskin, modified).	“The opinion of still more ancient thinkers”, [Iamblichus] says, “is consistent with this. For some of them define time, as indeed the word [i.e. χρόνος] makes clear, in terms of a certain of the now others in terms of the circuits of the soul, still others in terms of the natural region of these(?), and yet others in terms of the circular motions [of the celestial bodies], all of which the Pythagorean sect embraced” (my trans.).

The two passages are indeed *almost* identical, and they do justify the assertion that Iamblichus is somehow “present” in the first passage. The greatest difference, between “the dance of the world” and “the natural region”, may indeed be the product of a faulty transmission, as ἡ τῶν τῆς ψυχῆς περιόδων φυσικῇ χώρᾳ makes little sense as a definition of time.²⁷ But the repeated insertion of νοῦς by Simplicius into the ancient views is systematic and absent from the quote, such that even if Iamblichus is certainly in the background, a modification of his view is in the foreground. And the source of this modification might very well be Proclus. For it is Proclus who first puts forth the etymology of time in terms of Intelligence and dance: “It seems to me that those who properly cognized time’s essence thusly named it χρόνος which is sort of χορὸν-νόος, since they wished to say that time is like a dancing Kind of Intelligence (χορεύοντα νοῦν).”²⁸ And curiously enough, Proclus also, like Simplicius, thinks Aristotle is on the right track in asking what is it that counts time and he only laments that Aristotle’s solution is “loose” (μαλακῶς), for just naming some soul, and not a νοῦς (see *in Ti.* III 9, 23–30). This suggests the following final description of what is going on in the *Categories* commentary: Simplicius is providing his own interpretation of Archytas by reading Iambli-

²⁷ Diels makes no note of any problem with the text here though.

²⁸ Procl. *in Ti.* III 27, 32-28.2: καὶ μοι δοκοῦσιν <οἱ> τὴν φύσιν αὐτοῦ ταύτην κατανενοηκότες οὕτως αὐτὸν ὀνομάσαι χρόνον, χορόν ποιν τινα ἐθελήσαντες εἰπεῖν καὶ οἶον χορεύοντα νοῦν”.

chus along with Proclus. The passage is, therefore, not evidence that Iamblichus held the view that time is a change produced by the soul's self-change.

There is, however, a problem with both interpretations of Iamblichus' notion of time as a number given above, the solution to which will remain a desideratum for later scholarship. Be it that time is a number in the sense of a change produced by the self-change of the soul as a kind of "unit", be it a number in the sense of a prior measure of the soul's self-change, in both cases Iamblichus is seen to be referring to the successive contemplations of the world soul as a change, a κίνησις. This is in tension with Iamblichus' own understanding of the distinction between κίνησις and ἐνέργεια. In Iamblichus' understanding change and activity constitute two distinct genera opposed in every possible way (*Simpl. in Cat.* 303, 35-304, 27): a change for Iamblichus is always a change from one contrary to another towards the possession of a goal and a form it has only potentially, and is continuous and infinitely divisible, extending itself along with time and proceeding according to number; an activity in contrast is indivisible, endowed with form and self-sufficiency, united as a whole, set alongside eternity and existing in the partless now. In his *De Mysteriis* (I 4, 23-38) Iamblichus considers however, that the activities of the souls superior to the transmigrating soul, including the world soul, thence, not to be changes, but activities. How then can he call it a change in discussing the character of time? Observe however, that already in the discussion activity and change, Iamblichus has to admit that the motion of the heavens are a "perfect change", that is always at its goal (*in Cat.* 307, 15ff) and also speaks of imagination and perception as activities under one description and changes under another, thus recognizing a category of activities that is inseparable from changes (*in Cat.* 305, 21-23).²⁹

4. Conclusion: Putting the Two Definitions Together

In conclusion, Iamblichus interprets Pseudo-Archytas' definition of time according to a double theory of time, i.e., one that posits beyond the phenomenal flow of time, an intelligized, primary Time in order to explain the former. In so doing, Iamblichus is not pivoting and changing the subject when he

²⁹ On the Iamblichus' theory of change and activity see D. P. Taormina, *Jamblique critique*, chapter III and also I. Croese, *Simplicius*, section 4.4.

discusses time: it is still physical phenomena that he hopes to elucidate, just as philosophers since Plato had done. Indeed, Iamblichus' theory of time, insofar as it is contained in its definition, is a response to the phenomenon of ordered change, which possess not only the features of temporal extension and position, but of fittingness, like the changes involves in the growth of an animal.

This is not primarily motivated by the *aporia* about the motion of the now, but rather continues a line of physical inquiry already present as Plotinus. It is the need to find the ultimate cause for the ordered character of change, which is understood to possess not only temporal extension and position, but cyclicity and appropriateness. It is thus not merely to find a measure of the quantity of change, but rather to find a measure in the sense of a standard or pattern according to which change unfolds.

This line of inquiry has its origin with the Stoics, who took the cosmos to be a single living being and to develop according to a predetermined plan in the manner of living beings. Plotinus took this model up and attributed the plan of the world's development to the *nous* of the world soul, while holding the discursive thinking of that soul in the fashioning of the world to be time. Iamblichus, finally, held time to be most properly the number or measure that presided over the changes of the world soul that caused all other changes in the world, and as such he departed from Plotinian terminology in calling this prior intellectual cause "Time". However, he held on to the role of the thinking of the world soul as the pure flow of time that this prior number measures. Without Plotinus' contribution Iamblichus' theory of time would lack the uniform change of which time is a number. Without the prior Stoic contribution and Plotinus' absorption of it, Iamblichus would not have an account of how cosmic change unfolds according to a predetermined plan. Thus, building upon the Plotinian theory, Iamblichus prepared the way for Proclus' later development of considering Time to be a *nous* and the flow of time to be the noetic activity of the world soul.

Bibliography

- H. Baltussen, *Philosophy and Exegesis in Simplicius: The Methodology of a Commentator*, London, 2008.
 F. Brunner, *L'Idée de Kairos chez Proclus*, in «Méthexis», V, 1992, pp. 173–181.
 I. Croese, *Simplicius on Continuous and Instantaneous Change*, Utrecht, 1988.
 J. M. Dillon, *Iamblichus' Noera Theōria of Aristotle's Categories*, in «Syllecta Classica», VIII, 1997, pp. 65–77.

- B. Fleet (ed.), *Simplicius, On Aristotle's Categories 7–8*, London, 2002.
- Ph. Hoffmann, *Jamblique exégète du pythagoricien Archytas: trois originalités d'une doctrine du temps*, in «Les Études Philosophiques», 1980, pp. 307–325.
- R. Gaskin, *Simplicius, On Aristotle's Categories 9–15*, London, 2000.
- Ch. Helmig, *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin, 2012.
- P. Kucharski, *Sur la notion pythagoricienne du χαῖρός*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 1963, CLIII, pp. 141–169.
- S. Menn, *Neoplatonic Metaphysics*, in *Handbook of Neoplatonism*, edited by C. Wildberg, Oxford, forthcoming.
- R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, Ithaca, 1983.
- D. Taormina, *Jamblique, Critique de Plotin et de Porphyre*, Paris, 1999.
- J. Urmson, ed., *Simplicius, Corollaries on Space and Time*, Ithaca, 1992.
- Th. A. Szlezák, *Pseudo-Archytas über die Kategorien-Texte zur griechischen Aristotelesexegese*, Berlin, 1972.
- A. Vargas, *Time's Causal Power: Proclus and the Natural Theology of Time*, Leiden, 2021.

9. Le anime pure nella metafisica di Giamblico e il Cristo mediatore di Eusebio: un confronto*

Benedetto Neola

(Universiteit Leiden)

1. Introduzione

Faceva notare, oramai quasi trenta anni fa, Francesco Romano che la nozione di trascendenza viene applicata dai filosofi tardo platonici non solo, va da sé, al Principio Primo al di là dell'Essere, ma anche, più in generale, ai Principî che a quel Principio sono casualmente posteriori. Con una postilla: che, mentre al Principio Primo la trascendenza si lega in maniera assoluta e *stricto sensu*, ai Principî essa si applica, scriveva Romano, «in maniera relativa, nel senso che è combinata con la nozione opposta di immanenza».¹ L'osservazione di Romano è tutt'ora valida. La trascendenza è una qualità distintiva della dimensione metafisica, da Plotino a Damascio; e la necessità di conciliare questo tratto distintivo del metafisico con la nozione di immanenza o di presenza nel sensibile è una delle *cruces* del pensiero tardoantico. Il presente lavoro si occupa del problema del rapporto tra la dimensione metafisica e quella fisica da una prospettiva ben precisa.

All'interno della scala dell'essere metafisico, il platonico Giamblico, attivo tra la seconda metà del terzo secolo e il primo ventennio del quarto secolo,² ricava dello spazio per una categoria dell'essere che, più di ogni altro, rac-

* Questo saggio è stato scritto nel corso di una ricerca postdoc finanziata da Marie Skłodowska-Curie Actions presso l'Università di Leiden (Project acronym: TRANEX; Call: HORIZON-MSCA-2023-PF-01; Topic: HORIZON-MSCA-2023-PF-01-01).

¹ Cfr. F. Romano, *Il Neoplatonismo*, p. 76.

² È un dato oramai acquisito che Giamblico vada considerato come l'iniziatore di una nuova fase del Platonismo tardoantico, dopo Plotino. I suoi meriti e guadagni filosofici pertengono tanto alla metafisica, di cui mi occupo qui, quanto alla teoria esegetica e, forse soprattutto, alla teurgia, intesa quale un complesso di riti, più o meno astratti e rarefatti, a mezzo dei quali l'anima, incatenata al corpo nel sensibile, può liberarsi delle sue catene per esperire direttamente il divino. La bibliografia su Giamblico, in generale, e sulle sue concezioni filosofiche, esegetiche e teurgiche essendo ormai copiosa, mi limito, qui, a rimandare il lettore ad alcuni studi soltanto, particolarmente preziosi: cfr. B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalchis*; J. F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*; H. J. Blumenthal, E. G. Clark, *The Divine Iamblichus*; G. Shaw, *Theurgy and the Soul*; J.

chiude nella propria οὐσία la contraddizione dell'essere assieme trascendente e immanente. È, questa, una classe dell'essere che afferisce al genere dell'anima, ma che, come si tenterà di argomentare, bisogna considerare come parte integrante dei cosiddetti "generi superiori" (κρείττονα γένη), vale a dire, angeli, dèmoni ed eroi. Queste anime sono definite da Giamblico "pure e perfette", "incontaminate", "impassibili", e corrispondono alle anime di antichi sapienti del passato, da Pitagora a Platone: ma si farebbe bene a dirle – sarà questo il tema principale del lavoro – semplicemente anime "in sé stesse", per le ragioni che saranno dettagliate di seguito. La collocazione ontologica di questi esseri, non ancora riconosciuta debitamente dalla critica moderna a onta dei meritorî studi di John F. Finamore,³ è di fondamentale importanza, ché essi rappresentano l'ultimo ponte tra la dimensione divina e metafisica, da un lato, e quella sensibile e fisica, dall'altro. Accanto a questa analisi della onto-metafisica giamblichea, il lavoro propone, altresì, una trattazione, che non ambisce affatto a essere esaustiva, della Cristologia di un coetaneo, di poco più giovane, del filosofo siro, Eusebio di Cesarea (ca. 260-339 d.C.), voce principale del Cristianesimo nella prima metà del quarto secolo, nonché biografo dell'imperatore Costantino.⁴ La ragion d'essere di questo accostamento riposa sul fatto che, negli stessi anni, a un dipresso, in cui Giamblico maneggiava con cura il problema del rapporto fra trascendenza e immanenza arrivando, infine, a concepire la classe delle anime pure, *inter alia*,⁵ anche il cristiano Eusebio si misurava con lo stesso problema, proponendo infine un modello Cristologico che condivide non poche somiglianze con la soluzione giamblichea. Prevenendo l'aggrottarsi di sopracciglia, chiarifico sin da subito che questo accostamento non vuole affatto implicare una dipendenza diretta

F. Finamore, *Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy*; D. P. Taormina, *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre*; E. Afonasin - J. Dillon - J. F. Finamore, *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*; I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*.

³ Cfr. J. F. Finamore, "In Angelic Space"; Id., *Iamblichus's Interpretation of the Parmenides' Third Hypothesis*; Id., *Iamblichus, Theurgy, and the Soul's Ascent*.

⁴ Per un inquadramento generale della figura di Eusebio, cfr. T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*; A. Kofsky, *Eusebius of Caesarea Against Paganism*; A. Johnson - J. Schott, *Eusebius of Caesarea*; A. Johnson, *Eusebius*; J. Corke-Webster, *Eusebius and Empire*.

⁵ La dottrina delle anime pure non è, infatti, l'unico strumento di cui Giamblico si serve per colmare il divario tra l'intelligibile e il sensibile. Per Giamblico, non è vero quanto afferma Diotima in *Pl. Smp.* 203a, vale a dire che il dio non si mescola agli uomini (*sententia* tacitamente smentita in *Myst.* I 8 Saffrey/Segonds). Una pletora di strumenti fanno gli dèi immanenti, pur garantendone la trascendenza: le illuminazioni, le apparizioni, i simboli, ad esempio, concetti sui quali cfr. J. F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, pp. 125-155; Shaw, *Theurgy and the Soul*, pp. 162-228; S. I. Johnston, *Fiat Lux*; P. T. Struck, *Birth of the Symbol*; D. Cohen, Σύνημα; I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, p. 150; D. Kurdybaylo, *Symbols*.

di Eusebio da Giamblico né, tantomeno, di Giamblico da Eusebio; piuttosto, esso mira a far emergere come il problema del rapporto tra la trascendenza e l'immanenza abbia generato a cavallo tra il terzo e il quarto secolo delle soluzioni assai simili e nell'animo ellenico e nell'animo cristiano.

2. *Le anime pure in De anima 28-30*

I capitoli 28-30 del *De anima* sono senz'altro tra i più informativi a proposito della dottrina giamblichea delle anime pure ed è, pertanto, a partire da essi che bisogna principiare.⁶ Il capitolo 28 è, innanzitutto, rilevante perché in esso si ritrova la definizione di “anime pure e perfette” (αἱ καθαρὰὶ ψυχὰὶ καὶ τέλειαι). L'argomento di discussione, per la cui chiarificazione Giamblico ritiene opportuno introdurre queste anime, è tra i più spinosi, perché verte sulle modalità di associazione o comunione dell'anima col corpo. Il pomo della discordia, che porta Giamblico ad allontanarsi dalla posizione del platonico Attico, sta proprio nell'uso di questo plurale, ché, a detta del filosofo siro, non è lecito parlare di un'unica forma di associazione col corpo valida universalmente per tutte le anime.⁷ Le anime pure e perfette, in effetti, si comportano in maniera assai più simile all'Anima del Mondo, che, come insegna Plotino, tiene a sé il corpo piuttosto che esserne avvinta,⁸ alle anime degli dèi, che adattano i corpi alla loro propria essenza intellettuale, e di altre classi divine, con ogni probabilità, cioè, dei generi superiori, le quali dirigono i loro veicoli conformemente alla loro posizione nell'universo, piuttosto che alla pletora delle anime individuali, le quali cadono sotto il controllo di corpi già sottoposti alla natura dell'universo: le anime pure e perfette, infatti, sentenzia Giamblico, prendono dimora nei corpi in maniera pura (καθαρῶς), senza affezioni e senza privazione dell'attività intellettuale (ἄνευ παθημάτων καὶ τῆς στέρησεως τοῦ νοεῖν).⁹

⁶ Sulla dottrina giamblichea delle anime pure, cfr. D. J. O'Meara, *Pythagoras Revived*, pp. 37-39; pp. 149-152; G. Shaw, *Theurgy and the Soul*, pp. 143-147; A. Motta, *L'anima alata di Platone*; B. Neola, *Drunk the Potion*. Sul *De anima* di Giamblico, malauguratamente preservato in forma frammentaria, cfr. J. F. Finamore - J. M. Dillon, *Iamblichus. De anima*; C. D'Ancona, *À propos du De anima de Jamblique*; L. I. Martone, *Giamblico*.

⁷ Sulla posizione di Attico, cfr. J. Dillon, *The Middle Platonists*, pp. 256-257.

⁸ Cfr. Plot. 4, 3 [27], 9, 33-36.

⁹ Cfr. Iambl. *An.* 28, 2-12 Finamore/Dillon: Οὐχ ἡ αὐτὴ ἐστὶ πασῶν τῶν ψυχῶν κοινωνία πρὸς τὰ σώματα, ἀλλ' ἢ μὲν ὅλη, ὥσπερ καὶ <Πλωτίνω> δοκεῖ, προσιὸν ἑαυτῇ τὸ σῶμα ἔχει ἐν ἑαυτῇ, ἀλλ' οὐκ αὐτὴ πρόσεισι τῷ σώματι, οὐδὲ περιέχεται ὑπ' αὐτοῦ· αἱ δὲ μεριστὰὶ προσέρχονται τοῖς σώμασι καὶ τῶν σωμάτων γίνονται καὶ ἡδὴ κρατουμένων τῶν σωμάτων ὑπὸ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως εἰσοικίζονται εἰς αὐτά. Καὶ αἱ μὲν τῶν θεῶν θεία σώματα, νοῦν μιμούμενα, ἐπιστρέφουσι πρὸς τὴν ἑαυτῶν νοερὰν οὐσίαν· αἱ δὲ τῶν ἄλλων θείων γενῶν, ὡς

Il tema della *κοινωνία* col corpo non poteva che portare a un approfondimento del problema cruciale della *κάθοδος*, che, infatti, Giamblico affronta nel capitolo 29. Come le modalità di associazione col corpo divergono, così divergono le forme della discesa: sulla base del *τέλος* della stessa. È fondandosi su di un criterio finalistico, infatti, che Giamblico distingue in anime che discendono per la salvezza, la purificazione e la perfezione delle anime invischiate nel sensibile; in anime che discendono per esercitarsi e correggere i propri costumi; infine, in anime che si trovano nel sensibile per espiare una pena per le loro precedenti mancanze. Le anime del primo tipo rendono anche la propria discesa immacolata; le anime del secondo tipo non sono completamente prive di affezioni né si distaccano dall'intelligibile sciolte da legami corporei in sé stesse; le anime di terzo tipo, invece, sembrano in qualche modo trascinate e tirate a forza nel sensibile.¹⁰

Col capitolo 30, infine, Giamblico compie un ulteriore passaggio in direzione di una sistematica teoria dell'anima, dai caratteri evidentemente elitarî.¹¹ Le modalità di associazione col e di discesa nel corpo vanno considerate (*δεῖ*) anche alla luce della vita delle anime precedente l'ensomatosi. Giamblico è chiaro: egli ha in mente il primo incontro col corpo, la *πρώτη σύνοδος*¹². Le anime da poco iniziate e che hanno visto molti tra gli enti, quelle anime, cioè, che sono compagne degli dèi nonché loro congeneri, quelle che, completamente perfette, comprendono in sé stesse integre le forme dell'anima, ebbene, esse sono impiantate la prima volta nei corpi, tutte, impassibili e incontaminate¹³. A questi esseri fanno da contraltare tutte le altre anime, le quali, essendo gravide di desiderî e passioni, è in questo stato che incontrano per la prima volta il corpo: *μετὰ παθῶν*.¹⁴

ἔκασται ἐτάχθησαν, οὕτω κατευθύνουσιν ἑαυτῶν τὰ ὀχήματα. Ἐτι γέ μὴν αἱ καθαρὰὶ ψυχαὶ καὶ τέλειαι καθαρῶς εἰσοικίζονται εἰς τὰ σώματα ἄνευ παθημάτων καὶ τῆς στερήσεως τοῦ νοεῖν· αἱ δ' ἐναντῖαι ἐναντίως.

¹⁰ Cfr. Iambl. An. 29, 18-24: Οἶμαι τοίνυν καὶ τὰ τέλη διάφορα ὄντα καὶ τοὺς τρόπους τῆς καθόδου τῶν ψυχῶν ποιεῖν διαφέροντας. Ἡ μὲν γὰρ ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῆδε κατιοῦσα ἄχραντον ποιεῖται καὶ τὴν κάθοδον· ἡ δὲ διὰ γυμνασίαν καὶ ἐπανόρθωσιν τῶν οἰκείων ἡθῶν ἐπιστρεφομένη περὶ τὰ σώματα οὐκ ἀπαθὴς ἐστὶ παντελῶς, οὐδὲ ἀφείται ἀπόλυτος καθ' ἑαυτήν· ἡ δὲ ἐπὶ δίκῃ καὶ κρίσει δεῦρο κατερχομένη συρομένη πως ἔοικε καὶ συνελαυνόμενη.

¹¹ Sull'elitarietà della costruzione giamblichea, cfr. P. Athanassiadi, *Le théurge*, p. 45.

¹² Cfr. Iambl. An. 30, 1-4.

¹³ Cfr. Iambl. An. 30, 4-7: Οἱ τε γὰρ νεοτελεῖς καὶ πολυθεάμονες τῶν ὄντων, οἱ τε συνοπαδοὶ καὶ συγγενεῖς τῶν θεῶν, οἱ τε παντελεῖς καὶ ὁλόκληρα τὰ εἶδη τῆς ψυχῆς περιέχοντες, πάντες ἀπαθεῖς καὶ ἀκήρατοι ἐμψύονται πρώτως εἰς τὰ σώματα. Com'è stato notato da tempo, Giamblico identifica le anime pure con quelle anime che, nel *Fedro* di Platone, sono dette da Socrate in grado di contemplare gli intelligibili: cfr. Pl. *Phdr.* 248b4; 250c1-3; 250e1; 251a2; A.-J. Festugière, *La révélation*, p. 223, n. 1; R. M. van den Berg, *Proclus*, p. 156; A. Motta, *L'anima alata di Platone*, pp. 47-48. Particolarmente istruttiva in tal senso è l'esegesi di Ermia di Alessandria a *Phdr.* 248d-e: cfr. Herm. in *Phdr.* 172, 11-28 Lucarini/Moreschini.

¹⁴ Cfr. Iambl. An. 30, 7-8.

Il quadro sulle anime pure che si ricava dai capitoli 28-30 del *De anima* è alquanto nitido. Queste anime emergono come l'ultima propaggine del divino e la prima istanza dell'umano. Come l'Anima del Mondo e quelle degli dèi e dei generi superiori, nonché di tutte le altre anime particolari, esse si associano, sì, ai corpi, ma, contrariamente alle anime ordinarie, esse lo fanno in maniera pura, nel senso che non cadono avvinte dai corpi, libere dalle passioni e intellettive. Come le anime umane ordinarie, però, esse discendono e prendono dimora nei corpi. Questo sembra essere, agli occhi di Giamblico, l'unico punto in comune tra le anime pure e tutte le altre anime. Le anime pure non discendono nel sensibile né per migliorare sé stesse né costrette da una pena. Al contrario, esse lo fanno per salvare, purificare e portare a perfezione le anime che si trovano a dover fare i conti con la vita irrazionale nel sensibile. Ne deriva che questa loro discesa è immacolata. La condizione pre-lapsaria si rispecchia in quella post-lapsaria: iniziate alla contemplazione del divino e completamente perfette,¹⁵ allorché si innestano in un corpo per la prima volta, le anime pure sono impassibili e incorrotte.

3. *Le anime pure e le anime "in sé stesse incorporee"*

Alla luce di quanto detto sin qui, non dovrebbe essere difficile per me argomentare, adesso, a favore della tesi centrale di questo contributo, vale a dire che: le anime pure e perfette, descritte nei capitoli 28-30 del *De anima* e dette congeneri agli dèi, corrispondono alle anime "in sé stesse incorporee" di cui Giamblico discetta nel suo *De mysteriis* e che definisce *expressis verbis* divine. Questa tesi generale ha due importanti precipitati: da un lato, essa implica che le anime pure appartengono alla classe dei generi superiori; dall'altro, essa implica che le anime pure stanno come gli esseri trascendenti-immanenti per eccellenza, *qua*, insieme, divine e umane. Procediamo con ordine.

Nel libro I del *De mysteriis*, Giamblico dà una lezione di metafisica a Porfirio.¹⁶ Vi chiarisce, infatti, quali siano le classi di enti metasensibili e quali siano le loro proprietà, dall'impassibilità alla immutabilità. A questo gruppo

¹⁵ A proposito di queste anime speciali, Proclo, nel quinto secolo, parlerà di una telestica del cosmo responsabile dell'iniziazione di anime superiori: cfr. Procl. in R. II, 154, 5-12 Kroll; I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, p. 244, n. 234.

¹⁶ Sulla struttura e gli intenti di questa sezione del *De mysteriis*, cfr. H. D. Saffrey - A.-P. Segonds, *Jamblique*, pp. cxii-cxv.

di enti appartiene anche un tipo di anima che Giamblico definisce, nel capitolo 10, καθαρὰ τῶν σωμάτων, cioè, pura dai corpi: si tratta, più esattamente, dell'anima nella sua condizione pristina, precedente la discesa nel divenire e, quindi, ancora all'intero della dimensione metafisica.¹⁷ Quest'anima è indivisibile, permane in una sola forma, in sé stessa è incorporea, perché non è associata al corpo a sua volta soggetto al divenire e al patire.¹⁸ Si tratta di un genere dell'essere ben preciso, come Giamblico lasciava intendere già al capitolo 4, vale a dire, il genere delle anime "in sé stesse incorporee": γένος [...] ψυχῶν τῶν καθ' αὐτὰς ἀσωμάτων.¹⁹

Insomma, Giamblico attribuisce all'anima in sé stessa, incorporea, prelapsaria la ben nota rosa di caratteristiche intelleggibili proprie a tutte le classi metasensibili, per quanto il grado di absolutezza di siffatti ιδιώματα sia sempre più marcato quanto più si scala la τάξις dell'essere. Il punto che va, qui, sottolineato con decisione, tuttavia, è che Giamblico considera questo γένος psichico come divino, per quanto inferiore a quello degli dèi. Le indicazioni più dirimenti provengono sempre dal libro I. Nel capitolo 3, Giamblico enumera tra i generi superiori al seguito degli dèi (συνεπόμενα θεοῖς κρείττονα γένη) quello dei dèmoni, degli eroi e, per l'appunto, quello delle anime ἀχράντοι.²⁰ Nel capitolo 5, poi, queste anime, πρὸ τῆς γενέσεως, sono collettivamente considerate come il termine ultimo tra i generi divini (τελευταῖ ἔν τοις θείοις γένεσι).²¹ Infine, nel capitolo 10, esse sono alternativamente indicate come l'ultimo degli enti divini (τὸ ἔσχατον τῶν θείων)²² ovvero come l'ultimo genere tra quelli superiori (τὸ ἔσχατον γένος τῶν κρειττόνων).²³

Ora, la mia tesi vuole che, benché le anime pure dai corpi, precedenti la generazione, indivisibili e impassibili, siano tutte quelle destinate a discendere in un corpo terreno, animare un σύνθετον detto ἄνθρωπος e, così facendo, a perdere o quantomeno a corrompere la propria purezza, esse coincidono altresì con le anime pure e perfette di *An.* 28-30, le quali, pur discendendo e

¹⁷ Cfr. *Iambl. Myst.* I 10, 26, 8-9. L'uso del plurale σωμάτων è spiegato da H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, *Jamblique*, n. *ad loc.*: nella dimensione sovrasensibile, l'anima è slegata non soltanto dal corpo terreno, bensì anche dal veicolo pneumatico, che sarà necessitata ad assumere nel corso della sua discesa verso la γένεσις, nella misura in cui questo veicolo sarà funzionale all'assunzione di una forma di vita irrazionale.

¹⁸ Cfr. *Iambl. Myst.* I 10, 26, 21-24: ὅλως δὲ ἀμέριστος οὖσα καὶ ἐν ἐνὶ εἶδει μένουσα τῷ αὐτῷ, καθ' αὐτὴν τε ἀσώματος ὑπάρχουσα καὶ μηδὲν ἐπικοινωνοῦσα πρὸς τὸ γιγνόμενον καὶ πάσχον σῶμα κτλ.

¹⁹ Cfr. *Iambl. Myst.* I 4, 10, 14-15.

²⁰ Cfr. *Iambl. Myst.* I 3, 6, 12-15.

²¹ Cfr. *Iambl. Myst.* I 5, 11, 16-12, 5.

²² *Iambl. Myst.* I 10, 26, 8.

²³ *Iambl. Myst.* I 10, 27, 18-19.

associandosi a un corpo, non perdono affatto la loro purezza. In altri termini, le anime pure e perfette, come quelle di Pitagora o Platone, corrispondono, per Giamblico, alle anime in stesse incorporee nella dimensione intellegibile. Di conseguenza, la descrizione dell'anima pura dai corpi in *Myst.* I 10 può integrare la descrizione che Giamblico fa delle anime pure in *An.* 28-30. L'anima pura è l'anima che preserva, durante lo stato incarnato, le stesse caratteristiche delle quali tutte le anime fanno mostra nel loro stato pre-lapsario e che ne costituiscono la vera essenza. In altri termini ancora, la purezza della loro essenza non è intaccata dalla discesa,²⁴ che pur esse affrontano in quanto anime, *ipso facto*, cioè, tendenti verso il divenire: solo, la loro ῥοπή non è dettata dal desiderio del divenire, bensì dalla volontà di salvare le altre anime che discendono nel divenire.²⁵ Inoltre, se è vero, com'è vero, che l'anima pura dai corpi è l'ultimo dei generi superiori nonché l'estrema propaggine degli enti divini, come Giamblico stesso afferma a più riprese nel libro I del *De mysteriis*, e se è vero, come sostengo, che essa corrisponde all'anima pura, congenere agli dèi, impiantata in un corpo, nel sensibile, allora necessità vuole che l'anima pura sia da concepirsi come un ente divino disceso nel sensibile: inferiore, certo, agli dèi in sé stessi o enadi divine, essa è nondimeno divina e superiore a tutte le altre anime.

4. *Le anime pure di Giamblico secondo la testimonianza di Damascio*

La coincidenza tra le descrizioni giamblichee delle anime pure in *An.* 28-30 e delle anime pure dai corpi in *Myst.* I²⁶ di per sé stessa parla a favore dell'inclusione delle anime pure nella categoria dei generi superiori, nonché della loro identificazione come enti divini trascendenti-immanenti. Due testi ancora, però, vanno tenuti in considerazione a suffragio di questa tesi, ambo riportati

²⁴ Come annotava lucidamente Plotino nel succitato 4, 3 [27], 9, l'anima che "è completamente pura dal corpo" subisce qualcosa nel momento in cui coarta sé stessa in un corpo (ll. 10-12: τὸ γινόμενον πάθος τότε, ὅτε ψυχὴ καθαρὰ οὕσα σώματος πάντη ἴσχει περὶ αὐτὴν σώματος φύσιν).

²⁵ Questo è spiegato nella maniera più icastica da Proclo, a proposito dell'anima divina di Parmenide: cfr. Procl. in *Prm.* 1030, 29-37.

²⁶ In *Myst.* V 18, Giamblico fornisce ulteriori dettagli sulle anime pure in un corpo, che non è dato di leggere nel *De anima*. In particolare, se la definizione che vi ricorre di anime completamente superiori al fato e alla natura in virtù di una potenza intellettuale sovranaturale è ancora grossomodo solidale a quella di *An.* 28, Giamblico vi aggiunge che, siccome queste anime sono intellettive e distaccate dai corpi, esse praticano un tipo di ritualità parimenti intellettiva e incorporea.

da Damascio, l'ultimo Diadoco dell'Academia ateniese d'età tardoantica. A onta dell'intrinseca difficoltà insita nella valutazione di testimonianze posteriori di diversi secoli, io credo che le parole di Damascio confermino il quadro che emerge digià chiaro dal *corpus* giambliceo sopravvissuto e che, quindi, possano valere ai fini della presente ricostruzione del sistema del filosofo siro.

Iniziamo dal *Commento al Fedone* di Damascio. Qui, Damascio riporta con stupore l'opinione di Giamblico, secondo cui sarebbe possibile che qualche anima rimanga sempre nell'intelligibile, senza mai discendere. Ma questo è assurdo, secondo Damascio: ché se un'anima è discesa in passato non può che discendere ancora in futuro, prima o poi.²⁷ Questo frammento va immediatamente letto assieme a un altro, come ben vide Dillon che fece del primo il fr. 5a e del secondo il fr. 5b del *Commento al Fedone* di Giamblico. Damascio, infatti, continua a interrogarsi sulla posizione eterodossa di Giamblico, chiedendosi come faccia questi a dire l'opposto di quelle anime che sono tornate in maniera perfetta alla loro pristina condizione. Insomma, Damascio si interroga sulla posizione giamblicea a proposito della *κάθοδος* delle anime pure, il cui carattere paradossale è emerso con chiarezza in *An.* 29, ché Giamblico vorrebbe sostenere che esse non discendono dall'intelligibile. Le alternative che Damascio propone sono tre, di cui l'ultima sarebbe stata sostenuta da Giamblico stesso in una perduta epistola.²⁸ Queste anime rimangono sempre nella dimensione intelligibile: a) perché in determinati periodi non v'è necessità della discesa; ovvero b) perché la forma di vita loro propria non inclina verso la dimensione del divenire; ovvero c), come Giamblico stesso avrebbe sostenuto nelle *Epistole*, in considerazione della forma della loro vita, la quale vita fa sì che la discesa sia immune dal divenire e senza frattura alcuna dalle realtà di lassù.²⁹

A ben vedere, dunque, Giamblico non ha mai sostenuto che le anime pure non discendono dall'intelligibile, almeno *stricto sensu*: *lato sensu*, invece, sì. Anche per Giamblico, infatti, l'οὐσία dell'anima prevede la ροπή e le anime

²⁷ Cfr. Dam. in *Phd.* 1, 492, 1-2 (= Iambl. in *Phd.* fr. 5a Dillon): Ὅτι οὐκ ἔστιν αἰετὶς τίνα μένειν οὔτε ἐν τῷ νοητῷ, ὥς Ἰάμβλιχος· εἴπερ γὰρ κατήλθεν, πέφυκεν κατεῖναι ποτέ.

²⁸ Le *Lettere* di Giamblico sopravvissute sino a noi sono state raccolte e magistralmente analizzate da D.P. Taormina, R.M. Piccione, *Giamblico*.

²⁹ Cfr. Dam. in *Phd.* 1, 548, 1-6 (= Iambl. in *Phd.* fr. 5b): Πῶς ὁ Ἰάμβλιχος τὸ ἐναντίον φησὶ περὶ τῶν τελῶς ἀποκαθισταμένων; Ἡ τὰ ἀντίστροφα πάντα ἐρούμεν, οὐδέποτε κατεῖναι αὐτάς, ἢ κατὰ τίνα περίοδον καθόδων αἰτίαν οὐκ ἔχουσιν ἀναγκαίαν, ἢ ὅσον γε ἐπὶ τῇ οἰκείᾳ ζωῇ μὴ ῥεπούση πρὸς γένεσιν, ἢ τὸ γ' κατὰ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς ἀγέννητον ποιουμένης τὴν κάθοδον καὶ πρὸς τὰ ἐκεῖ ἀδιάκοπον, ὥς καὶ αὐτὸς ἐν Ἐπιστολαῖς γράφει, ὑπὲρ τοῦ οἰκείου λόγου ἀπολογούμενος τὸν τρίτον ῥηθέντα τρόπον.

pure, *qua* anime, non possono che inclinare verso il divenire. Tuttavia, *qua* pure, vale a dire, secondo la mia lettura, in quanto anime in sé stesse incorporee, la loro discesa nella γένεσις è ἀγένητος, nel senso che la γένεσις non mina affatto la loro purezza. La tesi giamblichea riportata da Damascio corrisponde allo stato di cose ch'è dato di leggere nei capitoli 28-30 del *De anima*, dove le anime pure sono dette discendere, innanzitutto, e poi discendere in maniera pura, cioè senza affezioni e senza privazione di attività intellettuale (cap. 28), vantare una discesa immacolata (cap. 29) e, infine, penetrare nei corpi impassibili e incorrotte (cap. 30). È, anzi, alquanto probabile, a mio avviso, che Damascio citi direttamente il Giamblico delle *Epistole*, perché il nesso ἀγένητον ποιούμενης τὴν κάθοδον καὶ πρὸς τὰ ἐκεῖ ἀδιάκοπον (sc. τῆς ζωῆς), riportato da Damascio, presenta la stessa sintassi di *An.* 29: ἄχραντον ποιεῖται καὶ τὴν κάθοδον (sc. ἢ [...] κατιούσα [ψυχῇ]).

Se già questa prima testimonianza di Damascio sembra dare indicazioni decisive sulla posizione in materia di Giamblico, vale ancora la pena di introdurre una seconda, proveniente, stavolta, dal *Commento al Parmenide* del Diadoco ateniese. Nel corso della sua discussione della quinta questione derivante dalla terza ipotesi di Parmenide,³⁰ Damascio riporta l'opinione di Giamblico, secondo cui *Prm.* 155e4-7 circoscriverebbe quel livello dell'essere che partecipa e non partecipa dell'essere. Secondo quanto Giamblico avrebbe affermato nella perduta opera *Sulla metasomatosi dell'anima dal corpo*,³¹ *Prm.* 155e4-7 descriverebbe il genere più elevato tra le anime: un genere che, pur discendendo nel divenire, nondimeno non discende. Sicché, discendendo e ascendendo immune dal divenire, questo genere partecipa della sostanza soltanto ovvero non vi partecipa, ché o ristà con l'intelligibile soltanto ovvero non vi ristà: la discesa nel sensibile di anime siffatte non produce che una presenza nella realtà di quaggiù.³²

Questa ulteriore tessera completa il mosaico della dottrina giamblichea. Il nodo cruciale è ancora una volta, come nel *De anima* e nel *Commento al*

³⁰ Sulla ricezione tardoantica del *Parmenide*, il quale assurge al ruolo di dialogo teologico per antonomasia e, quindi, coronamento del canone di letture dei dialoghi platonici, cfr. A.-J. Festugière, *L'ordre*; P. Hoffmann, *What was*, pp. 605-617; J. D. Turner - K. Corrigan, *Plato's Parmenides*; H. Tarrant, *Platonist Curricula*.

³¹ Nulla si sa altrimenti di questo testo. A un libricino di Giamblico sulle metasomatosi delle anime fa riferimento Nemesio di Emesa: cfr. Nemes. *De nat. hom.* 35, 4-14 Morani.

³² Cfr. Dam. in *Prm.* 259, 1-7: Ἐν μὲν διὰ τοῦ μετέχειν τὸ ἀκρότατον αὐτῶν, ὅπερ καὶ κατιὸν εἰς γένεσιν, ὅμως οὐ κατείσιν, ὥς φησιν ὁ μέγας Ἰάμβλιχος ἐν τῷ Περὶ ψυχῆς μεταναστάσεως ἀπὸ σώματος· τοῦτο οὖν ἀγενήτως κατιὸν καὶ ἀνιόν, μετέχει μόνον οὐσίας καὶ οὐ μετέχει· σύνεστιν γὰρ τῷ νοητῷ μόνον ἢ οὐ σύνεστιν, καὶ ἡ κάθοδος τῶν τοιούτων ψυχῶν παρουσίαν μόνον ἐμποιεῖ πρὸς τὰ τῆδε.

Fedone/Epistole, la discesa dall'intelligibile nel sensibile e le conseguenze che essa dovrebbe avere e che, invece, non ha nel caso delle anime pure. Il lessico di Damascio è, di nuovo, solidale con quello attestato nel *corpus* superstite di Giamblico. Innanzitutto, notevole è l'applicazione del principio della contrazione degli opposti³³ a proposito della discesa: καὶ κατιὸν εἰς γένεσιν, ὅμως οὐ κάτεισιν. Il senso da attribuire a questa formulazione è racchiuso nel consueto termine che, qui, si trova nella sua forma avverbiale e che, nel frammento 5b del *Commento al Fedone*, era espresso nella sua forma aggettivale: ἀγενήτως κατιὸν *sive* ἀγένητον ποιουμένης τὴν κάθοδον. L'indifferenza rispetto alle passioni e ai desiderî che sono essenziali a una vita nel divenire fa della discesa delle anime pure una non-discesa.³⁴ È una semplice παρουσία, quella delle anime pure nel divenire. Ecco perché esse sono anime in sé stesse incorporee: perché preservano le qualità intelleggibili proprie a tutte le anime πρὸ τῆς γενέσεως altresì μετὰ τὴν γένεσιν.³⁵ In quanto tali, esse costituiscono un genere a sé stante, il più alto tra le anime umane, e, per conseguenza, divino, ancorché l'ultimo nella scala dell'essere metasensibile.

Pur non volendo entrare nei dettagli del complesso rapporto tra l'esegesi giamblichea della terza ipotesi e quella damasciano-procliana, è doveroso, comunque, precisare che, invero, Giamblico poneva le anime pure assieme ai generi superiori nella terza ipotesi del *Parmenide* in quanto essi seguono sempre gli dèi, secondo i dettami di *Myst.* I 3 sopra riportato.³⁶ Damascio, invece, seguendo, in questo, Proclo, pone, sì, le anime pure nella terza ipotesi, ma questa terza ipotesi non è più quella di Giamblico. Per Damascio, essa descrive quella οὐσία che non è sempre al seguito degli dèi, ma che talvolta se ne

³³ Damascio attribuisce l'ideazione di questo principio proprio a Giamblico: cfr. *Prm.* 147, 10-23 (= *Iambl. in Prm.* fr. 5); D. P. Taormina – R. M. Piccione, *Giamblico*, pp. 174-175.

³⁴ Sarà oramai chiaro al lettore che l'elefante nella stanza all'interno della costruzione giamblichea della classe delle anime pure è la cosiddetta dottrina dell'anima non discesa di Plotino, per cui ogni anima possiederebbe un τὶ eternamente contemplante nell'intelligibile, non disceso, appunto. Giamblico, e con lui tutti i Platonici successivi, critica questa dottrina, sostenendo al contrario che l'anima discende nella sua interezza. La dottrina delle anime pure, dunque, va intesa anche in questo contesto di dispute interne alla tradizione platonica tardoantica e si può riassumere in questo modo: mentre, per Plotino, ogni anima possiede una "componente" non discesa nell'intelligibile, a garanzia per l'anima incarnata della possibilità dell'ascesa ed eventualmente dell'unione, Giamblico ritiene che le anime siano discese interamente e che garanzia della loro ascesa sia un gruppo ristretto di anime pure le quali, sì, discendono nel sensibile ma, di fatti, in virtù della loro sovranaturale facoltà di intelletto, non vi discendono. Per un approfondimento di questi temi, cfr. A. Linguisti, *Plotino*; J. Dillon, *Iamblichus' Criticisms*; R. Chiaradonna, *Plotino*; D. Caluori, *Plotinus*; W.-M. Stock, *Plotinus*; B. Neola, *Drunk the Potion*.

³⁵ Quanto accade, secondo Giamblico, all'anima ordinaria a seguito della discesa è riportato dallo Pseudo-Simplicio/Prisciano: cfr. *Ps.-Simpl. in de an.* 11, 89, 33 – 90, 20; C. Steel, *The Changing Self*, pp. 53-61.

³⁶ Cfr. *supra*, p. 188; L. G. Westerink, J. Combès, *Damascius, ad loc.*

distacca:³⁷ sicché i generi superiori essendo per lui sempre al seguito degli dèi, essi devono essere ricompresi nella seconda ipotesi.

Certo, Damascio continua a descrivere l'allontanamento dall'intelligibile proprio delle anime pure secondo i criterî giamblichi, come si è visto, ma li qualifica, precisando che la loro discesa corrisponde a un allontanamento, appunto, non già a una proiezione del sensibile né, tantomeno, ai gradi successivi e progressivamente peggiori di distacco dall'intelligibile che è dato di osservare nelle altre anime.³⁸ Ancora Damascio riporta che Giamblico avrebbe ipotizzato una qualche forma di discesa e ascesa anche per i generi superiori, sicché bisogna concludere che, agli occhi del filosofo siro, la discesa, in sé stessa, non costituiva un criterio dirimente, al punto da imperniare su di essa una distinzione tra generi superiori e anime pure. Damascio, invece, compie questo passo, ché, a suo dire, quand'anche si ammetta, come vorrebbe Giamblico, che anche i generi superiori discendono e ascendono, nel caso delle anime umane questo accade in maniera del tutto distintiva:³⁹ sicché, piuttosto che assieme ai generi superiori della seconda ipotesi, le anime pure vanno collocate al vertice della terza ipotesi.

Insomma, agli occhi di Giamblico, le anime pure, *qua* anime, discendono nel divenire, ma, trattandosi di enti superiori e congeneri agli dèi, rimangono sempre al seguito degli dèi e, dunque, in un certo senso, rimangono sempre nell'intelligibile; esse discendono e non discendono; sono presenti nel divenire, ma non cadono vittima della malia del divenire; sono esseri divini e, insieme, animano un composto umano.

5. *Eusebio di Cesarea*

Alla luce di quanto detto sin qui sulle anime pure di Giamblico, la cui natura liminare tra la dimensione metafisica e quella fisica porta a distinguerele tanto dagli dèi quanto dalle anime ordinarie, intendo innestare alcune

³⁷ Cfr. Dam. in *Prm.* 247, 21-23: Ἀνάγκη ἄρα περὶ τῆς οὐκ αἰεὶ θεοῖς ἐπομένης οὐσίας, ἀλλὰ ποτε καὶ ἀφισταμένης εἶναι τῷ <Παρμενίδῃ> τὸν λόγον.

³⁸ Cfr. Dam. in *Prm.* 257, 8 – 258, 16, che descrive gli stadi successivi di (i) ἀποστῆναι, (ii) προβάλλεσθαι, (iii) μερισθῆναι, (iv) συγκριθῆναι, (v) ὁμοιωθῆναι καὶ γενέσθαι ἀλογοειδῆ ἢ σωματοειδῆ, (vi) εἰς τάξιν καταστῆναι τῇ γενητῇ φύσει, καὶ τῷ αὐτῷ μέτρῳ μετρηθῆναι πρὸς αὐτήν.

³⁹ Cfr. Dam. in *Prm.* 256, 21-25: Τὸ δὲ ἡμέτερον ἐν πρὸς ταῦτα νῦν ὑπόκειται ἀλλοιούμενον· εἰ δὲ τι καὶ τῶν κρείττονων γενῶν πάσχει τινὰ κάθοδον καὶ ἀνοδὸν ἀμωσγέπως (ἤδη γάρ τοι καὶ τοιοῦτον ὁ θεῖος <Γιάμβλιχος> ἐν τούτοις αὐτοῖς ὑποτίθεται), ἀλλ' ἐκπρεπέστατον τὸ πάθος ἐν ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς.

riflessioni sul modello Cristologico sviluppato da Eusebio di Cesarea, il quale, come si accennava nell'*incipit* di questo lavoro, è coetaneo, di poco più giovane, del filosofo siro.

Non è mio scopo dettagliare il complesso dibattito sulla natura di Cristo che infiammò il quarto secolo, estendendosi, anzi, ben al di là di esso, invadendo anche il secolo successivo. Gli studi, che numerosi si sono inanellati a partire almeno dalla seconda metà del secolo scorso, hanno tentato di schiarire i termini della questione da innumere prospettive, tenendo conto non solo delle ragioni filosofiche e teologiche alla base della *querelle*, ma anche di quelle schiettamente politiche che a quelle andarono avviluppandosi.⁴⁰ Eusebio stesso, lungamente e ingiustamente considerato per lo più soltanto uno storico della Chiesa di scarso valore intellettuale,⁴¹ è stato, e continua a essere, rivalutato in quanto teologo, con una sua propria dignità speculativa, spesso piegata a intenti apologetici e polemici.⁴² Molto, ancora, è stato già detto sulla biblioteca che egli contribuì in maniera decisiva a mettere su a Cesarea marittima e, ovviamente, tante sono state le ipotesi sui testi che essa avrebbe ospitato e che, dunque, Eusebio avrebbe consultato di prima mano.⁴³ Ampio, inoltre, è il filone di ricerca che si è interrogato sulla conoscenza che il vescovo di Cesarea ebbe della tradizione platonica e, soprattutto, se questa conoscenza, variamente, comunque, ammessa, sia stata una conoscenza diretta, derivante da letture di autori di scuola platonica, ovvero indiretta, mediata, allora, e ovviamente, da Origene.⁴⁴ Le pagine che seguono non ambiscono a stabilire un rapporto di influenza fra Eusebio e Giamblico, il filosofo siro non essendo mai citato da Eusebio né la sua presenza essendo mai stata assunta dalla critica moderna negli scritti del vescovo. Piuttosto, intendo mostrare come l'interpretazione eusebiana dell'*ὁμοούσιος* di Nicea, cui egli, più o meno *obtorto collo*, aderì,⁴⁵ sia parte integrante di un modello Cristologico che, per non pochi aspetti, richiama la dottrina giamblichea delle anime pure.

⁴⁰ Cfr. M. Simonetti, *La crisi*; A. Grillmeier, *Jesus*; R. Hanson, *The Search*; M. R. Barnes - D. H. Williams, *Arianism*; C. Stead, *Doctrine*.

⁴¹ Cfr. H. Berkhof, *Die Theologie*; T. E. Pollard, *Johannine Christology*, p. 251.

⁴² Cfr. M. J. Hollerich, *Eusebius*; A. P. Johnson, *Ethnicity*; S. Inowlocki - C. Zamagni, *Reconsidering Eusebius*; C. A. Beeley, *The Unity*, pp. 49-104; A. R. Renberg, *The Son*.

⁴³ Cfr. A. J. Carriker, *The Library*.

⁴⁴ Questo filone della ricerca rimonta, in particolare, all'influente lavoro di F. Ricken, *Die Logoslehre*. Cfr. ancora F. Ricken, *Zur Rezeption*; E. des Places, *Eusèbe*; S. Lilla, *Platonism*; Carriker, *The Library*, pp. 75-130; S. Morlet, *Eusèbe*.

⁴⁵ Sulla partecipazione e adesione di Eusebio al Concilio di Nicea, cfr. C. Stead, *'Eusebius' and the Council of Nicaea*; R. Hanson, *The Search*, pp. 165-166.

Tenuto conto del complesso e contestato dibattito moderno sul rapporto tra Cristianesimo e Platonismo in età tardoantica,⁴⁶ queste mie considerazioni intendono collocarsi in una categoria descrittiva dei rapporti tra le due tradizioni religiose individuata da Klostergaard Petersen e van Kooten, per cui è possibile parlare di rapporti fra pensatori non necessariamente soltanto in senso stretto (quando un testo o un pensatore, cioè, è chiaramente riconosciuto in quanto esercitante un'influenza su un altro autore), bensì anche in senso più generale, per cui, cioè, pensatori che condividono simili "discourses" talvolta riflettono in maniera comparabile.⁴⁷

6. *Il Cristo mediatore di Eusebio*

Innanzitutto, punto focale della riflessione eusebiana sulla natura e funzione di Cristo, prima e dopo il Concilio di Nicea del 325 d. C., è il concetto di mediazione (μεσιτεία).⁴⁸ Per Eusebio, infatti, Cristo è un essere che, intermedio tra Dio Padre e il mondo creato, sta in mezzo a essi, rendendo così possibile un altrimenti impossibile contatto tra il primo e il secondo. Condividendo qualcosa e con l'uno e con l'altro, Cristo è altro rispetto a entrambi. In effetti, il nodo teorico che induce Eusebio a concepire la mediazione di Cristo è quello col quale questo lavoro ha principiato: la trascendenza, nel suo rapporto con l'immanenza. Cucendo addosso a Eusebio le incipitarie parole di Romano, è possibile affermare che, per il vescovo di Cesarea, la trascendenza si lega in maniera assoluta soltanto a Dio Padre, principio di ogni cosa, mentre al Logos soltanto in maniera relativa.

Dio Padre è la fonte più alta di ogni bene, causa di ogni cosa, al di là di ogni possibile apprensione, ineffabile, in nessun luogo e ubiquo, completamente separato da ogni forma di esistenza corporea.⁴⁹ Questa nozione di trascendenza tradisce scopertamente una derivazione platonica. Com'è stato, del resto, già

⁴⁶ Cfr. H. J. Blumenthal - R.A. Markus, *Neoplatonism*; D. J. O'Meara, *Neoplatonism*; P. Athanassiadi - M. Frede, *Pagan Monotheism*; P. Athanassiadi, *La lutte*; S. Mitchell, P. van Nuffelen, *One God*; P. G. Pavlos - L. F. Janby - E. K. Emilsson - T. T. Tollefsen, *Platonism*.

⁴⁷ Cfr. A. Klostergaard Petersen - G. van Kooten, *Religio-Philosophical Discourses*, p. 3.

⁴⁸ Sulla Cristologia e sulla teologia trinitaria di Eusebio, cfr. H. Strutwolf, *Die Trinitätstheologie*; J. M. Robertson, *Christ*; A. R. Renberg, *The Son*.

⁴⁹ Cfr. Euseb. *LC* XII 1, 1-10 Heikel. *Laudes Constantini* contiene, in realtà, due opere di Eusebio, di cui la seconda costituisce un trattatello che il vescovo dedicò a Costantino in occasione dell'inaugurazione della Chiesa del Santo Sepolcro nel 335 d. C. Sull'esaltazione eusebiana di Costantino, novello Mosè, cfr. F. Damgaard, *Propaganda*.

ampiamente rilevato dalla critica moderna, Eusebio seguirebbe – o, meglio, troverebbe non contrarie all’insegnamento delle Sacre Scritture – le intuizioni teologiche di Numenio di Apamea.⁵⁰ In particolare, da Numenio il teologo di Cesarea riprenderebbe la distinzione tra un primo dio trascendente e un secondo dio che, invece, si relaziona sia al primo dio sia al mondo sensibile.⁵¹ Quale che sia il rapporto fra Numenio ed Eusebio, nell’economia della teologia eusebiana la trascendenza di Dio Padre determina la necessità di una mediazione col mondo creato. Soltanto una natura intermedia può, infatti, colmare il divario tra l’ingenerato e il creato, ch  la presenza del trascendente nell’immanente sarebbe intollerabile per gli uomini allo stesso modo di come lo sarebbe quella del sole, qualora calasse dal cielo sulla terra:⁵² a nessuno   dato di godere della κοινωνία con la potenza ed essenza ineffabili e inesprimibili.⁵³

Vediamo, dunque, in breve in che modo si sostanzia la natura intermedia del Figlio. Ebbene, egli gode di un’esistenza separata dal Padre,   un ente a s ,⁵⁴ nondimeno il Padre va concepito come precedente e pre-esistente. Proprio come nel sistema emanazionista plotiniano, la pre-esistenza non va intesa in termini temporali, bens  logico-causativi,⁵⁵ ch  il Padre   τ ς τοϋ υιοϋ συστάσεως αἴτιος; il Figlio   generato da una causa ( ξ αἰτίου γεγινώς) e da quella causa trae tanto il suo essere quanto il suo essere in un certo modo (τὸ εἶναι καὶ τὸ τοιόσδε εἶναι).⁵⁶ La questione della pre-esistenza e della co-esistenza nei rapporti fra Padre e Figlio   centrale nell’epistola che Eusebio indirizza a Euphrasion, datata agli anni intorno al 321-322 d. C. e arrivata a noi in uno stato frammentario.⁵⁷ Eusebio vi dichiara senza mezzi termini che il Figlio non co-esiste col Padre, bens  che il Padre pre-esiste al Figlio. Se Pa-

⁵⁰ Cfr. F. Ricken, *Zur Rezeption*; S. Lilla, *Platonism*, p. 694; J. M. Robertson, *Christ*, p. 41; M. Edwards, *Religions*, p. 62. Su Numenio e la tradizione giudeo-ellenistica, cfr. F. Jourdan, “*Qu’est-ce en effet que Platon*” (in questo volume).

⁵¹ In entrambi, poi, mancherebbe la concezione del primo dio come trascendente l’intelletto. Sulla teologia di Numenio, cfr. C. S. O’Brien, *The Demiurge*, pp. 139-168; F. Jourdan, *Penser*.

⁵² Cfr. Euseb. *DE IV* 6, 4, 1 – 6, 1 Heikel.

⁵³ Cfr. Euseb. *DE IV* 6, 6, 4-5: [...] τ ς ἀρρήτου καὶ ἀνεκφράστου δυνάμεως τε καὶ οὐσίας οὐδενὶ μέτεστιν τῶν ὄντων πλὴν ἐνὶ μόνῳ κοινωνίας κτλ.

⁵⁴ L’esistenza indipendente del Figlio riduce la portata della celeberrima analogia con la luce del sole, perch  la luce   inseparabile dalla sua fonte: cfr. Euseb. *DE IV* 3, 4, 3-4.

⁵⁵ Sul rapporto tra i concetti di “pre-esistenza”, “co-esistenza”, “pre-contenimento” nella metafisica plotiniana e nella teologia di Eusebio, mi permetto di rimandare a B. Neola, *Divine Sending*, pp. 40-43. Sulla dipendenza logico-causativa del Figlio dal Padre, cfr. H. Strutwolf, *Die Trinit tstheologie*, p. 173, n. 374.

⁵⁶ Cfr. Euseb. *DE IV* 3, 5, 3 – 6, 5: ὁ δ  πατ ρ προϋπάρχει τοϋ υιοϋ καὶ τ ς γεν σεως αὐτοϋ προϋφ στηκεν, ἥ μόνος ἀγέννητος ἦν. καὶ ὁ μ ν καθ’ ἑαυτὸν τέλειος καὶ πρῶτος ὡς πατ ρ, καὶ τ ς τοϋ υιοϋ συστάσεως αἴτιος, οὐδ ν εἰς συμπλήρωσιν τ ς ἑαυτοϋ θε τητας παρ  τοϋ υιοϋ λαμβάνων· ὁ δ , ὡς  ξ αἰτίου γεγινώς υἱός, δεϋτερος οὐ  στιν υἱός καθ στηκεν, παρ  τοϋ πατρὸς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ τοιόσδε εἶναι εἰληφώς.

⁵⁷ Cfr. J. M. Robertson, *Christ*, pp. 71-72.

dre e Figlio co-esistessero, non sarebbe possibile distinguere l'uno dall'altro, né il primo dal secondo, né l'ingenerato dal generato, perché enti co-esistenti dovrebbero condividere le stesse caratteristiche, allorché il Padre è ingenerato e il Figlio generato. Il Padre è primo, superiore al secondo τάξει καὶ τιμῇ, nonché, con lessico solidale a *DE IV 3*, causa dell'essere e dell'essere in un certo modo del secondo.⁵⁸ I passi scritturali che Eusebio cita immediatamente dopo per suffragare la sua tesi sono Gv. 6:44 e Gv. 17:3, ma è l'esegesi al secondo di essi a essere particolarmente interessante per il presente scopo. Eusebio fa, infatti, notare che non è un caso se Cristo stesso ha affermato: ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν. L'assai necessaria aggiunta (μετὰ προσθήκης ἀναγκαιοτάτης) dell'aggettivo "vero" (ἀληθινός) è cruciale agli occhi di Eusebio, ché il Figlio è, certo, dio, ma non il "vero" dio, che è uno solo; anche il Figlio è vero e dio, ma in quanto immagine del "vero" dio, come vorrebbe Gv. 1:1.⁵⁹ L'immagine e ciò di cui essa è l'immagine non vanno concepiti come una sola e identica realtà, bensì come due οὐσίαι, due πράγματα, due δυνάμεις.⁶⁰ È per questa ragione che Paolo, tramandando nella maniera più chiara possibile la teologia ineffabile e mistica, ha gridato, prima, che uno soltanto è Dio, per poi aggiungere che uno soltanto è il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo.⁶¹

Come spiegato stavolta nella *Demonstratio*, il Figlio è θεὸς ἐκ θεοῦ, in virtù della partecipazione nell'ingenerato che l'ha generato, una forma di partecipazione che nessun altro ente può vantare e che è icasticamente significata dal nome stesso Χριστός, l'unto.⁶² È in questa direzione che Eusebio piega

⁵⁸ Cfr. Euseb. *Ep. ad Euphr.* 1, 4-10 Opitz: Οὐ γὰρ συνυπάρχειν φαμέν τὸν υἱὸν τῷ πατρί, προϋπάρχειν δὲ τὸν πατέρα τοῦ υἱοῦ. ἐὰν γὰρ συνυπάρχωσι, πῶς ἔσται ὁ πατήρ πατήρ καὶ ὁ υἱός; ἢ πῶς ὁ μὲν πρῶτος, ὁ δὲ δεύτερος; καὶ ὁ μὲν ἀγέννητος, ὁ δὲ γεννητός; δύο γὰρ ἐξ ἴσου ὁμοίως ἀλλήλοις συνυπάρχοντα ισότιμα ἂν νοοῖντο καὶ ἦτοι ἄμφω, ὡς ἔφην, ἀγέννητα ἢ ἐκάτερα γεννητά. ἀλλ' οὐδέτερον τούτων ἀληθές· οὔτε γὰρ τὸ ἀγέννητον οὔτε τὸ γεννητὸν <ἀμφοτέρων> ἂν εἴη. ἀλλὰ τὸ μὲν καὶ πρῶτον καὶ κρείττον καὶ τάξει καὶ τιμῇ τοῦ δευτέρου ἡγεῖται, ὡς ἂν καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ τοιῶσδε εἶναι τῷ δευτέρῳ αἴτιον γεγεννημένον.

⁵⁹ Cfr. Euseb. *Ep. ad Euphr.* 3, 2-7: Τὸν αὐτὸν δὲ καὶ μόνον ἀληθινὸν εἶναι διδάσκει δι' ὧν φησιν· «ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν», οὐχὶ ὡς ἐνὸς ὄντος μόνου τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἐνὸς ὄντος μόνου ἀληθινοῦ θεοῦ μετὰ προσθήκης ἀναγκαιοτάτης τοῦ ἀληθινοῦ. ἐπεὶ καὶ αὐτὸς θεὸς μὲν ὁ υἱός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινὸς θεός. εἰς γὰρ ἔστι καὶ μόνος ἀληθινὸς θεὸς διὰ τὸ μὴ ἔχειν πρὸ αὐτοῦ τινα. εἰ δὲ καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ἀληθινός, ἀλλ' ὡς εἰκὼν τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ εἴη ἂν καὶ θεός, ἐπεὶ «καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος», οὐ μὴν ὡς ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός.

⁶⁰ Cfr. Euseb. *Ep. ad Euphr.* 4, 4-5. Cfr. altresì Euseb. *Ep. ad Caes.* 5, 1-2 Opitz, dove questa nozione è estesa anche allo Spirito Santo: τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιστεύοντες πατέρα ἀληθῶς πατέρα καὶ υἱὸν ἀληθῶς υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς ἅγιον πνεῦμα. Sulla teologia dell'immagine di Eusebio, sviluppata soprattutto in *DE V 3*, cfr. H. Strutwolf, *Die Trinitätstheologie*, pp. 164-169; J. M. Robertson, *Christ*, pp. 53-60.

⁶¹ Cfr. Euseb. *Ep. ad Euphr.* 5, 3-5. Il riferimento è al celeberrimo versetto della *Prima lettera a Timoteo* (2:5).

⁶² Cfr. Euseb. *DE IV 15*, 15, 5-6. In *DE IV*, 16, 48, 4-5, l'unzione è detta derivare da un altro dio, più grande e padre. Sulla significanza dell'unzione quale immagine che, in congiunzione con il lessico della partecipazione,

l'ὁμοούσιος di Nicea, come emerge evidente dall'epistola che egli indirizza alla sua congregazione di Cesarea: esso va inteso non nel senso che il Figlio condivide la stessa essenza del Padre, quanto, piuttosto, nel senso, molto più innocuo, che il Figlio *assomiglia* in tutti sensi al Padre soltanto e non proviene da nessun'altra essenza se da quella del Padre.⁶³ Conseguentemente, egli impernia sull'unicità della partecipazione al Padre anche la funzione mediatrice del Figlio. Soltanto un ente che occupa una posizione liminare, vantando una singolare somiglianza col puro trascendente e, insieme, una dissomiglianza da esso, può entrare in contattato con gli uomini, i quali mai potrebbero sostenere una presenza non-mediata di Dio nel mondo del divenire. Va da sé che questa concezione Cristologica si lega strettamente alla questione della *κάθοδος*, la quale viene presentata da Eusebio come una *extrema ratio*, necessitata dal continuo inclinare dell'umanità verso il male a motivo di un uso perverso del libero arbitrio. Al culmine della degenerazione dell'umanità, il salvatore e medico dell'universo, infine, discende verso gli uomini, venendo a dar manforte ai suoi angeli per salvare l'umanità.⁶⁴ La sua missione, mediatrice di salvezza, duplica, benché a un livello più elevato, quella di Mosè, in quanto consiste nel rivelare agli uomini la conoscenza dell'unico Dio trascendente.⁶⁵

permette a Eusebio di sostenere l'unicità della relazione del Figlio rispetto al Padre, cfr. J. R. Lyman, *Christology*, p. 115; J.M. Robertson, *Christ*, pp. 52-53.

⁶³ Cfr. Euseb. *Ep. ad Caes.* 13, 1-7: παραστατικὸν δὲ εἶναι τὸ «ὁμοούσιον τῷ πατρὶ» τοῦ μηδεμίαν ἐμφέρειαν πρὸς τὰ γενητὰ κτίσματα τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ φέρειν, μόνῳ δὲ τῷ πατρὶ τῷ γεγεννηκότι κατὰ πάντα τρόπον ἀφωμοιωθῆναι καὶ μὴ εἶναι ἐξ ἑτέρας τινὸς ὑποστάσεως τε καὶ οὐσίας, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς. ὃ καὶ αὐτῷ τοῦτον ἐρμηνευθέντι τὸν τρόπον καλῶς ἔχειν ἐφάνη συγκαταθέσθαι, ἐπεὶ καὶ τῶν παλαιῶν τινὰς λογίους καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους καὶ συγγραφεῖς ἔγνωμεν ἐπὶ τῆς τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ θεολογίας τῷ τοῦ ὁμοουσίου χρησαμένους ὀνόματι. Già nell'*Epistola ad Alessandro di Alessandria*, precedente il Concilio di Nicea, Eusebio tentava una difesa degli Ariani facendo notare ad Alessandro che la tesi, da lui ferocemente contestata, per cui Cristo è come una delle creature non è esattamente la tesi sostenuta dagli Ariani. Per parte sua, Eusebio, infatti, concorda con questi nel dire Cristo, sì, una creatura, ma non per questo una creatura come tutte le altre, bensì perfetta (κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῶν κτισμάτων): cfr. Euseb. *Ep. ad Alex.* 2, 7 – 4, 2 Oritz, su cui cfr. J. M. Robertson, *Christ*, pp. 81-82. Ed è in questo senso che, una volta forzato ad accogliere il γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα di Nicea, Eusebio poté mantenere salda la sua posizione Cristologica: mentre, cioè, tutte le creature sono create, Cristo, per quanto altro da e secondo rispetto al Padre, non è creato come le altre creature, bensì generato dalla sostanza del Padre. Sul delicato rapporto tra la teologia di Eusebio e il cosiddetto Arianesimo (termine di cui qui mi servo unicamente come categoria storiografica di comodo), cfr. C. Luibhéid, *Eusebius*. Rimando, inoltre, all'interessante studio di F. Jourdan, *Une appropriation habile*, nel quale la studiosa dimostra come la nozione eusebiana di ὁμοούσιος serve al vescovo di Cesarea anche per confutare, a suo avviso, un aspetto della teologia pagana: affermando, infatti, l'impossibilità di accordare lo stesso statuto sia al Bene sia a ciò che discende da esso, Eusebio intende, così, smascherare l'errore di considerare gli enti generati come dèi.

⁶⁴ Cfr. Euseb. *DE IV* 10, 9, 5-7: αὐτὸς ἦδη λοιπὸν ὁ σωτὴρ καὶ ἱατρὸς τῶν ὅλων κάτεισιν εἰς ἀνθρώπους, καὶ τοῖς οἰκείοις ἀγγέλοις ἐπαμύνων ὑπὲρ τῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας.

⁶⁵ Cfr. Euseb. *DE III* 2, 6, 8-11.

7. Conclusioni

Lo scopo di questo lavoro era quello di dimostrare come il problema della trascendenza, nel suo rapporto con l'immanenza, fosse stato affrontato, a cavallo tra il terzo e il quarto secolo d. C., dal platonico Giamblico di Chalcis e dal cristiano Eusebio di Cesarea. Nel caso di Giamblico, si è preso in considerazione l'ultimo anello della τάξις metasensibile che è, insieme, il primo di quella sensibile: quello, cioè, del genere psichico delle anime pure e perfette. In particolare, dopo una panoramica generale sugli ἰδιόματα delle anime pure ricavati da *An.* 28-30, ho tentato di mostrare che queste anime corrispondono al genere divino delle anime in sé stesse incorporee, superiori al divenire e alla natura *qua* svincolate dai corpi. Questa classe di anime, descritta soprattutto nel libro primo del *De mysteriis*, racchiude tutte le anime umane, immortale nella loro vita precedente la generazione. Tuttavia, a seguito della discesa nel divenire, soltanto le anime pure e perfette mantengono in maniera incontaminata siffatta condizione divina. Questo implica che, pur essendo nel sensibile, esse rimangono sempre nell'intelligibile, al seguito degli dèi. La loro discesa, null'altro che una non-discesa *qua* ἀγέννητος nella γένεσις, ha un motivo ben preciso, che la distingue dal τέλος delle altre discese: la salvezza dell'umanità. Soltanto brevemente, poi, ho accennato a una divergenza da questa dottrina da parte di Damascio, su un punto, però, che non esiterei a qualificare come minore. L'ultimo Diadoco ateniese, infatti, pur condividendo con Giamblico che quella delle anime pure non è che una presenza nel sensibile del tutto aliena dal contatto nefasto di questo, preferirà distinguere le anime pure dai generi superiori, vale a dire, angeli, dèmoni ed eroi: questo, perché i generi superiori, per Damascio, sono sempre al seguito degli dèi, contrariamente alle anime pure che, pur rimanendo sempre in contatto col divino, se ne allontanano, comunque, per discendere nel divenire. Secondo Giamblico, invece, per il quale, oltretutto, anche i generi superiori, in qualche modo, discendono e ascendono, le anime pure stanno quale l'ultimo genere tra quelli superiori: il loro distacco dall'intelligibile è solo apparente, ché, nei fatti, la loro forma di vita rende anche la discesa ἀδιάποκος rispetto alle realtà di lassù.

La natura liminare di questi esseri, divini e, insieme, umani, *ergo* trascendenti e, insieme, immanenti, mi ha spinto a proporre una breve σύγχρησις col Cristo mediatore di Eusebio. Il vescovo di Cesarea articola la sua dottrina Cristologica a cavallo del Concilio di Nicea, in diverse opere, distinte per estensione, contenuto e finalità. Qui, ho considerato unicamente la *Demonstratio*

evangelica e alcune lettere, vale a dire, quella ad Alessandro di Alessandria, quella a Euphratone e quella, di certo successiva al Concilio, ai membri della congregazione di Cesarea. Il Cristo di Eusebio, contrariamente al Dio Padre, sua causa, è trascendente in senso relativo, vale a dire che la sua trascendenza si concepisce congiuntamente all'immanenza. Egli non possiede né la natura del Padre né quella delle creature, non co-esistendo col primo ma non essendo stato creato come le seconde; sta in sé stesso, distinto dal Padre dal quale proviene, è dio, ma non "vero" dio, che è uno soltanto. Egli discende per la salvezza degli uomini ed è l'unico in grado di farlo, perché l'umanità non è fatta per accogliere la divinità suprema *de visu*.

Alla luce di queste considerazioni, pur non argomentando per una dipendenza di Eusebio da Giamblico né di Giamblico da Eusebio, ritengo di poter concludere che, a cavallo tra il terzo e il quarto secolo d. C., il problema del rapporto della presenza del trascendente nell'immanente sia stato risolto da Giamblico e da Eusebio in maniera simile, attraverso la concettualizzazione di una classe di enti ovvero un ente che, sebbene corporalmente presenti nel mondo del divenire, pure, sono divini perché in grado di preservare le qualità proprie del divino *stricto sensu*, i.e. delle enadi divine ovvero del Dio Padre. La natura liminare, intesa come una somiglianza e, insieme, dissomiglianza con ambo le realtà, quella di lassù e quella di laggiù, è concepita come necessaria per l'assolvimento di una missione salvifica, da espletarsi nel sensibile. Soltanto l'ultimo γένοϛ tra quelli divini e congenere al vero divino ovvero l'ente che partecipa in una maniera unica e *sui generis* al vero dio possono, discendendo, immanentizzare il trascendente, insegnando alle anime che vengano quaggiù cosa esso realmente sia: e procurando loro, così, la salvezza.

Bibliografia

- C. Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism. Oracles of the Gods*, London/New York, 2014.
- E. Afonasin – J. Dillon – J. F. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden/Boston, 2012.
- P. Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le Platonisme tardif, de Numénios à Damascius*, Paris, 2006.
- P. Athanassiadi, *Le théurge comme dispensateur universel de la grâce : entre les Oracles chaldaïques et Jamblique*, in «Revue d'études augustinienes et patristiques», LXI, 2015, pp. 41-68.
- P. Athanassiadi – M. Frede (ed.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999.
- T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, 1981.

- M. R. Barnes – D. H. Williams (eds.), *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, Edinburgh, 1993.
- C. A. Beeley, *The Unity of Christ. Continuity and Conflict in Patristic Tradition*, New Haven, 2012.
- R. M. van den Berg, *Proclus and the Myth of the Charioteer*, in «*Syllecta Classica*», VIII, 1997, pp. 149-162.
- H. Berkhof, *Die Teologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam, 1939.
- H. J. Blumenthal – R. A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought*, London, 1981.
- H. J. Blumenthal – E. G. Clark (eds.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London, 1993.
- D. Caluori, *Plotinus on the Soul*, Cambridge, 2015.
- A. J. Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden/Boston, 2003.
- R. Chiaradonna, *Plotino: il “noi” e il Nous (Enn. V 3 [49], 8, 37-57)*, in *Le moi et l'intériorité. Philosophie, Antiquité, Anthropologie*, édité par G. Aubry – F. Ildefonse, Paris, 2008, pp. 277-294.
- D. Cohen, *Σύνθημα et σύμβολον dans le néoplatonisme tardif et leur rapports avec les notions aristotéliennes d'εἶδος, de μορφή et de σχῆμα*, in Ἀλλ' εὖ μοι κατάλεξον « Mais raconte-moi en détail ». *Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, édité par M. Broze – B. Decharneux – S. Delcomminette, Paris, 2008, pp. 543-556.
- J. Corke-Webster, *Eusebius and Empire. Constructing Church and Rome in the Ecclesiastical History*, Cambridge, 2019.
- B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalchis. Exégète et philosophe*, Aarhus, 1972.
- F. Damgaard, *Propaganda Against Propaganda: Revisiting Eusebius' Use of the Figure of Moses in the Life of Constantine*, in *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*, edited by A. Johnson – J. Schott, Washington DC, 2013, pp. 115-132.
- C. D'Ancona, *À propos du De anima de Jamblique*, in «*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*», XC, 4, 2006, pp. 617-640.
- J. Dillon, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 200* (1977), Ithaca (New York), 1996.
- J. Dillon, *Iamblichus' Criticisms of Plotinus' Doctrine of the Undescended Soul*, in *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Napoli, 2005, pp. 339-351.
- E. des Places, *Eusèbe de Césarée Commentateur: Platonisme et Écriture Sainte*, Paris, 1982.
- M. Edwards, *Religions of the Constantinian Empire*, Oxford, 2015.
- A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. III: les doctrines de l'âme*, Paris, 1953.
- A.-J. Festugière, *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles*, in «*Museum Helveticum*», 26, 4, 1969, pp. 281-296.
- J. F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Chico, 1985.
- J. F. Finamore, *Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy*, in «*Dionysius*», XVII, 1999, pp. 83-94.
- J. F. Finamore, *“In Angelic Space”: Chaldaean Oracles Frag. 138 and Iamblichus*, in Ἐνωσις καὶ φιλία: *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, a cura di M. Barbanti - G. R. Giardina – P. Manganaro, Catania, 2002, pp. 425-432.
- J. F. Finamore, *Iamblichus's Interpretation of the Parmenides' Third Hypothesis*, in *Plato's Parmenides and Its Heritage. Volume II: Its Reception in Neoplatonic, Jewish, and Christian Texts*, edited by J. D. Turner – K. Corrigan, Atlanta, 2011, pp. 119-132.

- J. F. Finamore, *Iamblichus, Theurgy, and the Soul's Ascent*, in *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, edited by V. Adluri, Berlin/Boston, 2013, pp. 343-356.
- J. F. Finamore – J. M. Dillon, *Iamblichus. De anima*. Text, Translation, and Commentary, Leiden/Boston/Köln, 2002.
- A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 1: *von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Herder, 1979.
- R. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381*, London/New York, 1988.
- M. J. Hollerich, *Eusebius of Caesarea's Commentary on Isaiah: Christian Exegesis in the Age of Constantine*, Oxford, 1999.
- Ph. Hoffmann, *What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators*, in *A Companion to Ancient Philosophy*, edited by M. L. Gill – P. Pellegrin, Malden/Oxford/Carlton, 2006, pp. 597-624.
- S. Inowlocki – C. Zamagni (eds.), *Reconsidering Eusebius. Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, Leiden/Boston, 2011.
- A. Johnson, *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica*, Oxford, 2006.
- A. Johnson, *Eusebius*, London/New York, 2014.
- A. Johnson – J. Schott (eds.), *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*, Washington DC, 2013.
- S.I. Johnston, *Fiat Lux, Fiat Ritus: Divine Light and the Late Antique Defence of Ritual*, in *The Presence of Light. Divine Radiance and Religious Experience*, edited by M. T. Kapstein, Chicago/London, 2004, pp. 5-24.
- F. Jourdan, *Une appropriation habile de Numénius: Eusèbe de Césarée et son emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος en PE XI 21-22*, in «Revue d'études augustinienes et patristiques», LXIV, 2018, pp. 215-242.
- F. Jourdan, *Penser et être Dieu. Essais sur l'enseignement de Numénius mis en regard des Oracles chaldaïques et lu par Proclus*, Heidelberg, 2023.
- A. Kofsky, *Eusebius of Caesarea Against Paganism*, Boston, 2002.
- A. Klostergaard Petersen – G. van Kooten (eds.), *Religio-Philosophical Discourses in the Mediterranean World. From Plato, through Jesus, to Late Antiquity*, Leiden/Boston, 2016.
- D. Kurdybaylo, *Symbols and Symbolism in the Writings of Iamblichus of Chalcis*, in «Méthesis», XXXVII, 2025, pp. 54-72.
- S. Lilla, *Platonism and the Fathers*, in *Encyclopedia of the Early Church*, II, edited by A. di Berardino, Cambridge, 1992.
- A. Linguiti, *Plotino sulla felicità dell'anima non discesa*, in *Antichi e moderni nella filosofia d'età imperiale*, Atti del convegno internazionale, Roma 21-23 settembre 2000, a cura di A. Brancacci, Napoli, 2001, pp. 213-236.
- C. Luibhéid, *Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis*, Dublin, 1981.
- J. R. Lyman, *Christology and Cosmology: Models of Divine Activity in Origen, Eusebius and Athanasius*, Oxford, 1993.
- L. I. Martone, *Giamblico. De Anima. I frammenti, la dottrina*, Pisa, 2013.
- S. Mitchell – P. van Nuffelen (eds.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, 2010.
- S. Morlet (éd.), *Eusèbe de Césarée et la philosophie. Christianisme et philosophie en Palestine au tournant du IVE siècle de notre ère*, Turnhout, 2024.

- C. S. O'Brien, *The Demiurge in the Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge, 2015.
- D. J. O'Meara, *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany, 1982.
- D. J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 1989.
- A. Motta, *L'anima alata di Platone e la sua missione soteriologica: esegesi neoplatoniche sul Fedro*, in «Koinonia», XXXVII, 2013, pp. 43-59.
- B. Neola, *Divine Sending and Ontological Models in Late Antiquity*, in «Studia Graeco-Arabica», XIII, 2023, pp. 25-48.
- B. Neola, *Drunk the Potion, No Whit Charmed. The Doctrine of Pure and Perfect Souls from Iamblichus to Damascius*, forthcoming.
- P. G. Pavlos – L. F. Janby – E. K. Emilsson – T. T. Tollefsen (eds.), *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*, London, 2019.
- T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church*, London, 1970.
- A. R. Renberg, *The Son is Truly Son. The Trinitarian and Christological Theology of Eusebius of Caesarea*, Turnhout, 2021.
- F. Ricken, *Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mitelplatonismus*, in «Theologie und Philosophie», XLII, 1967, pp. 341-358.
- F. Ricken, *Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebius von Kaisareia, Areios und Athanasios*, in «Theologie und Philosophie», LIII, 1978, pp. 321-352.
- J. M. Robertson, *Christ as Mediator. A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra and Athanasius of Alexandria*, Oxford, 2007.
- F. Romano, *Il Neoplatonismo*, Roma, 1998.
- H. D. Saffrey – A.-P. Segonds, *Jamblique. Réponse à Porphyre (De mysteriis)*. Texte établi, traduit et annoté par H. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, avec la collaboration de A. Lecerf, Paris, 2021.
- G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania, 1995.
- M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975.
- C. Stead, *'Eusebius' and the Council of Nicaea*, in «Journal of Theological Studies», XXIV, 1, 1973, pp. 85-100.
- C. Stead, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity. Arius, Athanasius, Augustine*, Burlington, 2000.
- C. Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism; Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Bruxelles, 1978.
- W.-M. Stock, *Plotinus on What We Think We Are*, Leiden/Boston, 2025.
- P. T. Struck, *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton, 2004.
- H. Strutwolf, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea: Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, Göttingen, 1999.
- I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen/Bristol, 2013.
- D. P. Taormina, *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études*, Paris, 1999.
- D. P. Taormina – R. M. Piccione (a cura di), *Giamblico. I frammenti dalle Epistole*, Napoli, 2010.

- H. Tarrant, *Platonist Curricula and Their Influence*, in *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, edited by P. Remes – S. Slaveva-Griffin, London/New York 2014, pp. 15-19.
- J. D. Turner – K. Corrigan, *Plato's Parmenides and Its Heritage. Volume II: Its Reception in Neoplatonic, Jewish, and Christian Texts*, Atlanta, 2011.
- L. G. Westerink – J. Combès (éd.), *Damascius. Commentaire du Parménide de Platon. Tome IV*, Paris, 2003.

10. Scale di virtù e di ispirazione nel platonismo tardoantico*

Michael J. Griffin

(University of British Columbia)

1. Introduzione

In questo saggio propongo una revisione di due strutture concettuali fondamentali del platonismo tardoantico: la scala delle virtù (βαθμοί τῶν ἀρετῶν) e la scala della follia ispirata (βαθμοί τῶν μανίων).¹ Entrambe le strutture sono evocate dai neoplatonici ateniesi e alessandrini² tra il V-VI secolo d.C., per discussioni di etica ed epistemologia, metafisica, agiografia e per i curricula di lettura. Mi concentrerò sulle prove apparentemente contraddittorie per i livelli più alti della scala delle virtù, così come sul suo rapporto con le ispirazioni o *maniai*, soffermandomi su Ermia (410-450 ca.), Damascio (462 ca.-538 ca.) e Olimpiodoro (500 ca.-565 ca.). Mentre molti interpreti hanno ragione-

* Questo saggio – la cui originaria versione inglese sarà pubblicata in «The International Journal of the Platonic Tradition», XXII, 2027 – ha beneficiato del *feedback* di diverse conferenze e workshop, tra cui il gruppo di lavoro buddista-platonico, che ha dato vita a un volume (A. Carpenter - P.J. Harter, *Crossing the Stream*), e di un incontro all'Università di Toronto per celebrare il professor Harold Tarrant (cfr. D. A. Layne – F. Renaud, *Platonic Lineages*). Sono grato ai partecipanti agli eventi e a molti altri colleghi per il *feedback* che ha migliorato in modo significativo il contributo, anche se i suoi difetti rimangono miei; segnalo in particolare i consigli molto utili di Crystal Addey, Tim Addey, Amber Carpenter, Sonsoles Costero-Quiroga, John F. Finamore, P. J. Harter, Angélique Coralie Kendall, Danielle Layne, Greg Shaw, Harold Tarrant e Antonio Vargas. Ringrazio, inoltre, Anna Motta per la sua traduzione di questo saggio.

¹ Per le fonti primarie, si veda più avanti. Per la terminologia relativa e connessa alla “scala” di virtù, si veda ad esempio Olymp. in *Phd.* 8, 2; per il linguaggio parallelo dei “gradi” (βαθμοί) applicato alla follia divina di *Phdr.* 244a-245c, cfr., p.e., Herm. in *Phdr.* 92, 5-93, 28. Per la trattazione della scala delle virtù in generale, cfr. R. Chiaradonna, *Ethics and the Hierarchy*; J. F. Finamore, *Ethics, Virtue and Theurgy*; S. Stern-Gillet, *Plotinus on Metaphysics*, D. Baltzly, *Pathways to Purification*; J. M. Dillon, *Plotinus, Philo and Origen*. Sulla teurgia e le ispirazioni in particolare, cfr., p.e., A. Sheppard, *Proclus' attitude to theurgy*; Ch. Helmig – A. Vargas, *Ascent of the Soul*; J. M. Redondo, *The Celestial Imagination*; M. Abbate, *Il ruolo della teurgia*, con ulteriore letteratura discussa di seguito. Per il rapporto tra le testimonianze di Plotino e Porfirio sulla virtù, cfr. L. Brisson, *The Doctrine of the Degree*, pp. 93-9; D. J. O'Meara, *Aristotelian Ethics*; Id., *Plotin: Traité 19*; H. Tarrant, *Moral goal*. Per le questioni curriculari che seguono, cfr. Ph. Hoffmann, *Catégories et langage*; L. G. Westerink, *The Greek Commentaries*, pp. 116-18 (n. ad Olymp. in *Phd.* 8,2).

² Occasionalmente userò l'etichetta “neoplatonismo” per descrivere i protagonisti dello studio, pur con la consapevolezza dei suoi limiti; cfr., p.e., L. P. Gerson, *From Plato*; L. Catana, *The Origin of the Division*.

volmente trovato queste ultime testimonianze inconciliabili,³ vorrei sostenere che tutti e tre gli autori condividono una visione coerente tra loro e con Proclo (412-485 d.C.).

Giungerò alla conclusione che gli stadi della virtù e dell'ispirazione possono essere rappresentati come scale parallele, che trasformano l'anima umana (*psyche*) in modi analoghi, anche se l'ispirazione arriva più lontano. Ciascuna di esse armonizza le facoltà dell'anima – tra cui la ragione, l'emozione e il desiderio – e culmina nel contatto con l'intelligibile o il divino. Tuttavia, i loro metodi di azione differiscono. La scala delle virtù, associata dai commentatori successivi a Plotino e Porfirio, focalizza l'attenzione e la dirige verso le Forme. La seconda, associata a Giamblico, coltiva una ricettività aperta e spesso espressa dall'ispirazione divina. Il saggio porfiriano potrebbe essere paragonato a un pittore, che *alterna* l'attenzione tra il suo modello intelligibile (*paradeigma*) e la “tela” delle sue abitudini, per adattare la seconda al primo (R. VI 484c-d; 501b). Il saggio post-giambliceo si sforza di agire *nel momento stesso* in cui riceve l'illuminazione intelligibile, come una danzatrice che si muove sulla musica dell'ispirazione.⁴

2. La scala delle virtù

La scala delle virtù (*scala virtutum* o βαθμοί ἀρετῶν)⁵ è stata oggetto di continui studi negli ultimi decenni.⁶ Il dilemma su cui si fondava è stato anticipato dal platonismo medio del primo Impero Romano, come ha mostrato Harold Tarrant;⁷ ma il quadro tardoantico viene normalmente ricondotto a

³ Cfr. A.-J. Festugière, *L'ordre de lecture*; M.-O. Goulet-Cazé, *Le programme*, pp. 277-280; L. G. Westerink, *The Greek Commentaries*, n. su Olymp. in *Phd.* 116-18 e L. G. Westerink, *Anonymous Prolegomena*, pp. LXVIII-LXVIII; H. D. Saffrey – A. Segonds, *Proclus*, pp. lxix-c; D. J. O'Meara, *Platonopolis*, §§1, 3-6; Id., *Patterns of Perfection*; Id., *Aristotelian Ethics*.

⁴ Per la metafora della pittura e della danza, con ulteriori fonti, cfr. M. J. Griffin, *Inspired Action*.

⁵ La metafora dei gradini deriva dalle scale ascendenti del discorso di Diotima nel *Simposio* di Platone. Si veda Platone, *Tht.* 176b e *Rp.* 500c-d (assimilazione a dio); R. 441d-443b e *Phd.* 82a-b (virtù “costituzionali” o “civiche”); *Phd.* 69c (virtù “purificatrici”); Arist. *EN* II 1, 1103a14-18 e 6.13, 1144b9 (virtù “naturali” e “abitudinali” e distinzione dalla saggezza pratica); Arist. *EN* X 7, 1177a12-24 (virtù “contemplativa”). Fonti: Plot. I 2; Porph. *Sent.* 32; Iambl. *de virt.* [perduto]; Macr. *Somn. Scip.* 1, 8,5; Hier. *carm. aur.* 422b5-9; Marin., *VP* 3; Amm. in *Int.* 135, 19-32; Philp. in *Cat.* 141, 25-142,3; Dam. in *Phd.* 1, 138-44; Olymp. in *Phd.* 8, 2-4 e in *Alc.* 172, 5-12; sul curriculum, cfr. Amm. in *Cat.* 6, 9-20; Philp. in *Cat.* 5, 34-6.2; Olymp. *Proleg.* 9, 14-30; Simpl. in *Cat.* 6, 6-15 e in *Epict.* 2, 30-3, 2.

⁶ Cfr. *supra* nn. 2 e 4 e, sulle questioni discusse di seguito, in particolare D. Baltzly, *The Virtues*, pp. 300-301), H. Tarrant, *Moral goal*.

⁷ Cfr. H. Tarrant, *Moral goal*.

una serie dinamica di idee avanzate da Plotino durante la metà del III secolo d.C., e successivamente articolate in modo più schematico dal suo allievo ed editore Porfirio. In seguito, la scala è stata utilizzata sia nei circoli filosofici ellenici che in quelli cristiani, dove ha contribuito a plasmare l'ordine (*taxis*) di lettura di Platone e di altri testi, le biografie dei maestri più anziani e lo sfondo su cui i filosofi hanno esplicitato la loro identità e il loro impegno con le comunità.⁸ Per esempio, uno studente poteva studiare la virtù costituzionale o civica (*politike arete*) leggendo il *Gorgia* con un maestro, la virtù purificatrice (*kathartike arete*) leggendo il *Fedone*, la virtù contemplativa (*theoretike arete*) leggendo il *Simposio* o il *Teeteto*, e così via. La *Vita di Proclo* di Marino ritrae l'acquisizione dei gradi della virtù da parte del suo maestro, che si evolve dall'eccellenza naturale e abitudinaria verso la realizzazione costituzionale, purificatrice, contemplativa e teurgica. (Per una rassegna più dettagliata dei gradi della scala nella tarda antichità, si veda il paragrafo 2.2 e seguenti).

Considerazioni esegetiche hanno contribuito a motivare lo sviluppo di questa sequenza. Platone offre diversi resoconti della bontà umana o della virtù (*arete*) nei suoi dialoghi, e la relazione concettuale tra questi resoconti, se esiste, non è superficialmente ovvia. I commentatori tardo-platonici erano particolarmente interessati a conciliare e integrare i seguenti casi:

- 1) I personaggi di Platone parlano talvolta di virtù "civiche" o "costituzionali"⁹ (*politikai aretai*) (p.e., *Phd.* 82a-b, *R.* 441d-443b). Gli interpreti successivi interpretano questi passaggi come una descrizione della virtù in senso relativamente ordinario: una persona dotata di virtù "costituzionale" mostra giustizia, coraggio, autodisciplina o saggezza pratica nelle sue scelte quotidiane, generate da una sintonia (*harmonia*) delle facoltà dell'anima della ragione (*logos*), dell'emozione (*thymos*) e del desiderio (*epithymia*) in una giusta città interna o in un sistema di governo (*politeia*). Il risultato è la moderazione, ma non la rimozione, degli affetti o delle passioni (*metriopatheia*).
- 2) In diversi contesti, i personaggi di Platone parlano di virtù "purificatrici" (*Phd.* 68c). I platonici successivi spiegano queste osservazioni come gesti verso una disposizione molto diversa, frutto di un'anima più esigente e ascetica. Le "purificazioni" guidano l'anima a ritrarsi da piacere e dolore,

⁸ Cfr., p.e., D. J. O'Meara, *Patterns of Perfection*; M. Edwards, *Neoplatonic Saints*; I. Männlein-Robert, *Über das Glück*, su Marino in particolare.

⁹ "Costituzionale" è una traduzione imperfetta, ma coglie un'importante analogia tratta dalla *Repubblica* di Platone: a questo livello, la virtù si riferisce alla costituzione (*politeia*) della città o comunità esteriore (*polis*), così come alla città interiore dell'anima tripartita.

per raggiungere un completo distacco (*apatheia*), che facilita la contemplazione chiara e concentrata delle Forme raggiunta nella fase successiva.

- 3) In contesti diversi, i personaggi di Platone descrivono la virtù come un processo di “assimilazione a Dio” (*homoiosis toi theoi*), ad esempio nella celebre digressione di Socrate nel *Teeteto* 176a-b. Dopo i primi secoli dell’Impero, il raggiungimento di tale “assimilazione a Dio” fu spesso rappresentato nei circoli platonici come l’obiettivo della filosofia. Era inteso soprattutto come il raggiungimento della contemplazione (*theoria*) delle Forme o dei modelli ideali.
- 4) Infine, la celebrazione della “folia divina” da parte di Socrate in alcuni dialoghi, in particolare nel *Fedro*, offre un quarto paradigma, interpretato dai platonici che seguono Giamblico (242 ca. - 325 ca.) come una ricettività non razionale e incarnata all’ispirazione (*enthousiamos*), che riconosce il potere trasformativo della musica e delle arti, del rito, della profezia e dell’amore.

Dal punto di vista metodologico, i platonici tardoantichi cercano di “armonizzare” Platone con sé stesso, sul modello dei precedenti commenti alessandrini a Omero.¹⁰ Di conseguenza, le implicazioni delle osservazioni di Platone sulla virtù di cui sopra non erano normalmente spiegate in modo evolutivo, ad esempio come il prodotto di opinioni mutevoli nel tempo. Piuttosto, erano affrontate come facce diverse di un’unica teoria coerente che richiedeva attenzione ermeneutica. Il risultato fu una schematizzazione approssimativa di quattro “gradi” (*bathmoi*) di virtù – una sequenza che va, come sopra, da (1) costituzionale a (2) purificatorio, (3) contemplativo e (4) paradigmatico (o più tardi, ispirato)¹¹ – che alla fine si ramificò in un elenco completo di sei o sette stadi distinti: (1) naturale, (2) abituale, (3) costituzionale, (4) purificatorio, (5) contemplativo, (6) paradigmatico e (7) ispirato. Per coerenza, nel corso della trattazione che segue, numererò questi stadi secondo quest’ultimo schema settenario, tratto da Damascio in *Phd.* 1, 144.

¹⁰ Per lo sviluppo della tradizione del commento alessandrino, cfr. lo studio di F. Schironi, *The Best of Grammarians* su Aristarco di Samotracia sull’*Iliade*. Sui metodi dei commentatori, cfr., p.e., H. Baltussen, *Philosophy and Exegesis*; D. Layne – H. Tarrant, *The Neoplatonic Socrates*; M. J. Griffin, *Exegesis as Philosophy*.

¹¹ Per essere precisi, i quattro gradi della *Sentenza* 32 di Porfirio, discussi in dettaglio più avanti (§2.1), sono (1) la virtù costituzionale, (2) la virtù purificatrice, (3) la virtù contemplativa e (4) la virtù paradigmatica. Secondo Giamblico, la virtù al di là di quella “contemplativa” comprende sia gli stadi paradigmatici che quelli ispirati. La mia spiegazione del quarto grado, motivata dalle discussioni di Platone sull’“ispirazione” nel *Fedro*, sopra riportata, si basa sulle spiegazioni post-giamblichee di Damascio ed Ermia (§2.2, *infra*).

2.1. Plotino e Porfirio

Per Plotino, I 2 [19], ogni senso in cui Platone parla di “virtù” corrisponde probabilmente a un gradino di un’unica scala di trasformazione morale e percettiva, che parte dalla virtù ordinaria, sociale, al “fondo”, e sale verso la nostra divinizzazione come soggetti e oggetti della contemplazione divina. Così Plotino (almeno come lo interpreta Porfirio in seguito) propone che Platone intenda una cosa quando parla della “virtù” (*arete*) della divinità paradigmatica o dell’Intelletto che si auto-contempla perennemente, ma qualcosa di molto diverso quando parla della “virtù” di un essere umano comune, che tenta di essere coraggioso o giusto o saggio in un contesto sociale.

Tuttavia, queste due diverse accezioni di “virtù” non sono semplicemente equivocate; sono correlate in una gerarchia, con l’accezione inferiore che deriva il suo significato centrale da quella superiore.¹² Plotino offre, a questo punto, la metafora dell’architettura: immaginate come il progetto dell’architetto sia in relazione con la struttura costruita in mattoni di fango che ne emula il modello. Per esempio, con una numerazione presa in prestito dalla tabella sottostante, (6) l’attività esemplare della divinità di “fare il proprio lavoro” rimanendo in sé stessa è il progetto per (3) la virtù costituzionale umana della giustizia, che equivale all’armonizzazione della tripartizione dell’anima, ragione, emozione e desiderio (Plot. I 2, 7.3-6, cfr. R. 4, 443c-e); e questa armonia interiore, a sua volta, facilita la capacità dell’individuo di essere giusto nelle azioni intraprese nella sua comunità. Quando le parti della nostra anima “fanno il loro lavoro”, imitano l’ideale paradigmatico. Lo spazio tra questi due estremi – tra l’originale esemplare e la sua immagine – è quindi attraversato da due passaggi intermedi. Partendo dal basso, dalla (3) virtù costituzionale, si sale per mezzo della (4) purificazione verso la (5) contemplazione, per arrivare infine alla (6) identificazione con l’Intelletto divino. Questa è un’abbreviazione della complessità dell’argomentazione del trattato, ma fornisce un modello per la schematizzazione della scala che Porfirio introduce nella *Sentenza* 32.¹³

La tabella seguente illustra le quattro fasi fondamentali della virtù in Plotino e Porfirio (ho numerato i punti da 3 a 6 per coerenza con la versione più completa della scala che si trova nelle fonti successive a Giamblico, di cui parleremo più avanti, che integra la scala di quattro stadi con altri tre).

¹² Per le serie gerarchiche simili (“serie p”) nella logica neoplatonica, cfr. A. C. Lloyd, *The Anatomy*, pp. 76-97.

¹³ Cfr. D. J. O’Meara, *Platonopolis*, introduzione, per un utile confronto tra Plot. I 2 e lo schema delle *Sentenze* di Porfirio.

N.	Livello	Descrizione	Enn. 1.2 cap.
6	Paradigmatico (<i>paradeigmatike</i>)	Il <i>Nous</i> divino contenente le forme (Plotino)	1, 2.7
5	Contemplativo (<i>theoretike</i>)	La ragione dell'anima che si rivolge al <i>Nous</i> , testimoniando le Forme	1, 2.4
4	Purificatorio (<i>kathartike</i>)	La ragione dell'anima si allontana dalle facoltà non razionali. → <i>Apatheia</i> (impassibilità).	1, 2.3
3	Costituzionale (<i>politike</i>)	La ragione dell'anima che sintonizza le sue facoltà: <i>logos</i> , <i>thymos</i> , <i>epithymia</i> → <i>Metriopatheia</i> (moderazione).	1, 2.1

Tabella 1: La scala plotiniana schematizzata da Porph. *Sent.* 32

La costruzione della scala di Porfirio nella *Sentenza* 32 è collegata in modo importante alla sua visione dell'attenzione umana.¹⁴ In particolare, il riflettore dell'attenzione deve *alternarsi* tra le Forme esemplari e il mondo ordinario e sensoriale, ma non può abbracciare entrambi i regni contemporaneamente:

Dove ci sono sensazione e apprensione della sensazione (αἴσθησις καὶ ταύτης ἀντίληψις), c'è distacco dall'intelligibile (τοῦ νοητοῦ ἢ ἀπόστασις); e nella misura in cui viene suscitata la non razionalità (ἄλογίας), in quella misura c'è il distacco dall'intellezione. [...] Prestiamo attenzione non con una parte di noi stessi, ma con tutti noi stessi (οὐ γὰρ μέρει ἡμῶν, ἀλλ' ὅλοι τὰς προσοχὰς ποιούμεθα) (Porph. *Abst.* 1, 41; trad. adattata dall'inglese).

Come corollario di questa visione dell'attenzione, gli aspiranti filosofi dovrebbero sforzarsi di occuparsi principalmente delle Forme, sebbene Porfirio cerchi anche di evitare qualsiasi implicazione di un dualismo troppo netto.¹⁵ Nel caso di un maestro come Plotino, l'alternanza tra il mondo sensoriale e le Forme è particolarmente fluida.¹⁶ Tuttavia, si tratta pur sempre di un'alternanza, non di uno sguardo simultaneo che abbraccia contemporaneamente il mondo intelligibile e quello sensibile; ed è per questo che dobbiamo salire la scala fino alla contemplazione pura, per poi tornare al mondo sociale ordinario e sensibile, e quindi risalire.

Questa alternanza può essere considerata analoga a quella di un pittore che lavora guardando (*apoblepein*) tra il suo modello e la tela delle proprie abitudini (*ethe*), o all'immagine dei "pittori" filosofi di R. 6, 484c-d; 501b. In linea con la visione dell'attenzione di Porfirio, ciò richiede un "riflettore" concentrato e

¹⁴ Cfr., p.e., C. Brittain, *Attention Deficit*; M. J. Griffin, *Concentration in Action*.

¹⁵ Cfr. A. Smith, *Porphyrus*.

¹⁶ J. Wilberding, *Automatic Action*, pp. 391-392, con discussione in M. J. Griffin, *Concentration in Action*.

non distratto. Il platonismo successivo offre un modello diverso, ma complementare, di attenzione *ricettiva*, che si apre all'ispirazione nel momento dell'azione. Un'immagine di quest'ultima virtù è il danzatore che si muove al ritmo della musica – una metafora che ben si adatta alla descrizione che i commentatori successivi fanno del filosofo come un dionisiaco “Bacco... la cui estasi si manifesta nella danza” (Dam. in *Phd.* 1, 171-2), e all'interpretazione di Ermia delle divine *maniai* del *Fedro*, che includono l'ispirazione bacchica di Socrate.¹⁷ Può essere almeno vagamente utile inquadrare la virtù plotiniana-porfiriana dell'attenzione come un'attività metaforicamente “pittorica”, che si alterna tra modello e tela, e l'ispirazione post-giamblichea come un'attività “danzante”, che agisce in sintonia con il momento dell'ispirazione. Ho cercato di sviluppare questa contrapposizione tra virtù “pittorica” e “danzante” in un altro lavoro;¹⁸ di seguito, mi concentrerò invece sulla riconciliazione dei livelli superiori di virtù nella tradizione successiva a Giamblico.

2.2. *Il platonismo post-giamblicheo*

Secondo gli anonimi *Prolegomeni alla filosofia di Platone* (26, 23-45), Giamblico completò la “base” di questa scala con diverse forme distinte di quasi-virtù che scaturiscono dalla natura e dall'abitudine, radicate nelle osservazioni di Aristotele in *Etica Nicomachea* II 1 (1103a14-18) e VI 13 (1144b9).¹⁹ A Giamblico si attribuisce anche il merito di aver aggiunto nuovi e più elevati livelli di virtù “al di là” della filosofia. Così facendo, ha elevato e sottolineato il repertorio della vita rituale e della prassi neoplatonica tardoantica. Mentre la disciplina filosofica può portare alla contemplazione (θεωρία) della realtà divina, l'attività rituale sacra conduce direttamente all’“opera divina” o teurgia (θεουργία).²⁰ I filosofi successivi presentano un quadro completo della scala risultante, post-giambli-

¹⁷ Ho sostenuto altrove (cfr. nota seguente) che questa è una lettura utile di passi come Herm. in *Phdr.* 58, 19-59, 25, 77, 20-78, 7, 93, 19-30, e delle interpretazioni successive di *Chald. Or. Fr.* 1. Per l'uso che Damascio fa del linguaggio della “danza”, cfr. anche G. Miles, *Mythic Paradigms*.

¹⁸ M. J. Griffin, *Concentration in Action*.

¹⁹ Cfr., p.e., L. G. Westerink, *Anonymous Prolegomena*, pp. XXXVII-XL.

²⁰ La teurgia nel tardo neoplatonismo ha attirato una vasta letteratura. Per una panoramica recente in inglese, cfr., p.e., G. Shaw, *Theurgy and the Soul*; Id., *Hellenic Tantra*; per le implicazioni sulla scala discussa di seguito, cfr. le discussioni estremamente utili e penetranti di Ch. Helmig – A. Vargas, *Ascent of the Soul* e A. Sheppard, *Proclus' Attitude*, con D. Batzly, *The Virtues*. Per le introduzioni alla teurgia come tradizione rituale tardoantica, cfr. anche C. van Liefferinge, *La théurgie* e I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*. M. Abbate, *Il ruolo della teurgia* inquadra utilmente il rapporto tra ispirazione e teurgia, mentre C. Addey, *Divination and Theurgy* sottolinea il ruolo degli oracoli. Sono grato a un censore anonimo dell'*IJPT* per i preziosi suggerimenti che hanno integrato questa letteratura.

chea, in particolare Damascio (462 ca.-538 ca.) e Olimpiodoro (500 ca.-565 ca.). Nella discussione che segue, esplorerò come le differenze concettuali nei loro resoconti possano essere riconciliate tra loro e con Ermia e Proclo.

Ecco l'elenco base di Damascio dei sette gradini della virtù, che comprende l'integrazione di Giamblico dei livelli base di Plotino e Porfirio, così come è presentato nel suo commento *al Fedone*:

T1 [Precede una discussione sulle virtù (1) naturali, (2) abituali, (3) costituzionali, (4) purificatrici, (5) contemplative]. (6) Le virtù paradigmatiche sono quelle dell'anima quando non contempla più l'intelligenza (contemplazione che implica la separatezza), ma ha già raggiunto lo stadio di essere per partecipazione l'intelligenza che è il paradigma di tutte le cose; pertanto, anche queste virtù sono dette "paradigmatiche", in quanto virtù che appartengono primariamente all'intelligenza stessa. Questa categoria viene aggiunta da Giamblico nel suo trattato *Sulle virtù*. Infine, ci sono (7) le virtù ieratiche, che appartengono alla parte divina (θεοειδής) dell'anima; corrispondono a tutte le categorie sopra menzionate, con la differenza che, mentre quelle sono esistenziali, queste sono unitarie (ἀντιπαρήκουσαι πάσαις ταῖς εἰρημέναις οὐσιώδεσιν οὐσαις ἐνιαυταῖ γε ὑπάρχουσai). Anche questo tipo è stato delineato da Giamblico e discusso più esplicitamente dalla scuola di Proclo (Dam. in *Phd.* 1, 144; trad. adattata dall'inglese).

La scala risultante di sette passi è rappresentata nella tabella seguente:

N.	Fonti	Liv.	Livello di arete		Descrizione		Lettura	Aumento di unità →
7	Giamblico	Oltre la filosofia	Ieratico (<i>hieratike</i>)	Ispirato (<i>enthousiastike</i>)	Prassi rituale	Ispirazione divina	<i>Orphica, Chald. Or.</i>	
6	Plotino e Porfirio		Paradigmatico (<i>paradeigmatike</i>)		Nous che contiene le forme (Plotino). Unione dell'anima con il nous che raggiunge gli Intelligibili (dopo Giamblico)		Pl. <i>Ti., Prm.</i>	
5			Filosofia	Contemplativo (<i>theoretike</i>)		Il logos dell'anima come nous testimone delle Forme		
4		Purificatorio (<i>kathartike</i>)		Il logos dell'anima che si ritira dalle facoltà <i>alogoi</i> , coltivando un'attenzione unica. → <i>Apatheia</i> .		Pl. <i>Phd.</i>		
3		Costituzionale (<i>politike</i>)		Il logos dell'anima armonizza le facoltà: <i>Logos, thymos, epithymia</i> → <i>Metriopatheia</i> .		Pl. <i>Alc., Grg., R.</i>		
2		Giamblico	Prima della filosofia	Abituali (<i>ethike</i>)		Disposizioni tenuemente virtuose causate dall'abitudine e dall'educazione.		
1		Naturale (<i>physike</i>)		Disposizioni virtuose causate dal temperamento naturale (<i>krasis</i>)		Pl. <i>Lg.</i>		

Tabella 2: La scala delle sette virtù in Damascio

I due stadi più alti si collocano *al di sopra* della pratica della “filosofia”, cioè al di là dell’educazione della ragione o del *logos* nell’anima umana. Troviamo suggerimenti in tal senso in Ammonio, Damascio e Olimpiodoro.²¹ La virtù “paradigmatica”, ereditata da Porfirio dall’interpretazione di Plotino I 2, corrisponde all’intelletto umano quando raggiunge l’unione con l’Intelletto divino (*nous*), come illustreranno altre fonti che verranno discusse più avanti (§§3-4). Tuttavia, c’è una vetta più alta al di là della virtù paradigmatica – una costellazione di virtù “ieratiche” che si raggiungono per una strada diversa, che porta non solo al *nous* divino e all’Essere, ma all’Uno che sta più in alto rispetto all’Essere e all’Intelletto nell’ontologia neoplatonica. Discuterò più avanti questo passo, soffermandomi sull’osservazione molto sintetica di Damascio che le virtù superiori sono unitarie (*heniaios*), mentre i gradi precedenti sono ontologici (*ousiodes*). Per ora ci limitiamo a notare un punto: Damascio sembra delineare risultati ieratici, mostrati da Giamblico, dalla scala filosofica delle virtù ereditata da Plotino e Porfirio. E mentre Damascio delinea due percorsi come distinti, sottolinea anche che la filosofia platonica è abbastanza capiente da integrare entrambi. Simili paralleli ricorrono in altre parti del commento al *Fedone*, forse soprattutto nel passo seguente:

T2 Per alcuni la filosofia ha un valore primario (προτιμῶσιν), come per Porfirio e Plotino e molti altri filosofi; per altri, la pratica ieratica, come per Giamblico, Siriano, Proclo e la scuola ieratica in generale. Platone, tuttavia, riconoscendo che si possono avanzare forti argomenti da entrambe le parti, ha unito le due cose in un’unica verità chiamando il filosofo un “Bacco” [...] (Dam. in *Phd.* 1, 172; trad. adattata dall’inglese).

3. Una sfida di testimonianze divergenti

Altre fonti per la scala completa, che completano la discussione di Damascio sul *Fedone*, includono diversi passaggi di Proclo; la struttura implicita di Marino che organizza la sua *Vita di Proclo*; Olimpiodoro, in lezioni parallele sul *Fedone* e altri dialoghi platonici; e la stessa *Vita di Isidoro* o *Storia filosofica* di Damascio. Proclo, nella biografia di Marino, è probabilmente rappresentato come se possedesse la totalità di queste virtù in buon ordine; ci sono diversi studi eccellenti su come la scala delle virtù organizzi le narrazioni agiografiche.²²

²¹ Per il ruolo della ragione all’inizio della filosofia, cfr., p.e., *Simpl. in Cat.* 5, 9-6, 9; cfr. 14, 5-20; per l’auto-coltivazione, cfr. *Procl. in Alc.* 1, 3-7.

²² Cfr. D. J. O’Meara, *Patterns of Perfection*; H. Blumenthal, *Marinus’ Life of Proclus*. Sull’interpretazione della *Vita di Proclo* di Marino, cfr. recentemente l’eccellente raccolta di saggi in I. Männlein-Robert, *Über das Glück*.

I passi seguenti, ad esempio, possono essere utilmente confrontati con lo schema settenario di Damascio:

T3 [...] Enumeriamo i gradi delle virtù. Sono cinque [(1) naturale, (2) abituale, (3) costituzionale, (4) purificatrice, (5) contemplativa]. Plotino sostiene che esiste (6) un altro grado [...] quello dei paradigmi. [...] La nostra anima è dapprima illuminata dal νοῦς... poi diventa in un certo senso identica alla fonte dell'illuminazione e agisce in modo unificato secondo le virtù paradigmatiche (ἐνοειδῶς ἐνεργεῖ κατὰ τὰς παραδειγματικές, 8, 2, 18-19) [piuttosto che "in unione con l'Uno" con Westerink]. L'oggetto della filosofia è renderci νοῦς, quello della teurgia unirici ai principi intelligibili e conformare la nostra attività ai paradigmi (Olymp. in *Phd.* 8, 2; trad. adattata dall'inglese).

T4 In primo luogo, dividiamo le virtù nei loro tipi, [1] le naturali, [2] le etiche e [3] le politiche, e ancora quelle che le trascendono, [4] le purificatrici, [5] le contemplative, e [6] quelle che si chiamano teurgiche, mentre su [7] quelle che sono più elevate di queste taceremo (Marin. *VP* 3; trad. adattata dall'inglese).

Ai livelli più alti della scala, tuttavia, le fasi descritte da questi testimoni divergono. Padre Festugière, seguito da Saffrey e da Segonds – Westerink, ha sostenuto che le loro testimonianze sono di fatto inconciliabili.²³ Ecco un problema centrale. Damascio articola sette stadi (T1), con le virtù "paradigmatiche" situate appena sotto quelle "ieratiche". Ma Marino sembra escludere le virtù paradigmatiche e parla di uno stadio "superiore" a quello ieratico, che definisce "teurgico" (T4). E Olimpiodoro, da parte sua, nomina solo sei stadi nel suo commento alla *Fedone* (T3).

Ci sono molte ragioni per cui queste testimonianze potrebbero essere in disaccordo l'una con l'altra, o perché lo schema potrebbe essere modificato per adattarsi a diversi contesti pedagogici o sociali, o semplicemente perché potrebbero utilizzare una terminologia diversa. Una proposta interessante è che alcuni platonici tardi, tra cui Ammonio e il suo allievo Olimpiodoro – entrambi titolari di una cattedra pubblica ad Alessandria – si trovarono ad affrontare una pressione più forte da parte delle autorità cristiane per attenuare ed elidere l'importanza del rituale non cristiano nelle loro aule: per questo motivo dissero e scrissero pubblicamente poco sulla "parte alta" della scala, che riguardava la vita rituale. In particolare, le omissioni di Olimpiodoro nelle lezioni sul *Fedone* potrebbero essere spiegate in questo senso, soprattutto

²³ Cfr. A.-J. Festugière, *L'ordre de lecture*; M.-O. Goulet-Cazé *Le programme d'enseignement*, pp. 277-280; L. G. Westerink, *The Greek Commentaries*, n. su Olymp. in *Phd.*, pp. 116-118 e L. G. Westerink et al. (éd.), *Prolégomènes à la philosophie*, pp. LXVIII-LXVIII; H. D. Saffrey – A.-Ph. Segonds, *Proclus, ou sur le bonheur*, pp. lxix-c; D. J. O'Meara, *Platonopolis*, §§1.3-6; Id., *Patterns of Perfection*; Id., *Aristotelian Ethics in Plotinus*.

considerando il suo ruolo pubblico ad Alessandria e i *mores* della sua classe e dei suoi colleghi, per lo più cristiani.²⁴

Di seguito sosterrò che possiamo risolvere le apparenti incongruenze concettuali internamente, senza invocare (o negare) le pressioni sociali che i filosofi alessandrini avrebbero potuto affrontare, e che il quadro della scala che ne risulta è coerente e interessante di per sé. Questa soluzione coinvolge due ulteriori testimoni che, a mio avviso, “riempiono le lacune”: in primo luogo, gli appunti di Ermia dalle lezioni di Siriano sul *Fedro* di Platone (un testo già spesso citato in relazione all’ispirazione e alla teurgia in generale); in secondo luogo, le lezioni di Olimpiodoro sull’*Alcibiade*.²⁵

Svilupperò l’argomento come segue. (4.1) Farò appello alle lezioni di Olimpiodoro sull’*Alcibiade* per dimostrare che egli mantiene entrambi i due livelli “più alti” di virtù coerentemente con il commento di Damascio al *Fedone*, e che l’apparente variazione è principalmente terminologica. (4.2) Mi rivolgerò alle note di Ermia sul *Fedro* per mostrare come le virtù “ieratiche” di Damascio debbano essere interpretate come identiche alle “ispirazioni” in senso stretto di Ermia e Olimpiodoro, cioè alle illuminazioni divine che toccano direttamente l’Uno dell’anima. (4.3) In terzo luogo, rivedrò il resoconto di Olimpiodoro sulle virtù nelle sue lezioni sul *Fedone*, alla luce del commento al *Cratilo* di Proclo, per collegare la virtù paradigmatica alla teurgia in senso lato, e spiegare entrambe come accesso agli dèi *intelligibili*, ancora subordinata all’ispirazione dell’Uno dell’anima in senso stretto in Ermia. (4.4) In quarto luogo, osserverò che l’incarnazione non è un ostacolo alla virtù ispirata, che nel suo senso stretto raggiunge i corpi. (4.5) Infine, discuterò la maniera in cui *ogni grado* di virtù è parallelo a un *grado corrispondente* di ispirazione, nel senso che ciascuno provoca un effetto corrispondente nell’anima, sebbene la scala delle ispirazioni mantenga la priorità.

In breve, sosterrò che entrambe le scale portano l’anima a un contatto diretto con il divino, attraverso percorsi diversi: l’ispirazione in senso stretto dovrebbe essere intesa come un lavoro diretto sull’Uno dell’anima per condurre l’intera anima unificata in contatto con gli dèi, attraverso una pratica

²⁴ Damascio suggerisce che Ammonio sia riuscito a raggiungere una sorta di “accordo” con “il sostenitore della dottrina prevalente”, forse intendendo Pietro Mongo; cfr. P. Athanassiadi, *Damascius, ad loc.*, L. G. Westerink *et al.*, *Prolégomènes à la philosophie*, p. 327. R. Sorabji, *Divine Names*, ha proposto che Ammonio accettasse di non promuovere in pubblico rituali pagani o “teurgie”. Si veda R. M. van den Berg, *Smoothing over the differences* e D. L. Blank, *Ammonius Hermeiou*, pp. 659-660 per un’ulteriore discussione di questa proposta.

²⁵ Tradotti in inglese nella serie R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed*.

di ricettività all'illuminazione divina, esemplificata in stati come la *mania* divina e la preghiera; ma la scala "inferiore" delle virtù dovrebbe essere intesa come una disciplina di attenzione orientata a rivolgersi dalla percezione dei sensi alle Forme, assimilando gradualmente l'anima razionale all'Intelletto (*Nous*).

4. Una nuova versione della scala

4.1. Olimpiodoro prevede altrove due livelli di massima virtù

Un passaggio della discussione di Olimpiodoro sull'*Alcibiade*, in cui impiega l'impalcatura della scala delle virtù per risolvere un problema esegetico sulla conoscenza di sé, dimostra che Olimpiodoro include una controparte al livello più alto delle virtù di Damascio senza eliminarle. Olimpiodoro le tratta coerentemente con il nome alternativo di "ispirazione" (*enthousiasmos*), piuttosto che di virtù "ieratica" (mentre il livello "paradigmatico" ha il nome di virtù "teologica"):

T5 La "conoscenza di sé" è detta in molti modi (πολλαχῶς ἐστὶ γινῶναι ἑαυτόν): è possibile (0) conoscere sé stessi rispetto ai propri [beni] esterni; e naturalmente è possibile (1) conoscere sé stessi rispetto al proprio corpo; [nota: (2) virtù abituale qui esclusa, ma inclusa nel *Commento al Fedone*]; ed è possibile (3) conoscere sé stessi come persona sociale costituzionale (πολιτικῶς), quando ci si conosce nella tripartizione della propria anima [come ragione, collera-emozione e desiderio in armonia]; ed è possibile (4) conoscersi come persona purificatrice (καθαρτικῶς), quando ci si conosce nell'atto di liberazione dagli affetti (πάθη); (5) è possibile conoscersi come persona contemplativa (θεωρητικῶς), quando una persona si contempla come liberata (ἀπολευμένον ἑαυτόν); (6) è possibile conoscersi teologicamente (θεολογικῶς), quando una persona si conosce secondo la propria Idea (τὴν ἰδέαν τὴν ἑαυτοῦ); e (7) è possibile conoscere sé stessi in senso ispirato (ἐνθουσιαστικῶς), quando una persona conosce sé stessa secondo l'unità (κατὰ τὸ ἓν) e, così, legata al proprio dio, agisce con ispirazione (συναπτόμενος τῷ οἰκείῳ θεῷ ἐνθουσιᾷ) [cfr. anche *Alc.* 20, 4-13: scegliere il cammino della vita "secondo l'essenza", "naturale", legato al proprio dio] (*Olymp. in Alc.* 172, 5-12; trad. adattata dall'inglese).

Questo passaggio è particolarmente utile e completo, nonostante l'omissione di un corrispondente per la conoscenza di sé "abituale".²⁶ Credo che chiarisca che, almeno negli anni in cui Olimpiodoro tenne le lezioni da cui derivano queste note, non aveva alcuna obiezione (sociale o filosofica) ad appoggiare

²⁶ *Olymp. in Phd.* 8, 3 chiarisce che egli ammette una forma di conoscenza corrispondente alla virtù abituale, e l'omissione nel contesto dell'*Alcibiade* non sembra significativa per l'argomento qui trattato.

entrambi i livelli, il sesto e il settimo. Inoltre, come Damascio, distingue questi livelli l'uno dall'altro: l'autoconoscenza teologica o paradigmatica implica il riconoscimento della propria Idea paradigmatica, mentre l'autoconoscenza ispirata implica l'Uno (dell'anima) e l'agire a partire da un legame con la propria divinità naturale. Ho, però, già sostenuto questa tesi in un lavoro precedente.²⁷ Qui basti dire che la designazione di Olimpiodoro delle virtù più elevate come "entusiastiche" o "ispirate" è una variazione terminologica rispetto a Damascio, ma non è inedita o priva di scopo: è rispecchiata da Ermia in quello che sembra essere un chiaro parallelo con la spiegazione di Damascio della struttura psicologica di questa virtù, il che implica che questa terminologia non è particolarmente insolita, ma si adegua a un preciso contesto. L'ispirazione è spesso invocata in relazione alla stratificazione dei modi di conoscere (ad esempio Proclo *in Ti.* I 283, 1-11; III 104, 31-105, 8), alla conoscenza di sé e allo schema ispirativo del *Fedro*,²⁸ mentre il linguaggio "ieratico" si adatta, in modo particolarmente chiaro, allo scopo di Damascio e all'ambiente iniziatico del *Fedone*.

4.2. *I paralleli in Ermia identificano le virtù ieratiche di Damascio con le ispirazioni proprie che agiscono sull'“Uno dell'anima”*

Le note di Ermia sul *Fedro*, basate su un seminario offerto da Siriano e frequentato da Proclo,²⁹ offrono un'analisi complementare dello stadio più alto della scala. Sheppard ha sostenuto che le note di Ermia forniscono la prova di una forma di teurgia "superiore", non rituale e interiorizzata, e alcuni l'hanno seguita con argomentazioni più dettagliate a favore di forme distinte di teurgia: in linea di massima, l'unione mistica da un lato, la magia bianca dall'altro, e una pratica di purificazione rituale nel mezzo. Helmig e Vargas, in una serie di articoli recenti, hanno sostenuto con competenza l'unità della teurgia come un unico tipo, non come famiglie di pratiche collegate tra loro.³⁰ Si tratta di

²⁷ Tra cui M. J. Griffin, *Olympiodorus: Life of Plato*; Id., *Olympiodorus: On Plato*; Id., *Olympiodorus on the Scale*; Id., *Concentration in Action*; Id., *Inspired Action*.

²⁸ Su questo cfr. H. Tarrant, *Special Kinds*; Id., *Hermias*.

²⁹ Sul commento, cfr. D. Baltzly – M. Share, *Hermias: On Plato Phaedrus 227A-245E*; e J. F. Finamore – C. Manolea – S. Wear (eds.), *Studies in Hermias' Commentary*, con una breve rassegna dell'esteso dibattito scientifico su come inquadrare la paternità (1-2); sulla posizione di Ermia nel neoplatonismo successivo, cfr. C. Moreschini, *Alla scuola di Siriano*, e sul suo platonismo B. Neola, *Il platonismo di Ermia*; sulla più ampia storia della ricezione del *Fedro*, cfr. M. A. Gavray – P. d'Hoiné – S. Delcomminette, *The Reception of Plato* e sulla sua ricezione neoplatonica, cfr. A. Bielmeier, *Die neuplatonische Phaidrosinterpretation*.

³⁰ Ch. Helmig – A. Vargas, *Ascent of the Soul*, e cfr. anche Ch. Helmig – A. Vargas, *Reconsidering Neoplatonic Theurgy*.

una ricca discussione; in questa sede, spero di contribuire attingendo a Ermia per dimostrare che Damascio e Olimpiodoro offrono un'immagine dei livelli superiori della virtù più coerente di quanto possa apparire inizialmente, e che possiamo utilizzare tutti e tre gli autori – Ermia, Damascio e Olimpiodoro – per illustrare uno schema coerente tra le scuole ateniesi e alessandrine.

Nella trattazione delle virtù di Damascio (T1), incontriamo la parte “divina” (*theoeidos*) dell'anima, detentrica delle virtù “ieratiche” di Damascio, che sono di natura “unitaria” (*heniaios*) e “corrispondono” in qualche modo alla scala inferiore (per lo più plotiniana e porfiriana) delle virtù attribuite all'anima. Ora, Ermia descrive questo stesso elemento più elevato di noi, l'“Uno dell'anima” che è più “divino” e “unificato” nella persona umana (88, 17-31), e che funziona per unire tutte le nostre facoltà, come una sorta di “fiore” dell'intera anima.³¹ Ermia sottolinea che questo nucleo enadico è esattamente quell'aspetto di noi che riceve “ispirazione” (*enthousiasmos*), nel senso più *proprio* del termine, che porta alla nostra virtù più alta e facilita la nostra ascesa:

T6 Così l'ispirazione, che è primariamente e propriamente parlando e veramente dagli dèi, avviene in connessione con questa dell'anima che è al di sopra del pensiero discorsivo e dell'intelletto in essa [sc. nell'anima] - una che è in altri momenti [sc. in assenza di ispirazione] come qualcuno che è esausto e addormentato [cfr. Plot. I 4, 9-10]. Ma quando questa viene illuminata, tutta la vita - l'intelletto, il pensiero discorsivo, la parte irrazionale dell'anima (ἀλογία) - viene illuminata e un riflesso (ἰνδαλμα) dell'ispirazione viene concesso fino al corpo stesso (Herm. in *Phdr.* 89,14-19; trad. adattata dall'inglese).

Questo passaggio fornisce la prova che le virtù che Damascio definisce “ieratiche”, accentuando la loro centralità nel rituale, rispondono alle modalità “ispirate” o “entusiastiche” della *mania* divina nella tradizione commentaria del *Fedro* – espresse esteriormente nell'ispirazione, nella musica e nella danza, nella purificazione rituale, nella profezia oracolare e nell'amore. Si tratta, ovviamente, delle “folle divine” di *Phdr.* 244a ss., di cui Ermia si occupa principalmente qui.³² Sia in Damascio che in Ermia, queste sono proprio le virtù dell'“Uno dell'anima” divina. L'“ispirazione” in senso stretto è la stessa cosa della “virtù ieratica” nel senso che entrambe producono un effetto di unifica-

³¹ Sull'Uno dell'anima, cfr., p.e., A. Smith, *Porphyry's Place*, p. 121 e R. Chlup, *Proclus*, pp. 163-68; sul suo ruolo in Ermia, cfr. soprattutto B. Neola, *L'uno*. L'Uno dell'anima abbraccia tutte le caratteristiche della vita dell'anima (Procl. in *Prm.* 957-58; sono grato ad Antonio Vargas per avermi segnalato questo passo). Per una riflessione sulla scala discensiva delle anime, cfr. B. Neola, *Le anime pure* (in questo volume).

³² Si veda ancora A. Sheppard, *Proclus' Attitude*. Anche B. Neola, *L'uno* delinea con attenzione il rapporto tra l'ispirazione d'amore e la teurgia in Ermia (p.e., p. 215).

zione dell'anima lavorando sull'Uno dell'anima, per poi portare questa unità al centro della nostra anima a contatto con l'Uno di un dio, cioè a contatto con l'Unità o Enade, che è il nucleo di un dio.³³

Allo stesso tempo, la pratica rituale o "telestica" è – secondo Siriano/Ermia – solo *una* specie di virtù ispirata, la seconda delle quattro del *Fedro*. Ciò che rende il rituale particolarmente strumentale all'ascesa è la sua funzione nel raggiungimento dell'*ispirazione*. È fondamentale che la pratica del rituale in quanto tale, se *non ispirata*, appartenga a un livello inferiore di virtù (a questo proposito, si confronti Ermia 104, 19-29, dove spiega che la teurgia è significativa proprio *quando è ispirata*). È famosa anche una domanda di Proclo a Siriano nel seminario sul *Fedro*, in cui si chiede perché non si dia più importanza alla telestica nella scala delle ispirazioni, e la risposta di Siriano si concentra sulla natura dell'analogia tra la dimensione interiore e quella esteriore dell'*ispirazione*; Siriano risponde che si può privilegiare coerentemente il rituale in una dimensione e l'amore nell'altra, senza sminuire nessuna delle due, e tuttavia l'amore (*eros*) mantiene il suo privilegio fondamentale come fondamento di tutte le ispirazioni.³⁴

Ai nostri fini, questa evidenza facilita la traduzione congruente dei termini e la produzione di un'immagine coerente della forma della scala nelle fonti degli ultimi secoli V e VI: Damascio, sottolineando la capacità del rituale ispirato di agire sull'Uno dell'anima, preferisce il termine "ieratico" – anche se ci sono altri modi di rituale tecnicamente abile che *non* sarebbero considerati come la più alta virtù. Ermia e Olimpiodoro, tenendo presente il carattere *ispirato* di questa attività più elevata, usano il termine "entusiastico" o "ispirato", anche se, ancora una volta, ci sono anche tipi *inferiori* di ispirazione che toccano l'Intelletto o l'anima o il corpo da soli. In breve, la scelta della terminologia, "ieratico" o "ispirato", evidenzia caratteristiche diverse dello stato di cui si occupa. Ma entrambi i termini, "ieratico" e "ispirato", quando vengono applicati al più alto tipo di virtù, devono essere intesi come riferiti a un unico stato: *qualsiasi ispirazione che fluisce dagli dèi e che tocca direttamente l'Uno dell'Anima*, e da lì influisce sull'intera persona, compreso l'intelletto, l'anima razionale e non razionale, le funzioni naturali e il corpo, come discusso più avanti.

³³ Per una discussione sulle enadi divine in generale, cfr., p.e., R. Chlup, *Proclus*, pp. 112-136.

³⁴ Herm. in *Phdr.* 96, 24-25.

4.3. La virtù paradigmatica di Olimpiodoro è la teurgia, ma l'ispirazione dell'Uno dell'Anima è più alta

Altri passaggi in Proclo e Olimpiodoro supportano questa interpretazione armonizzante. In primo luogo, possiamo ora comprendere più chiaramente come Olimpiodoro tratta ciò che Damascio chiama virtù “paradigmatica”. Nelle lezioni sul *Fedone*, citate in precedenza (T3), è vero che Olimpiodoro non parla affatto di virtù “ieratica” o “ispirata”, come invece fa nel *Commento all'Alcibiade*. Tuttavia, nello stesso testo Olimpiodoro equipara la virtù paradigmatica alla pratica della teurgia e spiega che la teurgia, intesa come virtù paradigmatica, consente un legame con l'Intelletto stesso (*Nous*) e con gli dèi intelligibili. Un'altra fonte chiarisce che la teurgia in questo senso arriva sì agli “dèi intelligibili”, ma *non* fino all'Uno. Questa fonte è costituita dai resoconti superstiti del *Commento al Cratilo* di Proclo:

T7 E procedendo ancora più in alto di questa [regione sopraceleste], hanno potuto rivelare il limite degli dèi intelligibili solo per nome e indicare gli esseri al di là, poiché sono ineffabili e incomprensibili, solo per analogia. Questo perché anche al livello intelligibile stesso degli dèi solo questo Dio che racchiude l'ordine paterno è detto dai saggi nominabile, e la teurgia sale fino a questo ordine (Procl. in *Cra.* §113, 65.20-26; trad. Abbate).

Sulla base di questo passo, Proclo sembra usare questa terminologia in modo coerente con la discussione di Olimpiodoro nel *Commento al Fedone*: la “virtù paradigmatica” dovrebbe essere equiparata alle pratiche designate come “teurgia”; ed *entrambe* descrivono un'ascesa verso l'unità con l'Intelletto (*Nous*) (come spiega Olymp. in *Phd.* 8, 2) e quindi verso il livello intelligibile della realtà. Inoltre, esiste anche un livello superiore, quello dell'ispirazione ricevuta dagli dèi direttamente dall'Uno dell'anima, che può essere propriamente designato con un nome diverso da “teurgia” o “virtù paradigmatica”. Questa distinzione è coerente con la testimonianza di Damascio e con l'osservazione di Marino secondo cui dobbiamo “tacere” su una pratica che va oltre la teurgia. È coerente con il racconto di Marino supporre che egli intenda virtù superiori, alla maniera di quelle designate come “ispirate”. Questo ha anche il pregio di essere coerente, credo, con il resoconto di Olimpiodoro sulla conoscenza di sé nelle lezioni sull'*Alcibiade* (T5), dove la conoscenza di sé “teologica” implica la conoscenza della propria Idea tra le Idee dell'Intelletto (*Nous*), e si trova un livello al di sotto dell'ispirazione.

4.4. Ispirazioni ed esperienze incarnate

Il racconto di Ermia sull'ispirazione divina presenta diverse altre caratteristiche che sono utili per completare questa spiegazione della scala nel suo

complesso. Ermia spiega che l'ispirazione divina in senso stretto si applica solo all'Uno dell'anima (come sopra), che funziona come il nucleo della persona e l'elemento unificante che è più inclusivo del tutto. Così, come spiega Proclo in un contesto più sistematico (*in Prm.* 957-58; cfr. *Phlp. in de An.* 465, 15), l'Uno dell'anima potrebbe essere inteso come una sorta di consapevolezza pervasiva che unifica Intelletto, anima razionale, anima non razionale e le nostre funzioni naturali. Ermia si preoccupa di sottolineare che il riflesso dell'ispirazione divina raggiunge anche il corpo (*in Phdr.* 89, 14-19).³⁵ In questo senso, *ogni* ispirazione che giunge direttamente all'Uno dell'anima deve essere considerata come appartenente al livello più alto della scala delle virtù e delle sue controparti.

Vale la pena sottolineare che tale ispirazione si diffonde a cascata attraverso l'intera persona abbracciata dall'Uno dell'anima, permettendo al nostro corpo o ai nostri sentimenti o alla nostra mente di essere ispirati direttamente, almeno in Ermia. Che il nostro corpo possa essere ispirato dagli dèi sembra evidente, non solo da questo passo, ma anche da Proclo: p.e., *in Ti.* I 211, 4-8, dove i segni di affinità impiantati nei corpi senza anima facilitano il loro movimento in risposta diretta agli dèi. Quindi, come sottolinea Ermia, sarà prezioso e vantaggioso rispettare e ascoltare le motivazioni del nostro corpo se e quando scaturiscono dall'ispirazione divina; ciò contribuisce al valore assegnato all'esperienza incarnata ispirata nel platonismo tardoantico.

4.5. *Corrispondenze tra la scala delle virtù e la scala delle ispirazioni*

Mentre la versione di Damascio della scala (T1) colloca la virtù ispirata al vertice o alla vetta – dove, come in Ermia, risponde all'Uno dell'Anima la “parte più divina” della persona – Damascio spiega anche che *ogni* virtù è in qualche modo rappresentata all'interno di questo stadio di coronamento, in modo tale che ciascuna “corrisponde” (ἀντιπαρίκousσαι) a una controparte tra gli stadi precedenti della virtù. Credo sia fondamentale notare che Damascio usa il plurale, sottintendendo che *ogni* virtù al livello dell'Intelletto o dell'Essere ha una controparte in quella che egli definisce la scala “ieratica”.

Ermia fornisce anche un contesto per ciò che Damascio intende descrivere con questo sintetico resoconto di una “corrispondenza”. Ermia mostra che i quattro modi di ispirazione del *Fedro* (pur non essendo esaustivi di tutte le

³⁵ Per una visione dettagliata del “sé autentico” nel neoplatonismo successivo, compresa una discussione più approfondita dei passaggi riguardanti l'Uno dell'anima, cfr. anche T. Riggs, *Authentic Selfhood*. Per l'Uno dell'anima in Ermia, cfr. ancora B. Neola, *L'uno*.

ispirazioni, 91, 23 ss.) formano una sequenza interconnessa di scale ascendenti a sé stanti. Questa sequenza “corrisponde” alla scala delle virtù, direi, nel senso che ogni ispirazione risponde *nella sua funzione sull'anima* a ciascuno dei gradi della virtù. Per esempio, la follia delle Muse suscita “armonia” tra le funzioni dell'anima (Herm. 93, 32), rispondendo alla funzione che Damascio (*in Phd.* 1, 140) e Olimpiodoro (*in Phd.* 8, 2-4) attribuiscono alla “virtù costituzionale” nell'anima tripartita. La follia di Dioniso, secondo il racconto di Ermia, fa delle funzioni dell'anima un “tutto”, un grado di unità maggiore della sola armonia, e contribuisce alla nostra “purificazione” (*katharsis*). La follia di Apollo crea una “unità” delle funzioni dell'anima e la conduce “verso l'alto”, verso l'intelligibile, assomigliando alla “virtù contemplativa”. Infine, la follia di Amore conduce l'anima pienamente unificata all'intelligibile e lega l'Uno dell'anima con l'Uno degli dèi (ad esempio, 94, 30-95, 2), proprio come la “virtù paradigmatica” conduce l'anima agli dèi intelligibili. (Cfr. anche la Tabella 3, che illustra brevemente il resoconto di Ermia in 88, 15-96, 24 sull'effetto interiore di ciascuna modalità di ispirazione, accanto alla sua manifestazione esteriore).

Perciò, direi che nella gerarchia delle ispirazioni e nella scala delle virtù troviamo due scale parallele – “parallele” almeno in senso provvisorio, riconoscendo che una scala ha una sorta di priorità causale sull'altra, come noteremo più avanti.³⁶ Ogni scala sale attraverso stadi sequenziali di maggiore unità, culminando nella produzione di un legame eroticamente fondato tra l'anima unificata e l'unità degli dèi. Nel caso della scala delle virtù, il soggetto di questa ascesa sequenziale è il *logos* (la ragione) nell'anima, o anima razionale (*logike psyche*), che sale a un grado di unità che produce l'autoidentificazione con il *nous*. (1) Prima viene l'armonizzazione da parte della ragione delle facoltà dell'anima tripartita (virtù costituzionale, Dam. *in Phd.* 1, 140); (2) poi, la sua liberazione e il ritiro dell'attenzione su sé stessa (virtù purificatrice, 1,141), una pratica che Damascio identifica con l'ispirazione di “Bacco” o “Dioniso” (1, 171); (3) infine, la sua liberazione e il ritiro dell'attenzione su sé stessa (virtù purificatrice, 1, 141-171); (3) in terzo luogo la sua ascesa per contemplare la sua fonte noetica (virtù contemplativa, 1,142); e (4) in quarto luogo la sua identificazione con la fonte noetica (virtù paradigmatica, 1, 143), e quindi il raggiungimento di uno stato di unione pervasiva con l'origine intelligibile, il *nous* divino.

³⁶ La mia proposta potrebbe essere paragonata al parallelo tra catene divine e scale ontologiche (A. Smith, *Porphyrus's Place*, pp. 126-127; E. Butler, *The Metaphysics*, pp. 392-394; R. Chlup, *Proclus*, p. 133), come mi fa gentilmente notare Antonio Vargas. Nel caso in questione, credo che la scala ontologica delle virtù sia in ultima analisi causalmente fondata nella scala delle ispirazioni, quindi non sono strettamente separate. Cfr. *infra*.

Passando alla scala delle ispirazioni in Ermia, ancora una volta, tappe comparabili narrano l'ascesa dell'intera anima agendo sull'Uno dell'anima (non solo sulla sua facoltà di ragionare), finché con questa ascesa l'intera anima, con tutte le sue potenze, diventa unificata e connessa agli dèi intelligibili grazie all'azione di Eros. (1) Dapprima avviene l'*armonizzazione* delle potenze dell'anima da parte delle Muse (94, 1), compresa, ma non solo, la tripartizione di *logos*, *thymos* ed *epithymia* (88, 17-31); (2) in secondo luogo viene l'ispirazione di Dioniso all'attività telestica (94, 9), che fa dell'anima un *tutt'uno* e porta a compimento le sue facoltà nell'attività intellettuale (93, 34-94, 7); (3) in terzo luogo viene l'ispirazione di Apollo, che riconduce l'intero essere dell'anima al suo *Uno* (94, 10-11); e (4) in quarto luogo viene l'ispirazione dell'Amore, che riconduce l'Uno dell'anima all'Uno negli dèi, alla bellezza intelligibile e, probabilmente, oltre, alle enadi (94, 12-14, nel contesto di 93, 9-96, 24).

<i>Scala delle ispirazioni</i> <i>Virtù ieratica</i>	<i>Attività verso l'interno</i>	<i>Attività esterna</i>	<i>Scala delle virtù</i>
Ispirazione di Eros [riconduce l'anima agli dèi e alla bellezza intelligibile, Herm. 94, 12-14; 94, 30]	Fondere l'unità con la divinità	L'amore	Virtù paradigmatica [conduce agli dèi intelligibili, Olymp. 8, 2, e all'unione con il <i>nous</i>].
Ispirazione mantica di Apollo [riconduce l'intera anima all'Uno, Herm. 94, 11].	Portare la <i>psyche</i> all'unità	Attività profetica	Virtù contemplativa [Conduce la ragione "verso l'alto", verso la contemplazione, Dam. 1, 142].
Ispirazione telematica di Dioniso [rende intera l'anima, 93, 34-94, 7 purificando l'inquinamento, 96, 10].	Fare un tutt'uno con la <i>psyche</i>	Attività rituale	Virtù purificatrice [Ritiro, Dam. 1, 141, purificazione ispirata da Bacco, 171].
Ispirazione delle Muse [Armonizza tutte le funzioni dell'anima, Herm. 93, 32].	Armonizzare la <i>psyche</i>	Musica, ritmo	Virtù costituzionale [Armonizza l'anima tripartita, Olymp. & Dam. 1, 140].

Tabella 3: Le ispirazioni in Ermia (in *Phdr.* 88, 15-96, 24, riassunto)

In sintesi, a ciascun grado della scala delle virtù corrisponde un grado della scala delle ispirazioni, in termini di funzione interiore nell'anima.³⁷ (1) In primo luogo, l'ispirazione delle Muse, fedele al loro ruolo nella *Repubblica*,

³⁷ Sono grato ad Antonio Vargas per le critiche e i suggerimenti che hanno migliorato la mia argomentazione generale in questa sezione.

svolge la stessa funzione della virtù costituzionale, producendo una “armonia” o “sintonia” della nostra pluralità motivazionale e percettiva interiore. (2) In secondo luogo, Dioniso è nominato come artefice della virtù purificatrice in Damascio (1, 171) e come causa dell’ispirazione teletica in Ermia (*passim*, e *supra*). (3) In terzo luogo, Apollo raccoglie tutte le parti dell’anima e le conduce “verso l’alto” nell’unità (Herm. 94, 11), così come la virtù contemplativa porta la ragione “verso l’alto” (Dam. 1, 142). (4) In quarto luogo, la follia dell’Amore conduce l’anima “in alto” verso la bellezza intelligibile e ci riporta ancora più in alto, al contatto diretto con gli dèi (94, 12-14; 93, 9-96, 24), proprio come la virtù paradigmatica o l’attività teurgica conducono in alto verso gli dèi intelligibili (Olymp. in *Phd.* 8, 2 [T3] e Procl. in *Cra.* §113 [T7]).

Ancora più importante, come abbiamo notato sopra, Damascio afferma che le virtù ieratiche “corrispondono” (ἀντιπαρήκουσαι) alla scala canonica delle virtù, ma le virtù operano sul piano dell’essere (οὐσιώδεις), mentre le virtù ieratiche sono in qualche modo “unificanti” (ἐνιαῖαι) (in *Phd.* 1, 144). Credo che il parallelo appena delineato offra una spiegazione accattivante per questo linguaggio: la scala delle virtù lavora sull’Intelletto nell’anima, cioè sul livello dell’essere in noi, mentre la scala delle ispirazioni lavora su un nucleo più fondamentale, *quello dell’anima*. Damascio spiega che la “filosofia”, cioè la prima scala, è privilegiata da Plotino e Porfirio, mentre l’ascesa “ieratica”, cioè la seconda, è privilegiata da Giamblico e Proclo, tra gli altri. Tuttavia, egli sottolinea che *entrambe* le scale si qualificano come mezzi di ascesa genuinamente platonici, perché il filosofo platonico è un “Bacco” (1, 172, cfr. *supra* T2). In questo modo, Damascio sottolinea che entrambe le scale, accettando la loro rispettiva provenienza storica all’interno dello sviluppo del platonismo, sono approvate da Platone come mezzi validi per l’ascesa; ed evidenzia il ruolo centrale di Dioniso in entrambe, in accordo con l’interpretazione neoplatonica del *Fedone*, dove la filosofia è presentata come un’iniziazione ai misteri dionisiaci. Egli ammette così sia la modalità di elevazione porfiriana che quella giamblichea.

Allo stesso tempo, il tracciare questi parallelismi funzionali tra le due scale non deve oscurare le loro differenze e le rispettive priorità. Per Damascio ed Ermia, la scala delle ispirazioni o la via ieratica è il percorso più alto, che agisce sull’Uno dell’anima e culmina nell’ispirazione dell’Amore. L’ispirazione erotica, come sottolinea Ermia, fonda tutte le altre modalità di ispirazione collegando l’anima agli dèi (92, 27-28; 94, 30-95, 2; 182, 11-13). Questa priorità emerge in almeno due direzioni: causa e risultato. In primo luogo, le ispirazioni *provocano* quegli stati d’animo che costituiscono la virtù: come abbiamo notato, ad esempio, l’ispirazione dionisiaca ha un ruolo nel *provocare*

la purificazione dell'anima, le Muse *provocano* l'armonia interiore e l'Amore *provoca* l'unione paradigmatica; potremmo ipotizzare che le virtù dipendano in ultima istanza dalle ispirazioni (vedi sotto). In secondo luogo, la follia dell'Amore conduce a una destinazione più alta della virtù paradigmatica, se Ermia intende esattamente le sue parole quando riferisce che l'Amore guida l'Uno dell'anima all'Uno degli dèi (95, 12-14), cioè anche alle enadi. Questo punto è ripreso da Proclo: le anime alla fine "sono di nuovo abbracciate dagli dèi e dalle enadi più primarie" (*in Ti.* I 210, 3-211, 8). Infatti, la scala delle virtù è sussunta nel picco dell'ispirazione, quello stato in cui "legati al [nostro] proprio dio, [agiamo] con ispirazione" (συναπτόμενος τῷ οἰκείῳ θεῷ ἐνθουσιᾷ, *Olymp. in Alc.* 172, 5-12, cfr. T5).

Proclo descrive questa relazione in modo più preciso nella sua estesa discussione sulla funzione della preghiera, dove esplora il contributo della preghiera alla nostra ascesa per essere "abbracciati nella luce" del possesso divino (*in Ti.* I 209, 26-212, 10). Analogamente alla descrizione di Ermia dell'ispirazione dell'Amore, Proclo spiega che la preghiera agli dèi comporta l'unificazione della nostra anima (210, 27-211, 8) e procede a mettere in contatto diretto l'Uno della nostra anima con l'Uno degli dèi (211, 8-212, 1). Spiega che i "doppi segni" (διττὰ συνθήματα) impiantati dagli dèi permettono alla nostra anima di funzionare in due modi contemporaneamente: in primo luogo, di *rimanere* sempre legata al divino "secondo l'Uno"; e in secondo luogo, di *procedere e tornare* contemporaneamente "secondo il *Nous*" (210, 27-211, 8).³⁸

Questi segni gemelli riecheggiano, a mio avviso, il racconto di Damascio delle scale parallele di *in Phd.* 1, 144: un segno è "unitario" e ci permette di *rimanere*, attraverso l'Uno dell'anima, in ogni momento potenzialmente ricettivi all'ispirazione degli dèi, come tutti gli esseri; il secondo è "ontologico" e ci permette di *procedere e ritornare* secondo il *Nous*, attraverso un'attenzione mirata e controllata che alla fine ci porta a riconoscere le Forme e i Segni in tutta la realtà.³⁹ In entrambi i casi, però, i gradi di virtù non vengono scalati

³⁸ Proclo spiega che gli dèi hanno impiantato in ciascuno di noi dei "doppi segni" (*ditta synthemata*), che ci permettono di rimanere connessi con gli dèi, da un lato, mentre procediamo e torniamo indietro, dall'altro (I 201, 3-211, 8). Le anime speciali, come quella della Sibilla, ottengono la comprensione (*gnosis*) grazie a una capacità innata per la "luce" di tale possesso divino, che è ispirata (*enthousiastikos*) e quindi supera tutti gli altri modi di conoscenza (III 160, 1-13). Il discorso del Demiurgo nel *Timeo* incarna tale "ispirazione", risplendendo con intuizioni noeriche (ἐνθουσιαστικός... διαλάμπων ταῖς νοεραῖς ἐπιβολαῖς, III 199,30-31; cfr. 104, 32-105, 8). Gli esseri umani hanno una spinta intuitiva a prestare attenzione a questa ispirazione negli altri (160, 17-21).

³⁹ Ma gli [esseri] che procedono devono anche ritornare, imitando la manifestazione degli dèi e il loro ritorno alla causa, in modo che anch'essi siano ordinati secondo la triade perfetta, e siano di nuovo abbracciati dagli dèi e

senza l'ispirazione divina, perché “è con la preghiera che si completa l'ascesa, ed è con la preghiera che si raggiunge la corona della virtù” (I 212, 1-10). Allo stesso modo, Olimpiodoro sostiene che i gradi delle virtù (contemplativa, purificatrice, costituzionale e abituale) dipendono da “simboli” (*symbola*) impiantati nell'anima dagli dèi (*in Phd.* 1, 4-5), così come l'ispirazione dipende, in ultima analisi, dall'Uno dell'anima.

Quindi, suggerisco che uno dei due segni di Proclo, quello che ci permette di rimanere con gli dèi, legati come Uno a Uno, è alla base della nostra capacità di agire con l'ispirazione; mentre il secondo segno facilita il nostro procedere e ritornare dall'Intelletto (*nous*), tracciando la fase di “ritorno” di questo movimento. Anche in questo caso ho argomentato più dettagliatamente altrove che il primo segno corrisponde a una capacità di agire “tutto in una volta” senza allontanarsi dalla nostra ispirazione primaria che proviene dagli dèi, mentre il secondo corrisponde a un'alternanza della nostra attenzione tra l'intelligibile e il sensibile.⁴⁰

5. Conclusioni

In questo saggio mi sono concentrato principalmente sulla scala delle virtù nelle fonti platoniche post-giamblichee. Ho sostenuto che la narrazione sinottica di sette stadi, rappresentata nel commento di Damascio al *Fedone*, è compatibile con la discussione parallela di Olimpiodoro nelle sue lezioni sul *Fedone* e con altri passaggi in Olimpiodoro, Proclo e Marino. In particolare, il sesto gradino della gerarchia di Damascio, la virtù “paradigmatica”, risponde alla pratica della teurgia e all'unificazione dell'intelletto del filosofo con l'Intelletto divino, mentre il settimo stadio, le virtù “ieratiche” di Damascio, risponde all'ispirazione divina (*enthousiasmos*) dell'Uno dell'anima, o “virtù ispirata” (*enthousiastike arete*) in Olimpiodoro. Questa ispirazione si diffonde

dalle enadi più primarie... realizzando questa sorta di circolo che inizia dagli dèi e finisce con loro. Tutte le cose, dunque, rimangono e ritornano agli dèi, ricevendo da loro questa capacità e ottenendo nel loro stesso essere un doppio segno (διττά συνθήματα), l'uno per rimanere lì, l'altro perché ciò che procede possa ritornare... Questi [segni] il Demiurgo li aveva posti molto prima anche nel caso delle anime, affinché potessero sia rimanere che tornare, da un lato stabilendoli in accordo con l'Uno, dall'altro concedendo loro gentilmente la [capacità di] tornare in accordo con l'Intelletto... La preghiera attira verso di sé la benevolenza degli dèi. Unisce coloro che pregano con gli dèi che vengono pregati. Unisce anche l'Intelletto degli dèi con le formulazioni di coloro che pregano (Procl. *in Ti.* I 210, 3-211, 8).

⁴⁰ M. J. Griffin, *Painting and dancing* e Id., *Inspired Action*.

a cascata attraverso l'intera persona umana e, secondo Ermia, influenza direttamente il corpo.

Intese in questo modo, le virtù ieratiche o ispirate possono anche essere schematizzate, con Ermia, secondo la quadruplica divisione della follia divina discussa nel *Fedro*, salendo dall'ispirazione musicale a quella teletica, profetica ed erotica, e formando una "scala di ispirazioni". Questa interpretazione contribuisce a spiegare due punti della testimonianza di Damascio (in *Phd.* 1, 144): in primo luogo, perché le virtù ieratiche "corrispondono" a stadi precedenti di virtù e, in secondo luogo, perché sono "unitarie" mentre le virtù precedenti sono "ontologiche". Le ispirazioni e le virtù "corrispondono" in modo funzionale, perché ciascuno dei quattro stadi della follia divina produce nell'anima un risultato simile a uno degli stadi della virtù: ad esempio, la follia delle Muse armonizza l'anima, così come la virtù costituzionale. E le virtù ieratiche o ispirate sono "unitarie" perché toccano direttamente l'Uno dell'anima, mentre gli stadi precedenti della virtù toccano l'Essere, portando la nostra anima all'unione con l'Intelletto divino e gli Intelligibili. L'uso di termini quali "ieratico" e "ispirato" richiama l'attenzione su diverse caratteristiche di queste più alte realizzazioni dello schema, esprimendo l'attività rituale per Damascio; queste, inoltre, scaturiscono, psicologicamente, dall'ispirazione dell'Uno dell'anima.

La relazione concettuale tra le due gerarchie – virtù e ispirazioni – può quindi essere rappresentata in due modi: in primo luogo, come una gerarchia verticale, in quanto le ispirazioni si trovano in cima alla scala delle virtù, comprese come il loro settimo gradino; e in secondo luogo, come due scale parallele, con l'ispirazione musicale, teletica, profetica ed erotica accoppiata rispettivamente alla virtù costituzionale, purificatrice, contemplativa e paradigmatica. Tuttavia, tra di esse esiste anche una relazione di priorità, in quanto le ispirazioni conducono in ultima analisi più in alto delle singole virtù, fino all'Uno dell'anima, e le ispirazioni fungono anche da impulso divino che motiva il potere delle virtù.

[traduzione dall'inglese a cura di Anna Motta]

Bibliografia

M. Abbate (a cura di), *Proclo. Commento al Cratilo di Platone*, Milano, 2017.

M. Abbate, *Il ruolo della teurgia e il potere evocativo della parola nel tardo neoplatonismo*, in *E pluribus unum. Prospettive sull'Antico*, a cura di I. Bassolino - C. Zanchi, Pavia, 2023, pp. 251-264.

- C. Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*, London, 2014.
- P. Athanassiadi (ed.), *Damascius, The Philosophical History*, Athens, 1999.
- H. Baltussen, *Philosophy and Exegesis in Simplicius: The Methodology of a Commentator*, London, 2008.
- D. Baltzly, *Pathways to Purification: The Cathartic Virtues in the Neoplatonic Commentary Tradition*, in *Reading Plato in Antiquity*, edited by D. Baltzly - H. Tarrant, London, 2006, pp. 169–84.
- D. Baltzly, *The Virtues and Becoming Like God*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXVI, 2004, pp. 297–321.
- D. Baltzly – M. Share (eds.), *Hermias: On Plato Phaedrus 257D–279C with ‘Syrianus’, Introduction to Hermogenes on Styles*, London (forthcoming).
- D. Baltzly – M. Share (eds.), *Hermias: On Plato Phaedrus 245E–257C*, London, 2022.
- D. Baltzly – M. Share (eds.), *Hermias: On Plato Phaedrus 227A–245E*, London, 2018.
- A. Bielmeier, *Die neuplatonische Phaidrosinterpretation*, Paderborn, 1930.
- D. L. Blank, *Ammonius Hermeiou and his School*, in *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. II, edited by L. P. Gerson, Cambridge, 2010, pp. 654–666.
- H. Blumenthal, *Marinus’ Life of Proclus: Neoplatonist Biography*, in «Byzantion», LIV, 1984, pp. 469–494.
- L. Brisson, *The Doctrine of the Degree of Virtues in the Neoplatonists: An Analysis of Porphyry’s Sentence 32, its Antecedents and its Heritage*, in *Reading Plato in Antiquity*, edited by D. Baltzly - H. Tarrant, London, 2006, pp. 89–106.
- C. Brittain, *Attention Deficit in Plotinus and Augustine: Psychological Problems in Christian and Platonist Theories of the Grades of Virtue*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy», XVIII, 1, 2003, pp. 233–75.
- E. Butler, *The Metaphysics of Polytheism in Proclus*, Unpublished Ph.D. Dissertation. New York, 2003.
- A. Carpenter - P.J. Harter (eds.), *Crossing the Stream, Leaving the Cave: Buddhist-Platonist Philosophical Inquiries*, Oxford, 2024.
- L. Catana, *The Origin of the Division between Middle Platonism and Neoplatonism*, in «Apeiron», XLVI, 2, 2013, pp. 166–200.
- R. Chiaradonna, *Ethics and the Hierarchy of Virtues from Plotinus to Iamblichus*, in *The Reception of Greek Ethics in Late Antiquity and Byzantium*, edited by S. Xenophontos – A. Marmodoro, Cambridge, 2021, pp. 36–51.
- R. Chlup, *Proclus: An Introduction*, Cambridge, 2012.
- J. M. Dillon, *Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue*, in *Platonismus und Christentum: Festschrift für Heinrich Dörrie*, edited by H.-D. Blume – F. Mann, Münster, 1983, pp. 92–105 [reprinted in *The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity*, edited by J. M. Dillon, Aldershot, 1990].
- M. Edwards, *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool, 2000.
- A. J. Festugière, *L’ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles*, in «Museum Helveticum», XXVI, 1969, pp. 281–296.
- J. F. Finamore, *Ethics, Virtue and Theurgy On Being a Good Person in Late-Neoplatonic Philosophy*, in *The Reception of Greek Ethics in Late Antiquity and Byzantium*, edited by S. Xenophontos – A. Marmodoro, Cambridge, 2021, pp. 69–82.

- J. F. Finamore – Ch. Manolea – S. Klitenic Wear (eds.), *Studies in Hermias' Commentary on Plato's Phaedrus*, Leiden, 2019.
- M.-A. Gavray – P. d'Hoine – S. Delcomminette, *The Reception of Plato's Phaedrus from Antiquity to the Renaissance*, Berlin, 2020.
- L. P. Gerson, *From Plato to Platonism*. New York, 2013.
- M.-O. Goulet-Cazé, *Le programme d'enseignement dans les Écoles néolatonicienne*, in *Porphyre. La vie de Plotin*, t.1, édité par L. Brisson et al., Paris, 1982, pp. 277–280.
- M. J. Griffin, *Olympiodorus: Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*, London, 2014.
- M. J. Griffin, *Olympiodorus: On Plato First Alcibiades 10-28*, London, 2016.
- M. J. Griffin, *Olympiodorus on the Scale of Virtues*, in *Olympiodorus of Alexandria: Exegete, Teacher, Platonic Philosopher*, edited by A. Joosse, Leiden/Boston, 2021, pp. 55-78.
- M. J. Griffin, *Exegesis as Philosophy: Notes on Aristotelian Methods in Neoplatonic Commentary*, in *Ancient Greek Dialectic and its Reception*, edited by M. Mouzala, Berlin, 2023.
- M. J. Griffin, *Concentration in Action in Greek Neoplatonism and Buddhaghosa*, in *Crossing the Stream, Leaving the Cave: Buddhist-Platonist Philosophical Inquiries*, edited by A. Carpenter – P. J. Harter, Oxford, 2024.
- M. J. Griffin, *Inspired Action in Late Antique Platonism*, in *Platonic Lineages: Essays in Honor of Harold Tarrant*, ed. D. A. Layne – F. Renaud (di prossima pubblicazione).
- M. J. Griffin, *Painting and Dancing*. Draft paper for online discussion. <academia.edu/122326855/Painting_and_Dancing_Scales_of_Virtue_and_Inspiration_in_Late_Ancient_Platonism_Preliminary_Draft_>
- Ch. Helmig – A. Vargas, *Ascent of the Soul and Grades of Freedom: Neoplatonic Theurgy between Ritual and Philosophy*, in *Fate, Providence, and Moral Responsibility in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought: Studies in Honour of Carlos Steel*, edited by P. d'Hoine – G. Van Riel, Leuven 2014, pp. 253-266.
- Ch. Helmig – A. Vargas, *Reconsidering Neoplatonic Theurgy: The Virtue of Metaphysics in Proclus* Accessed online: https://www.academia.edu/44155962/Reconsidering_Neoplatonic_Theurgy_The_Virtue_of_Metaphysics_in_Proclus
- Ph. Hoffmann, *Catégories et langage selon Simplicius. La question du 'skopos' du traité aristotélicien des Catégories*, in *Simplicius : sa vie, son oeuvre, sa survie*, édité par I. Hadot, Berlin/New York, 1987, pp. 61–90.
- D. A. Layne – H. Tarrant, *The Neoplatonic Socrates*, Philadelphia, 2014.
- A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford, 1990.
- I. Männlein-Robert (hg.), *Über das Glück. Marinos, Das Leben des Proklos*, Tübingen, 2019.
- G. Miles, *Mythic Paradigms and the Platonic Life*, in «The Journal of Hellenic Studies», CXXXVIII, 2018, pp. 55-66.
- C. Moreschini, *Alla scuola di Siriano: Ermia nella storia del Neoplatonismo*, in *Syrianus et la Métaphysique de l'Antiquité Tardive*, édité par A. Longo, Napoli, 2009, pp. 515-578.
- B. Neola, *L'uno e l'intelletto dell'anima umana: ricezioni neoplatoniche del Fedro di Platone*, in «Méthexis», XXXIII, 2021, pp. 197-222.
- B. Neola, *Il Platonismo di Ermia di Alessandria. Uno Studio sugli In Platonis Phaedrum Scholia*, Napoli, 2022.
- D. J. O'Meara, *Plotin: Traité 19: Sur les vertus*. Paris, 2018.
- D. J. O'Meara, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 2003.

- D. J. O'Meara, *Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore*, in «Phronesis», LI, 1, 2006, pp. 74-90.
- D. J. O'Meara, *Aristotelian Ethics in Plotinus*, in *The Reception of Aristotle's Ethics*, edited by J. Miller, Cambridge, 2012, pp. 53-66.
- J. M. Redondo, *The Celestial Imagination: Proclus the Philosopher on Theurgy*, in «Culture and Cosmos», XIX, 1-2, 2015, pp. 25-46.
- T. Riggs, *Authentic Selfhood in the Philosophy of Proclus: Rational Soul and its Significance for the Individual*, in «International Journal of the Platonic Tradition», IX, 2, 2015, pp. 177-204.
- H. D. Saffrey – A.-Ph. Segonds (éd.), *Proclus, ou sur le bonheur*, Paris, 2021.
- F. Schironi, *The Best of the Grammarians: Aristarchus of Samothrace on the Iliad*, Ann Arbor, 2018.
- G. Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*, Philadelphia, 2014.
- A. Sheppard, *Proclus' attitude to theurgy*, in «Classical Quarterly», XXXII, 1982, pp. 212-224.
- A. Smith, *Porphyry*, in *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, edited by A. Marmodoro – C. Cartwright, Cambridge, 2018, pp. 85-96.
- A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague, 1974.
- R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, Ithaca/New York, 1990.
- R. Sorabji, *Divine Names and Sordid Deals in Ammonius' Alexandria*, in *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown*, edited by A. Smith, Swansea, 2005, pp. 203-14.
- S. Stern-Gillet, *Plotinus on Metaphysics and Morality*, in *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, edited by P. Remes and S. Slaveva-Griffin, London/New York, 2014, 396-420.
- I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*. Göttingen, 2013.
- H. Tarrant, *Special Kinds of Platonic Discourse: Does Olympiodorus Have a New Approach? in Olympiodorus of Alexandria: Exegete, Teacher, Platonic Philosopher*, edited by A. Joosse, Leiden/Boston, 2021, pp. 206-220.
- H. Tarrant, *Moral goal and moral virtues in Middle Platonism*, in *Greek and Roman Philosophy 100BC - 200AD*, vol. II, London, 2007, pp. 419-429.
- R. M. van den Berg, *Smoothing over the differences: Proclus and Ammonius on Plato's Cratylus and Aristotle's De Interpretatione*, in *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, edited by P. Adamson – H. Baltussen – M. W. F. Stone, London, 2004, pp. 191-201.
- C. van Liefferinge, *La théurgie : des Oracles chaldaïques à Proclus*, Liège, 1999.
- L. G. Westerink (ed.), *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam, 1962.
- L. G. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*. 1: Olympiodorus. 2: Damascius, Amsterdam, 1976.
- L. G. Westerink, J. Trouillard, A.-Ph. Segonds (éd.), *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, Paris, 1990.
- J. Wilberding, *Automatic Action in Plotinus*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXIV, 2008, pp. 373-407.

11. Metafisica platonica e metafisica aristotelica: un'armonia (im)possibile*

Anna Motta

(Università di Napoli Federico II)

1. Premessa

Tra le teorie filosofiche più discusse della storia dell'ontologia e della metafisica occidentale c'è la cosiddetta "teoria delle idee" di Platone.¹ Le idee sono il nucleo della filosofia di Platone ma sono anche la causa del maggiore dissidio di questi con Aristotele.² Le critiche dell'allievo al maestro – che riguardano le dottrine metafisiche di Platone – hanno suscitato biasimo sin dai primi platonici. Tuttavia, a un certo punto della storia della filosofia antica, è proprio Aristotele a diventare quell'alleato che aiuta a trasformare l'ultima filosofia pagana della tarda antichità in un sistema metafisico-teologico articolatissimo.³

Senza entrare nel dettaglio di questo sistema, l'obiettivo di questo saggio è toccare selezionati aspetti della metafisica platonica annotando il modo in cui alcuni neoplatonici si servono di Aristotele per armonizzare due prospettive teoretiche considerate tuttora inconciliabili. A tal fine mi soffermerò prima su ciò che si intende per "metafisica platonica" e "metafisica aristotelica" e poi procederò a discutere tre visioni diversamente armonizzanti, ossia quella di Porfirio, allievo di Plotino, di Siriano, neoplatonico diadoco della scuola di Atene nel V sec. d.C., e quella di un anonimo commentatore alessandrino della metà del VI secolo d.C. Concluderò questo saggio cercando di cogliere il

* Questo saggio è stato presentato per la prima volta al XII Seminario di Filosofia teoretica sul tema *Metà tà physikà*. Ringrazio qui gli organizzatori, assieme a tutti coloro che sono intervenuti, e Francesco Ferro, che mi hanno consentito di migliorare il testo iniziale.

¹ Dai dialoghi non emerge sempre l'intenzione platonica di elaborare una dottrina in senso stretto o sistematico: le idee vengono presentate come una proposta teorica da discutere. Ciò non toglie che in dialoghi come, per esempio, *Repubblica*, *Fedro*, *Timeo* e *Sofista* l'intenzione di elaborare una dottrina delle idee appaia più chiara. È piuttosto quindi la storiografia moderna a utilizzare, in senso forte, l'espressione "teoria delle idee" per indicare il nucleo della speculazione di Platone.

² Come scrive M. Vegetti, *Quindici lezioni*, p. 218: «Eppure, nonostante tutto questo, Aristotele restava un grande platonico».

³ Cfr. G. E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement?*

senso dell'uso neoplatonico di alcune immagini legate a due uccelli – il cigno e la civetta – che aprono e chiudono le riflessioni metafisiche di queste pagine e che si intersecano con considerazioni didattiche riguardanti la disposizione naturale e l'educazione allo sguardo metafisico nelle scuole di platonismo.

2. La metafisica di Platone

Le idee platoniche sono oggetti del pensiero, accessibili solo alla mente, o alla vista dell'anima. Benché Platone non dica molto di esse, poiché non offre una trattazione sistematica della teoria delle idee, è, tuttavia, possibile individuare alcune caratteristiche costitutive di ogni idea in quanto tale nel *Simposio*:

Qualcosa che innanzitutto sempre è (ἀεί ὄν) e non nasce né muore, non cresce né diminuisce, e che, poi, non è in parte bello e in parte brutto, né a volte bello e a volte no, né bello rispetto a una cosa e brutto rispetto a un'altra, né qui bello e là brutto, come se potesse essere bello per alcuni e brutto per altri (Pl. *Smp.* 210e-211a; trad. Nucci).

Per quanto riguarda la relazione delle idee con la vista dell'anima, i limiti della vista sensibile sono determinati anche dalla regione dove le idee sono collocate. Nel *Fedro* Platone pone le idee in un luogo separato dal mondo sensibile, trascendente e al di fuori del cielo,⁴ un luogo afferrabile mediante l'intelletto. In questo luogo intelligibile le idee formano un ordine alla cui sommità si colloca, come un re,⁵ l'idea del Bene.⁶ L'iperuranio è più precisamente quel luogo letterario dove le idee esistono, e letteralmente τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ vuol dire “al di là del cielo” o “fuori dal cosmo”. Dunque, i riferimenti all'iperuranio vanno intesi in senso metaforico: le idee, essendo oggetti immateriali, non occupano alcun luogo, sono oggetti fuori dal mondo sensibile.

Inoltre, nel *Fedro* si legge che le anime si danno pena per vedere la pianura della verità, dove si trova il prato delle idee divine e dove possono nutrire le ali dell'anima. È questa del *Fedro* una delle fonti principali per la costruzione neoplatonica di un sogno che si riferisce alla vita di Platone. Nelle sezioni biografiche del *Commento all'Alcibiade* di Olimpiodoro e degli *Anonimi Prolegomeni*

⁴ Cfr. Pl. *Phdr.* 247c.

⁵ Cfr. Pl. *R.* 6, 509d.

⁶ Sede delle idee è il mondo intelligibile (Pl. *R.* VII 517b: νοητὸς τόπος). Esse formano un cosmo al cui vertice c'è l'idea del Bene (Pl. *R.* VI 508e; 6, 505a).

alla filosofia di Platone Socrate, prima di incontrare il giovane Platone, sogna un cigno posarsi sulle sue ginocchia e poi mettere le ali e volare cantando melodiosamente.⁷ Nel *Fedro* si legge che tutte le anime anelano a raggiungere il prato della verità, ma molte nel tumulto spezzano le proprie ali e, trascinate verso il basso, non riescono a nutrirsi di quella vista: di conseguenza, se ne vanno imperfette (ἀτελείς).⁸ Il sogno di Socrate sembra allora suggerire che l'anima di Platone, prima dell'incontro con Socrate,⁹ assomiglia a una di quelle cadute e con le ali spezzate: in effetti, Platone arriva imperfetto (ἀτελής) da Socrate e, solo dopo essere stato da questi correttamente educato, rimette le ali e riesce a risalire (probabilmente con lo sguardo – come mostrerò a breve) al mondo delle idee e a comunicare con melodie dialogiche quello che ha contemplato.

A questa immagine neoplatonica vorrei associarne però anche un'altra che contribuisce a delineare alcuni aspetti del complesso quadro metafisico neoplatonico in relazione alla vista delle idee. Nel *Commento al Fedone* di Olimpiodoro si legge che Platone fece un sogno in cui vedeva sé stesso con un terzo occhio.¹⁰ Il terzo occhio è quello che consente a Platone di vedere le idee e quindi di teorizzarle all'interno dei dialoghi: qui non si sta parlando di ali che servono a portare l'anima disincarnata al di là del mondo fisico, ma di uno sguardo che – come alato – è sollevato verso il luogo delle idee e riesce così ad attivare quei dispositivi narrativi che consentono di parlarne. E, del resto, i dialoghi sono pieni di *verba videndi*, i quali danno fondamento teorico alla questione delle idee.¹¹ Prendendo a modello il vedere sensibile, l'uso di tali verbi rimanda però alla conoscenza e alla comprensione intellettuale. Del resto, il termine ἰδέα deriva dalla radice -ιδ presente nella forma verbale εἶδον, aoristo del verbo ὁράω (“vedere”), il cui perfetto οἶδα significa “sapere”.¹²

La visione metafisica è frutto di disposizione naturale e di educazione. Affronterò alla fine di questo saggio la questione della disposizione naturale, per ora, invece, mi concentrerò sull'educazione dello sguardo. Nella *Repubblica* si fa riferimento al programma educativo utile a migliorare sia la vista, simile alla dimora dei prigionieri della famosa caverna,¹³ sia la condizione conosciti-

⁷ Cfr. Olymp. in Alc. 2, 83–86 e Anon. Proleg. 1, 26–37.

⁸ Cfr. Pl. Phdr. 248b5.

⁹ Sul ruolo di Socrate per l'educazione di Platone, cfr. A. Motta, *La didattica del gnōthi kairon*, pp. 152–169.

¹⁰ Cfr. Olymp. in Phd. 5 §7.

¹¹ Cfr. L. Palumbo, *Portare il lettore nel cuore del testo*, pp. 35–46. Sui *verba videndi* nei dialoghi, cfr. i saggi contenuti in L. Giovannetti (a cura di), *Le forme del vedere*.

¹² Cfr. R. Arnheim, *Visual Thinking*; F. Fronterotta - W. Leszl (a cura di), *EIDOS-IDEA*.

¹³ Cfr. Pl. R. VII 517b.

va degli esseri umani, a sua volta simile a quella dei prigionieri della caverna.¹⁴ L'occhio di cui si legge nella *Repubblica* viene educato, attraverso il metodo dialettico,¹⁵ a vedere l'essenza delle cose¹⁶, senza alcuna percezione, ma solo mediante la parola e il pensiero.¹⁷ La dialettica presiede così alla conoscenza nel campo intelligibile e garantisce l'approssimazione alle idee, contraddistinguendo peraltro il vero filosofo.¹⁸

Discorrendo Platone intorno alle idee e usando "tavolinità" e "coppità" in vece di "tavola" e "coppa", Diogene disse: «Io, o Platone, vedo la tavola e la coppa; ma le idee astratte di tavola e coppa non vedo». E Platone: «È giusto. Hai gli occhi per vedere la coppa e la tavola: non hai la mente per vedere (βλέπεται νοῦν οὐκ ἔχεις) le idee astratte di tavola e coppa» (Diog. Laert. VI 53; trad. Gigante).

Questo passaggio tratto dal VI libro delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio (assieme a un aneddoto simile e forse ancora più noto riportato da Simplicio, in cui Antistene interroga Platone sulla "cavallinità") mette in evidenza che, per gli stessi contemporanei di Platone, è difficile vedere le idee, nel senso che si è solitamente convinti che gli oggetti abbiano proprietà (p.e.: colore, dimensione e forma). Espressioni come "tavolosità" o "coppità", insieme a designazioni più frequenti come il bello, il pio, il triangolo, la dualità, la giustizia e così via, pur riferendosi alla natura stessa dell'essere, sembrano complicare la comprensione della realtà a chi, come Diogene il cinico, *non può* vedere le idee. In effetti, le idee non sono il tipo di entità che ci si aspetta di vedere con gli occhi o di percepire con i sensi. Ora, tavoli o coppe sensibili hanno caratteristiche comuni, come per esempio essere "belle". Tuttavia, se una coppa può dirsi bella è perché – secondo Platone – partecipa dell'idea di bellezza. Pur essendo eterna e immateriale, l'idea di bellezza è responsabile della proprietà che la coppa o il tavolo possiedono nello spazio e nel tempo.

Quindi, per completare questo sintetico quadro sulla metafisica platonica, a quanto sin qui esposto va aggiunto, esplicitandolo, che le idee esistono in un'attualità fuori, non solo dallo spazio, ma anche dal tempo.¹⁹ Cogliere ciò che è sempre implica uscire da *tutto* il campo fisico, e cioè uscire non solo dal-

¹⁴ Cfr. Pl. R. VII 514a-517c.

¹⁵ Cfr. Pl. R. VII 533c8.

¹⁶ Cfr. Pl. *Prm.* 132b-c.

¹⁷ Cfr. Pl. R. VII 532a.

¹⁸ Il vero filosofo è dialettico e la dialettica si divide in due momenti secondo quanto si legge in Pl. *Phdr.* 265d e *Phdr.* 265e.

¹⁹ L'eternità delle idee va intesa come intemporale e non come durata infinita: le idee sono estranee alla γένεσις e dunque sono l'essere nel senso più pieno (cfr. Pl. *Phdr.* 247c7, e2: ὄντως ὄν).

la dimensione spaziale bensì anche da quella temporale. Questa operazione comporta un rigido percorso educativo che è sintetizzato dalla ben nota *scala amoris*, di cui riporto un breve quanto celebre passaggio:

Chi infatti sia stato educato (παιδαγωγηθῇ) sulle questioni erotiche fino a questo punto, contemplando le cose belle progressivamente e correttamente (ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς), arrivando ormai al termine dei misteri di eros, scorgerà istantaneamente (ἐξαίφνης κατόψεται) un bello per natura degno di meraviglia, quello stesso bello, Socrate, che era il fine delle precedenti fatiche: qualcosa che innanzitutto sempre è e non nasce né muore, non cresce né diminuisce (Pl. *Smp.* 210e-211a; trad. Nucci).

Questa visione così particolare, descritta attraverso il verbo καθοράω, che indica il guardare in modo mirato, e dall'avverbio ἐξαίφνης, si presenta come un'intuizione visiva diretta (un insieme di intuizione – come indica l'avverbio – e conoscenza – come indica il verbo), che consente di uscire dalla dimensione spazio-temporale²⁰ legata al corporeo. Per cogliere gli intelligibili, che sono fuori dallo spazio, bisogna quindi andare anche fuori dal tempo (del resto, appunto, il bello è sempre): ciò vuol dire tornare con lo sguardo dove la nostra anima immateriale, che conserva la conoscenza degli intelligibili, si è nutrita prima dell'incarnazione.

3. *La metafisica di Aristotele*

È ben noto che uno degli aspetti di contrasto più evidente tra Platone e Aristotele riguarda la teoria delle idee, respinta da Aristotele in favore delle forme immanenti. La critica più forte alla teoria delle idee si trova nella *Metafisica*, un'opera in cui discute della filosofia prima.²¹ Questa filosofia è prima in ordine di valore, in quanto riguardante le realtà più elevate e divine, ed è universale, in quanto non è ristretta a un ambito speciale dell'essere.²² Le sostanze divine oggetto di questa scienza sono diverse da quelle fisiche perché sono pure forme sostanziali senza materia ma non sono le idee platoniche:

²⁰ L'uso di questo stesso avverbio correlato alle idee è in *Prm.* 156d-e. Secondo Parmenide, la natura (φύσις) dell'ἐξαίφνης è qualcosa “fuori da ogni luogo” che sta tra (μεταξύ) il moto e la quiete, poiché non è in nessun tempo; è alla natura “fuori posto” e dalla natura “fuori posto” che la cosa che si muove passa alla quiete e la cosa che è in quiete passa al movimento. Cfr. anche Pl. *Epist.* 7, 341d1. Per uno studio dettagliato sulle occorrenze dell'avverbio, cfr. M. Dixsaut, *Le temps qui s'avance*, pp. 261-262 e S. Rangos, *Plato on the Nature*, pp. 538-574.

²¹ Cfr. E. Berti, *Struttura e significato della Metafisica*, pp. 19-26; F. Forcignanò, *Forme, linguaggio, sostanze*, pp. 177-198. Per una rilettura del *Parmenide* di Platone e il superamento dell'idea che sia un'autocritica di Platone alle idee, cfr. F. Ferrari, *Parmenide antiplatonico*. Sulla ricezione di questa critica in Alessandro di Afrodisia, cfr. D. Lefebvre, *Le Commentaire d'Alexandre*.

²² Si riferisce ad Arist. *Metaph.* VI 1, 1026a27-32.

Se dunque non c'è una qualche sostanza diversa oltre a quelle composte per natura, la fisica sarà scienza prima (πρώτη ἐπιστήμη); se invece c'è una qualche sostanza immobile (τις οὐσία ἀκίνητος), questa sarà anteriore e la filosofia <che se ne occupa> sarà prima (πρώτη), e anche universale (καθόλου) in questo senso, cioè nel senso che è prima; e a questa spetterà conoscere teoreticamente, a proposito dell'ente in quanto ente, sia che cos'è, sia le proprietà che gli appartengono in quanto ente (Arist. *Metaph.* VI 1, 1026a27-32; trad. Berti).

Tra le critiche di Aristotele alla teoria delle idee c'è la questione della separazione.²³ Secondo Aristotele se le idee sono universali e quindi predicabili di molti, allora non possono essere separate e sostanze, poiché ogni sostanza significa "qualcosa di questo".²⁴ Se si ammette la separazione, le idee sarebbero sia universali che particolari. Questo paradosso viene, tuttavia, superato se – come mostra Asclepio di Tralle (metà del VI sec. d.C.) –²⁵ si sostiene che Aristotele considera non la separazione tra intelligibili e sensibili, ma vuole soltanto criticare coloro che postulano l'esistenza di idee separate dall'Intelletto.

In particolare, nel I libro della *Metafisica*, dedicato all'indagine sulle cause e sui principi e che si apre con il riferimento al desiderio di sapere connaturato a tutti gli esseri umani, Aristotele discute e critica la scienza platonica dell'essere. Se però seguiamo il filo tracciato dai neoplatonici, la critica aristotelica all'inutilità delle idee diventa quasi inconsistente, perché nelle scuole di platonismo della tarda antichità la metafisica aristotelica, che indaga le cause prime e i principi, è presentata come propedeutica a quella platonica. Nei secoli le strategie esegetiche messe in campo per sistematizzare Platone e i dialoghi hanno comportato anche l'utilizzo di Aristotele, che da nemico è via via diventato alleato del platonismo. Ciò accade più esplicitamente a partire da Porfirio in poi: questi è di fatto il primo filosofo neoplatonico a dedicarsi al commento dei trattati di Aristotele.²⁶ Un passo del perduto *Commento alla Fisica*, riportato da Simplicio, attesta che Porfirio invece di opporre le dottrine di Platone e di Aristotele le considerava come aspetti complementari della medesima concezione. Porfirio, infatti, presenta una classificazione dei principi che incorpora le cause aristoteliche, aggiungendovi però quelle distintive di Platone (la paradigmatica e strumentale). L'ampliamento del sistema causale è di fatto un ampliamento a una metafisica che contempla propriamente cause

²³ Cfr. *supra*. n. 21.

²⁴ Cfr. Arist. *Metaph.* 1003a7-13; 1038b35 ss.

²⁵ Su Asclepio di Tralle e il suo *Commento al I libro della Metafisica*, cfr. R. L. Cardullo, *Asclepio di Tralle*, pp. 75-131.

²⁶ Cfr. R. Chiaradonna, *Porphyry and the Aristotelian Tradition*; I. Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism*, pp. 54-65.

extra-fisiche, e cioè a un sistema del quale Aristotele ha mostrato solo una parte.

Il progetto armonizzante di Porfirio prende forma, in particolare, con la lettura delle *Categorie*. Alle *Categorie* Porfirio dedica due commenti, dei quali ci è pervenuto solo quello più breve che ha la forma di un dialogo (domande e risposte) tra due anonimi interlocutori. L'interesse porfiriano per le *Categorie* è legato alla soluzione del problema riguardante cosa siano le sostanze prime per Aristotele. Nelle *Categorie* Aristotele chiama sostanze prime gli individui sensibili. Ora, quest'affermazione è difficile da conciliare non solo con quanto scrive Platone, ma anche con lo stesso Aristotele che, nel libro XII della *Metafisica*, applica il termine "sostanze prime" alle intelligenze che muovono le sfere celesti. Secondo Porfirio, le *Categorie* parlano primariamente di espressioni linguistiche, considerate però "in quanto significano le cose". Su questa tesi egli basa la sua risposta al problema delle sostanze prime:

Poiché lo scopo (πρόθεσις) dell'opera riguarda le espressioni significanti, e le espressioni furono imposte primariamente alle cose sensibili (giacché gli uomini denominarono in primo luogo le cose che videro e percepirono, e in secondo luogo le cose che sono sì prime per natura, ma seconde rispetto alla sensazione), è ragionevole che siano state considerate come sostanze prime le cose che furono denominate per prime con le espressioni – cioè quelle sensibili e individuali. Pertanto, rispetto alle espressioni significanti sono sostanze prime (πρὸς τὰς σημαντικὰς λέξεις πρῶται οὐσίαι) quelle sensibili individuali, mentre rispetto alla natura sono prime quelle intelligibili (πρὸς τὴν φύσιν πρῶται αἰ νοηταί) (Porph. in *Cat.* 91, 19-25; trad. Ademollo).

Porfirio, pertanto, distingue ciò che è primo per noi, cioè dal punto di vista linguistico e conoscitivo, e ciò che è primo per natura, cioè dal punto di vista ontologico. Mentre Aristotele sviluppa nelle *Categorie* un'ontologia ricorrendo agli usi del linguaggio, Porfirio mostra che nell'interpretare le *Categorie* è necessario qualificare la logica come indipendente dall'ontologia. Le espressioni linguistiche "significano" le cose in accordo al modo in cui queste ultime sono fatte e le categorie sono, in primo luogo, una divisione di espressioni linguistiche, benché siano anche una divisione degli stessi enti. Secondo Porfirio, questa interpretazione ha il vantaggio di rendere Aristotele coerente con sé stesso e col platonismo.²⁷

²⁷ L'individuazione dell'intento unitario (qui πρόθεσις ma più comunemente σκοπός; cfr. A. Motta, *The theme*) delle *Categorie* è fondamentale per disinnescare l'anti-platonismo di Aristotele. Se Aristotele afferma nelle *Categorie* che questo particolare uomo o quel cavallo sono sostanze prime, mentre nella *Metafisica* sostiene il contrario, è perché nelle *Categorie* si occupa del linguaggio. Per quanto riguarda le nostre espressioni linguistiche, le cose sensibili sono sostanze prime, mentre per quanto riguarda la natura, le cose intelligibili sono prime.

Porfirio, inoltre, si interessa al *curriculum* scolastico che deve tenere in conto queste acquisizioni metafisiche: guardando all'opportunità didattica di una corretta introduzione a un sistema filosofico che sostiene l'armonizzazione tra la metafisica platonica e quella aristotelica, utilizza l'*Isagoge* non come una semplice introduzione alla logica, ma piuttosto come un'introduzione alla filosofia aristotelica intesa, a sua volta, come introduzione alla metafisica platonica.²⁸ L'*Isagoge* non è, pertanto, una vera e propria introduzione alle *Categorie*, bensì è uno scritto introduttivo alla teoria della predicazione e della costruzione delle definizioni.²⁹ Porfirio stesso presenta il suo testo come preparazione per lo studio di tutta la logica che non è “estranea” alla metafisica neoplatonica, e, quindi proprio per questo – per comprendere i termini in cui non lo è –, va correttamente indagata. Invero, solo partendo dalla rilettura della logica aristotelica si può procedere correttamente verso la metafisica platonica, ovvero verso la teologia.

4. *L'armonia tra Platone e Aristotele*

L'armonia tra la metafisica dei due filosofi è un punto essenziale cui giunge il platonismo post-porfiriano. Tuttavia, la maniera attraverso cui i due filosofi vengono armonizzati non segue sempre la stessa linea. Siriano, che pure riconosce l'accordo tra i due filosofi, resta polemico con Aristotele sostenendo fermamente la superiorità di Platone. Interessante è che nel suo *Commento alla Metafisica* Siriano non usi mai la parola “metafisica”, ma segua la terminologia aristotelica, parlando di “filosofia prima” o “teologia”, e si riferisca allo scritto aristotelico con l'espressione “trattato di teologia”³⁰ o “insegnamenti che vanno oltre la natura”.³¹ Del resto, anche Aristotele, all'interno di quest'opera, indica in quella teologica la scienza filosofica che tratta delle sostanze immobili. Per gli interpreti moderni è difficile stabilire che relazione ci sia tra l'essere in quanto essere e la teologia. Per i neoplatonici, invece, lo studio dell'essere in quanto essere e la teologia coincidono, perché parlare dell'essere di oggetti separati, non sensibili, intelligibili, vuol dire riferirsi agli dèi, e questo è il significato centrale di “essere”.

²⁸ Sull'*Isagoge* e il suo valore filosofico, cfr. R. Chiaradonna, *What Is Porphyry's Isagoge*, e la bibliografia ivi citata.

²⁹ Cfr. Porph. *Intr.* 1, 3-6.

³⁰ Cfr. Syr. *in Met.* 80, 17.

³¹ Cfr. Syr. *in Met.* 1, 26.

Siriano si mostra diviso tra l'apprezzamento per la dottrina teologica e gli altri insegnamenti (logico, etico, fisico) di Aristotele e la fedeltà alla tradizione pitagorico-platonica: egli è così costretto a difendere questo nuovo apparato concettuale da quelli che ritiene gli inopportuni attacchi e le irrilevanti linee di indagine di Aristotele, perché le dottrine di Pitagora e Platone circa i principi primi restano immuni da confutazione.³² Siriano reagisce quindi alle critiche che Aristotele rivolge a Platone sulla sostanzialità e trascendenza dei principi primi, delle idee e dei numeri e indica i veri pitagorici come divini di contro alla natura solo demonica di Aristotele.³³

Ma lasciamo che queste difficoltà siano considerate come derivanti dall'insegnamento di quest'uomo demonico (τοῦ δαιμονίου τοῦδε ἀνδρός) [sc. Aristotele], un insegnamento che è talvolta discordante (τὸ διάφωνον), poiché da un lato stimola verso la filosofia più elevata e ispirata (πρεσβύτεραν φιλοσοφίαν καὶ ἐποπτικώτεραν), e dall'altro mantiene ciò che è più approvato dalla maggioranza a causa della forza dell'abitudine. Infatti, avendo cominciato a cantare le lodi dell'unità in modo pitagorico e platonico, dicendo che essa è sostanziale e assegnandole il ruolo principale nella migliore delle due colonne,³⁴ tuttavia, non essendo riuscito a comprendere la sua natura come trascendente tutti gli esseri, si trovò in contraddizione con sé stesso. Perché solo ciò che è al di sopra degli esseri può trascendere la molteplicità. Infatti, se la molteplicità non è in altro modo carente rispetto all'unità che è coordinata con gli esseri, come potrebbe essere di minor valore rispetto all'Uno, se non è né prodotta da esso né ciascuna delle sue parti è successiva ad esso? (Syr. in *Met.* 60.27-38; trad. mia)

Tuttavia, Siriano non offre solo una critica decostruttiva: egli favorisce l'integrazione dei trattati aristotelici nel *curriculum* scolastico, seguendo Porfirio e considerando la teologia aristotelica solo di preparazione alla metafisica platonica. Ciò è percepibile nel riferimento all'importante spinta aristotelica verso la filosofia più alta e ispirata: Siriano ritiene Aristotele "guida" delle ricerche intorno alla scienza dell'essere e dei suoi principi, benché non ne abbia colto adeguatamente la natura trascendente. Secondo Siriano, quindi, le teorie aristoteliche vanno integrate in un sistema di cause trascendenti e paradigmatiche. In buona sostanza, non c'è una vera armonia tra Platone e Aristotele, finché non si convince Aristotele che l'Uno è il Principio primo trascendente l'Intelletto.

Ciò che però a partire da Porfirio diventa essenziale, al netto delle differenze che caratterizzano i singoli commentatori rispetto alle possibilità di accordo tra i due filosofi, è che lo studio di Aristotele, proprio perché non procede

³² Cfr. Syr. in *Met.* 80, 4-81, 6.

³³ Sulla critica di Siriano ad Aristotele, cfr. Ch. Helmig, *'The truth can never be refuted.'*

³⁴ Cfr. Arist. *Metaph.* I 5, 986a23-6, IV 3, 1004b27.

teoreticamente oltre l'Intelletto, deve precedere didatticamente quello di Platone. Dunque, anche l'organizzazione del materiale didattico e del *curriculum* di studi contribuisce a mostrare che l'armonia è possibile solo se di fatto si stabilisce l'anteriorità teorica parziale e preparatoria della metafisica aristotelica rispetto a quella platonica. Per spiegare questo aspetto è utile citare l'*incipit* degli *Anonimi Prolegomeni alla filosofia di Platone* che rimanda al noto *incipit* della *Metafisica* di Aristotele:

Il demonico (δαιμόνιος) Aristotele, all'inizio del suo trattato sulla Teologia (τῆς θεολογικῆς αὐτοῦ φιλοσοφίας), disse che tutti gli uomini desiderano sapere e affermava che prova di ciò è la gioia nelle sensazioni: in effetti per tal motivo amiamo le sensazioni, per conoscere qualcosa. Io potrei pertanto dire di provare ciò per la filosofia di Platone: da questa, infatti, come da una fonte, è possibile vedere che tutti gli uomini vogliono attinger[vi] quanto ciascuno crede sia utile. Intendo certamente tutti gli uomini che hanno qualità naturali e non quelli di natura dura e che, come civette (δίκην νυκτερίδων), sono incapaci di guardare direttamente la luce del sole, i quali, credendo che ci siano soltanto le cose sensibili, non si pongono alcun pensiero degli intelligibili (Anon. *Proleg.* 1.1-12; trad. Motta).

È interessante che questo scritto si apra con il termine δαιμόνιος, usato già da Siriano nel passo sopracitato. La posizione attributiva e incipitaria di δαιμόνιος fornisce la chiave di lettura dell'intera premessa a queste lezioni su Platone. Tradurre "demonico" invece di "straordinario" permette di cogliere un nesso fondamentale tra la metafisica di Aristotele e quella di Platone, sottolineando che la considerazione di Siriano sulla superiorità di Platone, al di là dell'accordo, è un punto cardine della didattica neoplatonica. Il testo dei *Prolegomeni* funge infatti da introduzione a Platone e alla sua dottrina e si colloca subito dopo lo studio dei trattati di Aristotele. In questo contesto sembra che l'anonimo estensore voglia invitare a concepire una scala didattica che riflette una gerarchia degli esseri, in cui il dèmon mediatore del *Simposio* viene impersonato da Aristotele. Gli scritti aristotelici, protesi verso il divino e culminando in una teologia, vengono presentati e fungono da mediatori tra l'umano e il divino.

Il riferimento incipitario alla *Metafisica* come trattato sulla Teologia, in realtà, non stupisce. Va brevemente ricordato che la *Metafisica* è la prima opera che nella storia della filosofia ha tale titolo tassonomico.³⁵ Questo titolo ha dato origine al nome di quella che spesso viene identificata come la più alta delle scienze. Aristotele, infatti – come già detto –, indica gli oggetti di

³⁵ Per i riferimenti alla *Metafisica* con l'espressione "classica", che rimanda all'originario significato tassonomico in Andronico di Rodi, cfr. V. Napoli, *Le denominazioni della «Metafisica»*.

questa scienza come immobili (ἀκίνητα) e separati (χωριστά) rispetto a quelli fisici.³⁶ L'identificazione degli scritti μετὰ τὰ φυσικά con la σοφία, la πρώτη φιλοσοφία e la disciplina θεολογική viene proposta, per la prima volta esplicitamente, nel peripato imperiale da Alessandro di Afrodisia, il primo commentatore sistematico della *Metafisica*.³⁷ Va però rimarcato che Alessandro accentua l'aspetto teologico di questi scritti aristotelici – laddove il linguaggio dello Stagirita si mostrava cauto³⁸ – sostenendo che la disciplina trattata è θεολογική, (i) poiché assomiglia più di ogni altra all'attività degli enti divini, (ii) perché è conoscenza delle cause prime – oltre le quali non si può andare, perché danno conoscenza ultima – e dei principi, e (iii) per il fatto che dio è primo principio e causa delle altre cose.³⁹ I libri che costituiscono la *Metafisica*, nell'interpretazione di Alessandro, formerebbero un'unità coerente, poiché riguardano principalmente la causa e la forma, e quindi la causa formale, che è anche prima divinità e intelletto, ed è assolutamente immateriale.⁴⁰

Al contempo, però, se non stupisce non è neppure privo di rilievo che nel contesto didattico dei *Prolegomeni* ci si riferisca alla *Metafisica* usando il termine Teologia. Infatti, nella letteratura greca la prima occorrenza del termine “teologia” si ha in Platone e in un contesto in cui si discute di questioni didattiche,⁴¹ mentre l'idea di una scienza teoretica superiore alla matematica e alla fisica si trova espressa in Aristotele, che conia l'aggettivo θεολογική indicando con esso la filosofia prima.⁴² Il neoplatonismo riesce quindi a mettere in pratica didatticamente la teorizzazione platonico-aristotelica di discipline filosofiche culminanti nella teologia, ossia una scienza che indaga e riguarda (aristotelicamente) le cause prime che sono (platonicamente) extra-fisiche e anche divinità.

I neoplatonici riconoscono così l'importanza di Aristotele, il quale ha dimostrato, seguendo Platone, come la struttura corporea della natura dipenda dalla divinità incorporea intellettuale che è al di sopra della natura. Il limite di Aristotele è, però, quello di essersi fermato a una causalità di tipo fisico, cioè

³⁶ Cfr. Arist. *Metaph.* V 1, 1026a 10-22.

³⁷ Cfr. Alex Aphr. in *Metaph.* 344, 3-4; 171, 6; 237, 4. Cfr. C. Cerami, *Alexander of Aphrodisias*.

³⁸ Cfr. Arist. *Metaph.* I 2, 983a 8-9.

³⁹ Cfr. Alex Aphr. in *Metaph.* 18, 5-11. Sulla denominazione del trattato aristotelico in Alessandro e sulle sue spiegazioni, cfr. *ibid.* 18, 8-11; 171, 6-9; 237, 4.

⁴⁰ Cfr. Alex Aphr. in *Metaph.* 171, 7-11; 237, 4-6.

⁴¹ Cfr. Pl. R. 2, 379a. Cfr. F. Ferrari, *Theologia*, pp. 403-404.

⁴² Cfr. Arist. *Metaph.* V 1, 1026a 17. Su questi aspetti, cfr. V. Goldschmidt, *Théologia*, M.-L. Gill, *First Philosophy in Aristotle*, S. Meister, *Aristotle's Metaphysics Z as First Philosophy*.

non aver postulato una causa trascendente per il mondo fisico.⁴³ Ecco il motivo per il quale, anche se i neoplatonici successivi a Siriano discutono “meno polemicamente” l'accordo tra Platone e Aristotele, quest'ultimo occorre nei commenti sempre con l'appellativo demonico:⁴⁴ la teologia aristotelica resta obiettivamente troppo vicina allo studio della natura, e, infatti, ciò che i commentatori marciano è che venga *immediatamente dopo* la φύσις.

5. Gli occhi dell'anima e il volo attraverso la *Metafisica* di Aristotele

Per riannodare l'inizio alla fine di queste riflessioni neoplatoniche tra metafisica platonica e aristotelica, vorrei discutere la questione della disposizione naturale alla vista delle idee. Per far ciò è necessario tornare alla citazione dell'*incipit* dei *Prolegomeni*, annotando che nel testo anonimo le parole iniziali della *Metafisica* sono private di un significativo φύσει. L'omissione del “per natura” è interessante perché non manca per esempio in Asclepio di Tralle di cui possediamo il *Commento al I libro della Metafisica*. Ora, questa omissione sottrae all'accidentalità il desiderio di conoscenza connaturato al fatto stesso di essere umani. Naturali sono invece riconosciute le qualità di soli pochi esseri, poiché in grado di amare veramente il sapere, che – spiega Asclepio – è proprio la perfezione dell'anima. Questi esseri umani presentati come particolarmente dotati nel testo dei *Prolegomeni* si oppongono a quelli simili alle civette.⁴⁵

L'immagine delle civette potrebbe rimandare al II libro della *Metafisica* e precisamente al passaggio in cui Aristotele afferma che l'intelligenza della nostra anima sta di fronte alle cose che per natura sono più evidenti come

⁴³ Cfr. *Simpl. in Ph.* 1359, 4-14; 1359, 5-8. Sulla teoria dei principi nel neoplatonismo, cfr. le annotazioni di R. Granieri, *Plotinus* (in questo volume) e M. Vlad, *Porphyry's First God* (in questo volume).

⁴⁴ Cfr. *Simpl. in Ph.* 1360, 24-1361, 11. Come sottolinea I. Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism*, pp. 54-127; 146-155, la ricerca dell'armonia tra Platone e Aristotele non si perde ad Alessandria. L'incremento di commenti ad Aristotele non indica un abbandono della convinzione della superiorità di Platone. Ilsetraut Hadot rinviene almeno due gruppi in cui i neoplatonici si dividono nella maniera di attuare l'armonizzazione tra i due filosofi: da una parte ci sarebbero Plutarco e Giamblico con i rispettivi discepoli, i cui scritti mostrano un tentativo di accentuazione dell'accordo; dall'altra ci sarebbero Siriano e Proclo che mostrano un concordismo più controllato. Esponenti della scuola neoplatonica di Alessandria – come Ammonio – sarebbero più vicini al primo gruppo senza, quindi, con ciò lasciar intendere un arretramento a tesi pre-neoplatoniche. Cfr. anche R. Chiaradonna, *The Harmony of Plato and Aristotle*, che si sofferma sul *Commento alle Categorie* di Ammonio, suggerendo che, pur essendo una versione semplificata della lettura metafisica di Giamblico, non si possa escludere l'influenza di Proclo. Sull'armonia tra le due scuole, cfr. anche M. J. Griffin, *Scale di virtù* (in questo volume).

⁴⁵ Cfr. *Anon. Proleg.* 1, 8-12.

gli occhi delle civette stanno di fronte allo splendore del giorno.⁴⁶ Due sono le difficoltà cui la conoscenza della verità è soggetta. Queste impediscono al pensiero di procedere: esistono infatti una difficoltà oggettiva, ossia inerente alle cose, e un'altra soggettiva, inerente alla mente umana. Benché le cose intelligibili e divine siano le più chiare, se non oscurate dalla caligine corporea che le fa sembrare tenebrose e oscure,⁴⁷ quando si passa dalle sensazioni alle realtà supreme e originarie, non possiamo più proseguire nella ricerca delle cause. Ciò si verifica sia perché non ci sono più cause ulteriori, sia per la nostra debolezza di guardare le cose che sono più luminose.⁴⁸ La civetta – presente in altri testi neoplatonici⁴⁹ –, una delle cui qualità è avere la vista senza poter guardare la luce, è un animale privo di scienza: infatti, la vista viene amata più di tutte le altre facoltà proprio per il fatto che essa è il senso conoscitivo che in maggior misura degli altri sensi dà conoscenza, ossia consente di guardare il cielo e contemplare quella bellezza che rimanda al suo produttore.⁵⁰ Più precisamente, la vista connette gli esseri umani con le realtà divine.

Credo sia, a questo punto, importante rilevare che nei *Prolegomeni* gli unici due animali citati sono la civetta e il cigno, collegabili ai due filosofi, l'uno demonico e l'altro divino, e alla loro armonizzazione didattica che segue quella teorica. La civetta è, in questo contesto, l'uccello che segna la differenza tra il demonico e il divino. Simbolo del buio in cui vive l'essere umano che non può essere definito interamente sapiente, la civetta indica colui che si arresta con Aristotele a una metafisica ancora troppo vicina alla fisica per incapacità soggettiva di continuare la ricerca sulle cause prime. Il cigno, animale divino che canta profeticamente il futuro,⁵¹ mostra invece di poter mettere quelle ali che potenziano il senso della vista e che consentono di vedere i veri esseri.

In sostanza, l'immagine aristotelica della civetta si rivela in armonia con le immagini platoniche sul buio della caverna e su quegli occhi che non riescono a portare a compimento il percorso conoscitivo verso la metafisica platonica, ossia quella teologia che trascende la teologia aristotelica, perché il suo Principio primo trascende l'Intelletto.⁵² In effetti, mentre Aristotele pone l'Intelletto come principio primo di tutte le cose, Platone ha dimostrato – scrive l'Anonimo

⁴⁶ Cfr. Arist. *Metaph.* II 1, 993b 9-11.

⁴⁷ Cfr. *Phlp. in Nic.* I 1, 10-13.

⁴⁸ Cfr. *Thphr. Metaph.* 9b 10-13.

⁴⁹ Per gli altri luoghi cfr. A. Motta, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, p. 86, n. 6.

⁵⁰ Cfr. *Pl. Ti.* 47a-d.

⁵¹ Cfr. A. Motta, *Gli ultimi esercizi filosofici di Socrate*.

⁵² Cfr. *Procl. Theol. Plat.* I 3, 13.6-23.

– che al di là dell’Intelletto e di tutte le cose c’è l’Uno.⁵³ A questa, comunemente accettata, differenza tra i due filosofi, l’Anonimo ne aggiunge un’altra di grande rilievo speculativo. Discostandosi dall’interpretazione aristotelica proposta dall’alessandrino Ammonio⁵⁴ e dal suo allievo Asclepio di Tralle,⁵⁵ che attribuiscono ad Aristotele stesso la postulazione di un dio produttore,⁵⁶ l’autore del testo dei *Prolegomeni* invita a concepire l’Intelletto non soltanto come causa finale.⁵⁷ Dunque, secondo l’Anonimo è, invero, proprio della metafisica platonica e non di quella aristotelica l’attribuzione all’Intelletto della causalità finale ed efficiente (produttiva dell’essere) del mondo fisico e l’identificazione del Principio primo, ossia l’Uno, con la causa comprensiva e finale di tutti gli esseri. L’attività auto-pensante del primo Motore ha, in effetti, una complessità che deve presupporre una semplicità ulteriore e più fondamentale, ossia l’Uno.

La metafisica aristotelica, pur introducendo il concetto di trascendenza, lo usa solo per indicare un principio che ha il ruolo di causa finale e non anche efficiente. Se, quindi, Aristotele si è limitato a teorizzare l’esistenza della causa finale, ne deriva che la causa prima aristotelica – non interamente trascendente – deve essere concepita esclusivamente come oggetto di desiderio universale e non come causa generatrice del sensibile. Secondo quanto si legge nei *Prolegomeni*, manca nel sistema aristotelico, una causa efficiente che non sia solo principio di movimento, ma che, in quanto produttrice di esistenza, sia un intelletto creatore e quindi possa spiegare la generazione del mondo fisico.⁵⁸ L’Intelletto aristotelico acquisterebbe il ruolo di causa efficiente solo a condizione che – a differenza di quanto emerge nella *Metafisica* – esso non contempli esclusivamente sé stesso, ma contenga e guardi anche i modelli eterni. Secondo i neoplatonici il dio di Aristotele pensa tutti gli oggetti intelligibili, non solo sé stesso. Benché di fatto queste idee non siano pensieri (*noemata*) nella mente del demiurgo, questi *noeta* non sono nemmeno separati dal *nous* divino. Quello che è importante per l’armonizzazione dei due filosofi è

⁵³ Cfr. Anon. *Proleg.* 9, 30.

⁵⁴ Cfr. Simpl. *in de cael.* 271, 11-21; *in Ph.* VIII 1360, 24-1363, 24.

⁵⁵ Cfr. Ascl. *in Metaph.* 23, 7-8.

⁵⁶ In realtà in Arist. *Metaph.* I 9, 991a20-24 è possibile rintracciare uno dei pochi accenni – peraltro polemici – al demiurgo di Platone. L’armonizzazione riesce a superare alcune questioni lasciate aperte da Aristotele, ma solo qualora si avvicini Aristotele al concetto di causa paradigmatica e a un’immagine di dio che funziona come il demiurgo nel *Timeo*: su ciò, cfr. L. P. Gerson, *Aristotle and other Platonists*.

⁵⁷ Cfr. Anon. *Proleg.* 14, 29-31 e 15, 34-35. La problematicità della questione è avvertita sia dagli antichi commentatori sia dagli aristotelisti moderni: cfr. E. Berti, *Il rapporto tra causa motrice e causa finale*.

⁵⁸ Cfr. Simpl. *in Ph.* VIII 1359, 8-10.

allora che il sistema aristotelico presupponga la causa esemplare, assente però nel discorso teologico dello Stagirita, che prevede un mondo eterno con un primo Motore immobile⁵⁹ e una molteplicità di cause motrici atte a spiegare i mutamenti sopralunari e sublunari.

Tentativi di dimostrare che Aristotele è il primo platonico non sono mancati nella storia degli studi: Lloyd P. Gerson e Ilsetraut Hadot hanno, per esempio, sostenuto che l'operazione di armonizzazione compiuta dai neoplatonici meriti più attenzione anche per comprendere il significato da dare proprio al termine "armonia" come condivisione di principi e divisione dell'indagine filosofica da parte dei due filosofi.⁶⁰ In effetti, non è solo Aristotele a essere debole in materia di realtà intelligibile, ma anche Platone a esserlo per quanto concerne il mondo sensibile. Pensare come complementari i due filosofi non è, di conseguenza, un errore interpretativo, quanto piuttosto un modo per leggere le enormi potenzialità metafisiche del pensiero filosofico classico. Ciò che quindi è emerso fin qui è che per i neoplatonici Aristotele è un platonico e non un aristotelico. Non è solo Siriano – come ha mostrato Michael Frede – a leggere la metafisica di Aristotele alla luce, in particolare, del VII libro della *Repubblica*⁶¹. Credo, invero, che il percorso didattico costruito a seguito delle acquisizioni teoriche che portano all'armonizzazione di Platone e Aristotele dimostri effettivamente che l'armonia è possibile immaginando di percorrere quella linea tracciata da Platone nel VI libro della *Repubblica*: il segmento intelligibile sarebbe allora presentabile come diviso tra il discorso dianoetico offerto dalla metafisica aristotelica e quello noetico della metafisica platonica.

Bibliografia

- R. Arnheim, *Visual Thinking*, Berkeley/Los Angeles, 1969.
E. Berti (a cura di), *Aristotele. Metafisica*, Roma/Bari, 2017.
E. Berti, *Il rapporto tra causa motrice e causa finale nella «Metafisica» di Aristotele*, in *La scienza e le cause a partire dalla «Metafisica» di Aristotele*, a cura di F. Fronterotta, Napoli, 2010, pp. 351-382.

⁵⁹ Aristotele accetta l'esistenza di un intelletto immortale (cioè il primo Motore) e ciò porta con sé l'esistenza di oggetti eterni e dell'intelletto o *noeta*. L'oggetto del contendere, quindi, riguarderebbe solo la natura degli intellegibili, non la loro esistenza.

⁶⁰ Cfr. L. P. Gerson, *Aristotle and other Platonists*; I. Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism*, pp. 41-127 rimarca che il termine "armonia" non indica un'identità dottrinale tra platonismo e aristotelismo.

⁶¹ Cfr. M. Frede, *Syrianus on Aristotle's Metaphysics*.

- E. Berti, *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Roma, 2006.
- R. L. Cardullo, *Asclepio di Tralle, Commentario al libro "Alpha meizon" (A) della "Metafisica" di Aristotele*, Acireale, 2012.
- C. Cerami, *Alexander of Aphrodisias*, in *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, edited by A. Falcon, Leiden/Boston, 2016, pp. 160-179.
- R. Chiaradonna, *Porphyry and the Aristotelian Tradition*, in *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, edited by A. Falcon, Leiden/Boston, 2016, pp. 321-340.
- R. Chiaradonna, *The Harmony of Plato and Aristotle in Alexandrian Neoplatonism: Ammonius' Commentary on the Categories*, in «Bruniana & Campanelliana», XXV, 2, 2019, pp. 385-399.
- R. Chiaradonna, *What Is Porphyry's Isagoge?*, in «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale», XIX, 2008, pp. 1-30.
- M. Dixsaut, *Le temps qui s'avance et l'instant du changement (Timée, 37 C-39 E, Parménide, 140 E-141 E, 151 E-155 E)*, in «Revue philosophique de Louvain», CI, 2003, pp. 236-264.
- F. Ferrari, *Parmenide antiplatonico. Riflessioni sul "Parmenide" di Platone*, in «Rivista di cultura classica e medioevale», LI, 2, 2009, pp. 315-330.
- F. Ferrari, *Theologia*, in *Platone, La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, vol. II, Napoli, 1998, pp. 403-425.
- F. Forcignanò, *Forme, linguaggio, sostanze. Il dibattito sulle idee nell'Accademia antica*, Milano, 2017.
- M. Frede, *Syrianus on Aristotle's Metaphysics*, in *Syrianus et la Métaphysique de l'Antiquité Tardive*, édité par A. Longo, Napoli, 2009, pp. 23-56.
- F. Fronterotta – W. Leszl (a cura di), EIDOS-IDEA. *Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin, 2005.
- L. P. Gerson, *Aristotle and other Platonists. Ancient commentators on Aristotle*, Ithaca, 2005.
- M. Gigante (a cura di), *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi illustri*, Roma/Bari, 1976.
- M.-L. Gill, *First Philosophy in Aristotle*, in *A Companion to Ancient Philosophy*, a cura di P. Pellegrin – M.-L. Gill, Chichester, 2012, pp. 347-373.
- L. Giovannetti (a cura di), *Le forme del vedere. Studi lessicologici sui verba videndi nel corpus Platonicum*, Napoli, 2020.
- V. Goldschmidt, *Théologia*, in «Revue des Études Grecques», LXIII, 1950, pp. 20-42.
- I. Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, translated by Michael Chase, Leiden/Boston, 2015.
- Ch. Helmig, *'The truth can never be refuted.' Syrianus' view(s) on Aristotle reconsidered*, in *Syrianus et la Métaphysique de l'Antiquité Tardive*, édité par A. Longo, Napoli, 2009, pp. 347-380.
- G. E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, New York, 2006.
- D. Lefebvre, *Le Commentaire d'Alexandre d'Aphrodise à Métaphysique, A, 9, 990 A 34 – B 8. Sur Le nombre et l'objet des Idées*, «Les Études philosophiques» 2008, 3, pp. 305-322.
- S. Meister, *Aristotle's Metaphysics Z as First Philosophy*, in «Phronesis», 2022, pp. 1-39.
- A. Motta, *La didattica del gnothi kairon secondo alcuni maestri di platonismo imperiale e tardo-antico*, in «Thaumazein», XII, 2, 2023, pp. 152-169.
- A. Motta, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma, 2014.
- A. Motta, *Gli ultimi esercizi filosofici di Socrate nell'atopia della morte felice*, in V. Caputo (a cura di), *L'io felice. Tra filosofia e letteratura*, Milano, 2017, pp. 25-33.

- A. Motta, *The theme and target of Plato's dialogues in Neoplatonist cosmo-literary theory*, in «The Classical Quarterly», LXXIII, 1, 2023, pp. 78-89.
- V. Napoli, *Le denominazioni della «Metafisica» e della sua scienza nella filosofia tardoantica*, in «Peitho / Examina Antiqua», I, 3, 2012, pp. 51-82.
- M. Nucci (a cura di), *Platone. Simposio*, Torino, 2014.
- L. Palumbo, *Portare il lettore nel cuore del testo. L'ekphrasis nei dialoghi di Platone*, in «Estetica. Studi e ricerche», I, 2013, pp. 35-46.
- S. Rangos, *Plato on the Nature of the Sudden Moment, and the Asymmetry of the Second Part of the 'Parmenides'*, in «Dialogue», LIII, 2014, pp. 538-574.
- M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Torino, 2003.
- M. Vegetti – F. Ademollo (a cura di), *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*, Torino, 2016.

12. Azione e attività nell'esegesi neoplatonica. Il concetto di agire nel commento di Simplicio alle *Categorie* di Aristotele

Giuseppe Nastasi
(Università di Pisa)

L'esegesi delle *Categorie* di Aristotele ha permesso ai filosofi neoplatonici della scuola di Alessandria di definire in maniera rigorosa alcuni concetti fondamentali per l'indagine fisica e metafisica. In particolare, l'esame delle categorie di agire (*ποιεῖν*) e patire (*πάσχειν*), che Aristotele tratta piuttosto rapidamente in una sezione di *Cat.* 9,¹ coinvolge molte questioni legate alla teoria del movimento (*κίνησις*) sia nel mondo sensibile sia nel mondo intellegibile.²

La trattazione più estesa su agire e patire è senza dubbio quella di Simplicio, che dipende a sua volta dai commenti perduti di Porfirio (*Ad Gedalium*) e Giamblico.³ Una tale estensione si deve soprattutto al tentativo di risolvere molte delle difficoltà sollevate da Plotino (VI 1–3) contro Aristotele. Com'è stato sottolineato da alcuni studiosi, l'intento non è semplicemente difendere la dottrina aristotelica originaria, ma piuttosto rielaborare un sistema filosofico neoplatonico che, assumendo il principio della coerenza tra Platone e Aristotele, comprenda al suo interno la teoria delle categorie.⁴ Contrariamente a quanto si possa pensare, nel

¹ Secondo J. L. Ackrill, *Aristotle*, pp. 69–70, il capitolo nono delle *Categorie* (9, 11b1–16) è da considerarsi inautentico. L. Minio-Paluello, *Aristotelis Categoriae* e R. Bodéüs, *Aristote, [Catégories]* ritengono invece che la prima parte (11b1–8), in cui si introducono brevemente agire e patire mediante alcuni esempi, sia autentica; la seconda parte (11b10–16) sarebbe stata aggiunta invece da un editore successivo al fine di integrare la trattazione aristotelica con l'esame, seppur rapido, delle categorie di *giacere, quando, dove e avere*, così da creare un raccordo tra i *praedicamenta* (*Cat.* 5–9) e i *postpraedicamenta* (*Cat.* 10–15). Diversamente dal dibattito attuale, i commentatori antichi considerano il capitolo nono una parte integrante delle *Categorie*. La sua brevità viene giustificata sulla base delle trattazioni presenti in altri scritti. Cfr. Porph. in *Cat.* 141, 5–26; Philop. in *Cat.* 165, 20–167, 9; Simplicio in *Cat.* 295.10–16; Boeth. in *Cat.* 261D–262B. Sull'importanza, in generale, delle *Categorie* nel neoplatonismo, cfr. A. Motta, *Metafisica platonica* (in questo volume).

² Cfr. N. Vamvoukakis, *Les catégories aristotéliciennes*, p. 253. Il commento alle *Categorie* di Simplicio è stato edito in K. Kalbfleisch (ed.), *Simplicii in Categoriarum*.

³ C. Natali, *La critica di Plotino*, p. 214 ritiene che i commentatori neoplatonici, ad eccezione di Simplicio, non si siano interessati a *Cat.* 9. In realtà, come testimoniano i continui riferimenti ai commenti alle *Categorie* perduti di Porfirio (*Ad Gedalium*) e Giamblico presenti in Simplicio, a *Cat.* 9 è stata riservata un'attenzione particolare nell'esegesi tardoantica.

⁴ Cfr. N. Vamvoukakis, *Les catégories aristotéliciennes*, pp. 252–255; Ph. Hoffmann, *Catégories et Langage*; Ch.

caso di agire e patire, i neoplatonici non limitano l'applicazione di queste nozioni allo studio del mondo fisico, ma in certi casi tentano di dimostrarne la validità anche nella caratterizzazione delle sostanze eterne e intelleggibili.⁵ Pertanto, com'è stato notato da Vamvoukakis, i commentatori alessandrini hanno elaborato una nuova concezione di agire e patire alla luce di elementi completamente estranei ad Aristotele e coerenti con la filosofia neoplatonica.⁶

In questo contributo mi concentrerò sull'uso peculiare che i neoplatonici fanno del concetto aristotelico di ἐνέργεια per spiegare la categoria dell'agire (ποιεῖν). Pur conoscendo il senso aristotelico di ἐνέργεια come ciò che ha il fine in sé stesso sia come attività completa (p.e. vedere, pensare) sia come sostanza o attualizzazione della forma nel composto ilemorfico (p.e. la casa che risulta dal processo di costruzione della casa),⁷ i commentatori identificano l'ἐνέργεια con l'azione in generale. Più specificamente, ἐνέργεια viene utilizzato per definire l'essenza della categoria dell'agire, andando a comprendere realtà che Aristotele non avrebbe mai definito ἐνέργεια, come "camminare" o "costruire una casa".⁸

L'esame verterà principalmente sul commento di Simplicio a *Cat.* 9, sia perché è più esteso e dettagliato rispetto a quello degli altri commenti superstiti sia perché costituisce la fonte principale per ricostruire le posizioni di Porfirio e Giamblico.⁹ Non mancherà tuttavia il confronto con gli altri commentatori

Evangelou, *Aristotle's Categories*, pp. 23–27, 177–181; C. Luna, *Commentaire*, pp. 785–789; I. Hadot, *Athenian*, pp. 126–146; Ead., *Simplicius*, pp. 198–203.

⁵ Mi riferisco in particolare alla voce ἡ θεωρία di Giamblico, che consiste nel mostrare come le categorie aristoteliche, che generalmente a partire da Porfirio vengono considerate valide solo in relazione agli enti sensibili, si fondino ontologicamente sul mondo intellegibile. Nel caso della categoria della sostanza, ad esempio, Giamblico ritiene che il carattere proprio dell'οὐσία, ossia l'essere ricettiva dei contrari (Arist. *Cat.* 5, 4a10), si manifesti per analogia in qualsiasi tipo di sostanza: intellegibile, sensibile eterna o celeste, sensibile non eterna. Cfr. *Simpl. in Cat.* 118.2. Per un esame approfondito della voce ἡ θεωρία di Giamblico cfr. J. Dillon, *Iamblichus's Noera Theoria*; L. Cardullo, *La Noepà Θεωρία*. Sulle diverse soluzioni al problema dell'applicazione della teoria delle categorie all'intellegibile o al sensibile nei commentatori neoplatonici si veda C. Luna, *Commentaire*, pp. 750–785.

⁶ Cfr. N. Vamvoukakis, *Les catégories aristotéliciennes*, pp. 253–254.

⁷ Arist. *Metaph.* Θ 6, 1048a25–b36; Θ 8, 1050a23–39; *Protr.* B68–69 Düring (fr. 6 Walzer = Jambl. *Protr.* 7, 43.5–20 Pistelli); *Eth. Eud.* II 1.1219a11–18. Sulla concezione aristotelica di ἐνέργεια come ciò che ha il fine in sé stesso sia in quanto attività completa sia in quanto οὐσία si veda l'analisi di S. Chame, *The Non-Kinetic Origins* a partire dai seguenti passi del *corpus Aristotelicum*: Arist. *Ph.* III 2, 201b31–35; VIII 5, 257b6–10; *De an.* III 7, 431a6–7; *Metaph.* Θ 6, 1048b29–30; K 9, 1066a20–24 (= *Ph.* III 2, 201b31–35); *Eth. Nic.* X 4, 1174b16–18. Cfr. anche F. Gonzalez, *Being as activity*.

⁸ Cfr. *infra*, §1.

⁹ Il commento di Simplicio a *Cat.* 9 è stato attenzionato dagli studiosi soprattutto per ricostruire la critica di Porfirio e Giamblico agli argomenti di Plotino (VI 1–3) contro i concetti aristotelici di agire, patire, ἐνέργεια e movimento. Cfr. É. Bréhier (éd.), *Plotin*, pp. 23–28, 56–58; N. Vamvoukakis, *Les catégories aristotéliciennes*; Ch. Evangelou, *Aristotle's Categories*, pp. 118–124, 158–161; C. Natali, *La critica di Plotino*; D. P. Taormina, *Jamblique*, pp. 247–269; C. Luna, *Commentaire*, pp. 696–713; R. Chiaradonna, *Sostanza Movimento Analogia*, pp. 147–167; Id., *Energieia et Kinesis*; M. Rashed, *Les petites catégories*, pp. 213–222. Circa la nozione di ἐνέργεια, gli studi menzionati si concentrano sull'identificazione di ἐνέργεια e κίνησις sostenuta da Plotino e sulla complessa

alessandrini (Ammonio, Filopono, Olimpiodoro, Davide/Elia), i quali impiegano il concetto di ἐνέργεια in modo analogo per definire l'agire. In questo modo sarà possibile sottolineare che questo uso di ἐνέργεια sia un tratto comune agli esegeti neoplatonici della scuola di Alessandria.¹⁰

Il primo paragrafo sarà dedicato alla caratterizzazione di ἐνέργεια come sinonimo di azione (ποίησις) e agire (ποιεῖν) da parte di Simplicio. Mediante un rapido confronto con Aristotele si mostrerà come questo senso di ἐνέργεια sia completamente estraneo alla filosofia aristotelica. Nel secondo paragrafo si tenterà di ricostruire l'origine di questo uso di ἐνέργεια nella definizione della categoria dell'agire. L'attestazione più antica si trova nel trattato pseudo-pitagorico *Sulle categorie* attribuito ad Archita di Taranto (IV a.C.) e databile tra il I a.C. e il I d.C. Nelle conclusioni, infine, ci si interrogherà sulle modalità che hanno portato alla ricezione di questa concezione di ἐνέργεια all'interno dell'esegesi neoplatonica delle *Categorie*.

1. La definizione di ποιεῖν come ἐνέργεια

Nel commento a *Cat.* 9, Simplicio si propone di definire lo statuto di agire e patire e di respingere le obiezioni di coloro che intendevano ricondurre queste

critica di Giamblico riportata da Simplicio. Nessuno affronta in modo sistematico la questione dell'equivalenza di ἐνέργεια e ποιήσις/ποιεῖν che emerge dagli argomenti di Plotino e dei commentatori neoplatonici. Un rapido cenno al problema si trova in C. Natali, *La critica di Plotino*, p. 217, dove si riconosce che in Simplicio ποιήσις ed ἐνέργεια sono termini coordinati e ciò sarebbe possibile in virtù della natura polisemica di ἐνέργεια. Tuttavia, Simplicio rimanda solo alla polisemia di ποιήσις (cfr. *Simpl. in Cat.* 296.26–29) e mai di ἐνέργεια. È necessario dunque indagare i motivi per cui Simplicio assume implicitamente la sinonimia tra ποιήσις ed ἐνέργεια, visto che, come si avrà modo di vedere, questo senso né si trova in Aristotele né viene definito dai commentatori. R. Chiaradonna, *Sostanza Movimento Analogia*, pp. 148 n. 3, 219 n. 100 segnala l'ambiguità di ἐνέργεια in Plotino (VI 1[42] 15), che può essere intesa sia in senso statico, come atto o risultato di un processo, sia in senso dinamico, come un processo considerato in sé stesso indipendentemente dal suo risultato. Questa distinzione si riferisce al linguaggio plotiniano ma non rende conto della possibilità in cui ἐνέργεια indichi un'azione considerata in sé stessa senza necessariamente identificarsi con la κίνησις. Questo significato viene infatti assunto dai commentatori per definire la categoria del ποιεῖν senza ricondurla al genere più universale del movimento, diversamente da quanto tentava di dimostrare Plotino. Un ultimo riferimento si trova in Rashed, che riconosce la peculiarità di questo uso di ἐνέργεια facendolo risalire all'esegesi antica delle *Categorie* (in particolare a Boeto di Sidone, I a.C.) e al linguaggio filosofico anteriore ad Alessandro di Afrodisia. Cfr. M. Rashed, *Les petites catégories*, p. 216. Su questo si tornerà in seguito. Cfr. *infra*, §2.2. In questo contributo ci si concentrerà su questo uso di ἐνέργεια in Simplicio e nell'esegesi neoplatonica delle *Categorie*. È innegabile tuttavia che, grazie all'intuizione di Rashed, è possibile rintracciare l'uso peculiare di ἐνέργεια come sinonimo di azione nei filosofi precedenti ad Alessandro di Afrodisia. Mi propongo di tornare sulla questione nelle mie future ricerche.

¹⁰ Amm. in *Cat.* 92, 17–22; Phlp. in *Cat.* 163, 4–167.9; Olymp. in *Cat.* 131, 12–132.25; El. in *Cat.* 239, 13–240.39. Cfr. *infra*, §2.1.

due categorie ad altri generi negandone l'indipendenza. L'esame di Simplicio è guidato da una specifica interpretazione dello σκοπός delle *Categorie* di Aristotele: la trattazione riguarda i generi supremi delle espressioni verbali significanti che denotano le realtà semplici (πράγματα) mediante i concetti.¹¹ In altre parole, le categorie sono generi dei termini linguistici che hanno come significato principale le sostanze sensibili e le loro proprietà. Ad esempio, la categoria della qualità comprende tutti quei predicati (p.e. bianco) che indicano le qualificazioni delle sostanze individuali sensibili (p.e. Socrate bianco).

Il richiamo all'interpretazione semantica dello σκοπός è essenziale per la comprensione dell'uso del concetto di ἐνέργεια nella definizione della categoria del ποιεῖν: essa racchiude tutti quei termini che significano le azioni (ποιήσεις) o le attività (ἐνέργειαι) compiute da un soggetto, ossia da un individuo sensibile.¹² L'analisi dei testi che verrà condotta in questo paragrafo mostrerà come secondo Simplicio ποιεῖν significhi l'ἐνέργεια, ossia un qualsiasi tipo di azione considerata nel suo pieno svolgimento. Pertanto, il termine ἐνέργεια non solo può essere concepito come sinonimo di ποιήσις (*azione*), ma risulta essere anche il concetto più appropriato per designare la natura del ποιεῖν (persino più di ποιήσις).¹³

L'identificazione di ἐνέργεια e ποιήσις emerge fin dalla definizione generale di agire e patire e dalla spiegazione della contrarietà come loro caratteristica propria:¹⁴

L'agire significa attività (ἐνέργεια), mentre il patire affezione (πάθος), non secondo il carattere dell'affezione (questo infatti è una qualità), ma secondo il movimento nell'affezione. Questa è inoltre una concezione ovvia di agire e patire; per questo motivo Aristotele ha omesso di menzionarla in quanto evidente, ma ha riportato le caratteristiche loro connesse, di cui la prima è

¹¹ Cfr. Ph. Hoffmann, *Catégories et Langage*, p. 66.

¹² Alla fine dell'esame di agire e patire, Simplicio afferma che bisogna esaminare queste nozioni dal punto di vista delle realtà esterne significate (πράγματα) e non delle mere espressioni linguistiche (λέξεις). Cfr. *Simpl. in Cat.* 333, 38–334, 1. In questo modo, Simplicio si allontana da Giamblico che, con la sua νοερά θεωρία, riconosce la validità della categoria dell'agire anche per il mondo intellegibile. Inoltre, a differenza di Giamblico, che distingue nettamente i concetti di ἐνέργεια e ἐντελέχεια riferendo il primo alle sostanze intellegibili e il secondo ai sensibili, Simplicio chiama ἐνέργεια qualsiasi azione compiuta da una sostanza sensibile. Nell'esegesi di *Cat.* 9, queste differenze non vengono colte da Simplicio, il quale riporta fedelmente tutti gli argomenti di Giamblico senza notare che alcune considerazioni potessero contraddire la propria interpretazione generale dello σκοπός, che concepisce l'ἐνέργεια in relazione alle realtà sensibili esterne significate dai termini linguistici che cadono sotto la categoria dell'agire. Ciò si può spiegare alla luce della tendenza di Simplicio a proporre più argomenti possibile contro le critiche di Plotino per stabilire l'autonomia di agire e patire come categorie. Difatti, in altri contesti (*in Cat.* 73, 28–74, 22; 74, 22–75, 8; 205, 22–35; 336, 25–337, 19), Simplicio preciserà che, diversamente da quanto sostiene Giamblico, le categorie significano principalmente gli enti sensibili e solo metaforicamente e per analogia gli enti intellegibili. Cfr. C. Luna, *Commentaire*, p. 785–789.

¹³ Cfr. *Simpl. in Cat.* 301, 33–302, 4

¹⁴ In *Cat.* 9, Aristotele si limita ad affermare che agire e patire ammettono la contrarietà e il più e il meno.

che agire e patire «ammettono la contrarietà». Infatti, sono contrari “riscaldare” e “raffreddare” (ciascuno si trova nell’agire) ed “essere riscaldato” è contrario a “essere raffreddato” (ciascuno si trova nel patire), così come “provare piacere” e “provare dolore”. Se infatti queste forme di contrarietà sono in accordo a qualità (infatti il caldo è contrario al freddo), e se i contrari producono contrari, allora la contrarietà si trova anche nell’agire, quando è considerata come attività (ἐνέργεια) dei generi che ammettono la contrarietà (Simpl. in Cat. 296, 9–19; trad. mia).¹⁵

ποιεῖν e πάσχειν sono concepiti come espressioni verbali significanti coerentemente alla lettura semantica dello σκοπός, com’è sottolineato dalla presenza del verbo σημαίνειν. I significati reali di questi due termini linguistici sono rispettivamente ἐνέργεια e πάθος, ossia attività e affezione. Per evitare di confondere il πάθος con l’affezione qualitativa,¹⁶ Simplicio precisa che il patire indica il movimento che produce l’affezione in una sostanza rispetto a una delle sue proprietà essenziali o accidentali. In questa sede si è scelto di tradurre il termine ἐνέργεια con “attività” e non con “azione” per distinguerlo da ποιήσις nonostante in questo passo siano chiaramente sinonimi.¹⁷ Nel concepire l’ἐνέργεια come denotazione di ποιεῖν, Simplicio utilizza questa nozione in senso dinamico¹⁸ e operativo per indicare un’azione vista nel suo pieno

¹⁵ Σημαίνει δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἐνέργειαν, τὸ δὲ πάσχειν πάθος, οὐ κατὰ τὸν χαρακτήρα τῆς πείσεως (τοῦτο γὰρ ποιότης ἐστίν), ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐν τῷ πάθει κίνησιν. καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ περὶ αὐτῶν πρόχειρος ἔννοια, διὸ ταύτην μὲν ὡς σαφὴ παρήκεν εἰπεῖν, τὰ δὲ παρακολουθοῦντα καὶ τούτοις ἐπάγει, ὧν πρῶτον τὸ ἐναντιότητα ἐπιδέχεσθαι τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν. τὸ γὰρ θερμαίνειν καὶ τὸ ψύχειν ἐναντίον, ἐκάτερον δὲ ἐν τῷ ποιεῖν, καὶ τὸ θερμαίνεσθαι τῷ ψύχεσθαι, ἐκάτερον δὲ ἐν τῷ πάσχειν, ὥσπερ καὶ τὸ ἡδεσθαι καὶ τὸ λυπείσθαι. εἰ γὰρ κατὰ ποιότητος αἱ τοιαῦται ἐναντιώσεις (τὸ γὰρ θερμὸν τῷ ψυχρῷ ἐστὶν ἐναντίον), τὰ δὲ ἐναντία ἐναντίων ἐστὶν ποιητικά, εἴη ἂν καὶ ἐν τῷ ποιεῖν ἐναντίωσις, ὅταν ὡς ἐνέργεια λαμβάνηται τῶν ἐναντιότητα ἐπιδεχομένων γενῶν. Se non diversamente indicato, le traduzioni dal greco sono sempre mie.

¹⁶ Aristotele distingue all’interno della categoria della qualità la specie delle qualità affettive (παθητικαὶ ποιότητες). Cfr. Cat. 8, 9a28.

¹⁷ Difatti, Guglielmo di Moerbeke traduce ἐνέργεια con *actio*: «Significat autem facere quidem actionem, pati autem passionem [...]». Cfr. A. Pattin (ed.), *Simplicius*, p. 407.16. Anche Gaskin sottolinea questo senso peculiare di ἐνέργεια traducendolo con *operation*. Cfr. R. Gaskin, *Simplicius*, p. 20. Luna traduce ἐνέργεια con “acte”, ma ἐνεργεῖν ed ἐνεργοῦν con “agir” e “agent”, segnalando dunque la sinonimia con ποιεῖν e ποιοῦν. Cfr. C. Luna, *Commentaire*, p. 702. Difatti, Luna precisa che nell’argomento di Plotino riportato in Simpl. in Cat. 302, 6–10 ἐνέργεια significa l’azione nel suo verificarsi. Cfr. ivi, p. 708. Analogamente, Chiaradonna sceglie di tradurre ἐνέργεια con “atto” per mantenere l’ambiguità semantica del termine originario, che oscilla tra un senso statico (sc. attualità della sostanza che risulta da un processo produttivo) e un senso dinamico (sc. azione o processo). In questa sede si è scelto, nella maggior parte dei casi, di non tradurre ἐνέργεια per evitare ambiguità. Malgrado ciò, come si evince dal passo citato, la traduzione più appropriata di ἐνέργεια in senso operativo è “attività”, “operazione” o “azione”, seppur con le dovute precisazioni: (i) “attività” non in senso aristotelico, come azione che esaurisce il suo fine nel proprio svolgersi (p.e. *vedere, pensare*); (ii) “azione” non come prodotto di un agire, ma come un qualsiasi tipo di azione svolta da un soggetto (sc. non solo *vedere o pensare*, ma anche *camminare, costruire una casa, riscaldare*).

¹⁸ Con “senso dinamico” si intende il termine ἐνέργεια preso nel suo significato di “azione” (ποίησις) o “agire” (ποιεῖν) considerati nel loro pieno svolgimento (p.e. *camminare, parlare*). Questo senso va distinto da quello che alcuni studiosi hanno denominato similmente “senso dinamico” o talvolta “cinetico” di ἐνέργεια in relazione alla riflessione di Plotino o allo stoicismo, che prevede l’identificazione di ἐνέργεια e κίνησις. Cfr. R. Chiaradonna, *Sostanza Movimento Ana-*

svolgimento indipendentemente dal suo risultato. Può essere fuorviante dunque tradurre ἐνέργεια con “atto” perché si rischia di sovrapporlo al concetto aristotelico di atto come attualizzazione di una potenzialità; al contrario, la contrapposizione tra ἐνέργεια e πάθος sottolinea che in questo passo si sta parlando precisamente di agire e patire.

Successivamente, passando alla spiegazione della contrarietà in entrambe le categorie, Simplicio afferma che due forme di agire o di patire sono contrarie se sono contrarie anche le proprietà categoriali alle quali si riferiscono. Ad esempio, “riscaldare” e “raffreddare” sono due tipi di azioni contrarie che si riferiscono a due qualità contrarie, caldo e freddo. Allo stesso modo, “essere riscaldato” ed “essere raffreddato” sono due forme contrarie di affezioni che si riferiscono alle qualità contrarie di caldo e freddo. Se invece certi tipi di agire e patire si riferiscono a categorie che non ammettono la contrarietà, come la sostanza o la quantità, allora non sono contrari. Difatti, l’azione del “contare”, che rinvia alla categoria della quantità, non ha un’azione contraria, così come “generare”, che si riferisce alla categoria della sostanza¹⁹. Sembra dunque che agire e patire siano concepiti come categorie secondarie che si fondano su altre categorie che hanno un maggiore fondamento ontologico, come sostanza, qualità e quantità. Questa idea viene già espressa in precedenza: «è meglio dire che agire e patire, riferendosi in modo appropriato alle prime quattro categorie, come l’attività (ἐνέργεια) e l’affezione (πάθος) si riferiscono a una realtà sussistente, ragionevolmente sono state descritte dopo le prime quattro» (Simpl. in Cat. 295, 17–24).²⁰ Fin dall’inizio del commento a Cat. 9, si precisa che agire e patire si basano ontologicamente sulle prime quattro categorie, che – seguendo l’ordine della trattazione aristotelica – sono sostanza, quantità, relativi, qualità. Ciò avviene in virtù del fatto che i significati di agire e patire, ἐνέργεια e πάθος, si riferiscono sempre ad una realtà soggiacente (ὑπαρξίς), ovvero alla sostanza o a una delle sue proprietà essenziali, quantitative, relazionali o qualitative. Ad esempio, il riscaldare è un’attività (ἐνέργεια) che rimanda ontologicamente alla qualità del caldo che sussiste in una sostanza particolare. È chiaro quindi che Simplicio assume la distinzione tra due piani:

logia, p. 148 n. 3; M. Rashed, *Les petites catégories*, p. 215; G. Nastasi, *Aristotle and the Stoics*. In questa sede, si è scelto di indicare questo significato con l’espressione “senso operativo” per evitare ambiguità. Pertanto, ἐνέργεια in senso operativo coincide con l’azione svolta da un soggetto senza che questo sia necessariamente in movimento.

¹⁹ Simplicio presuppone che “distruggere” e “generare” non sono contrari ma contraddittori, in quanto non sono cambiamenti che si verificano tra proprietà interne allo stesso genere. Cfr. Arist. *Ph.* V 1, 224b35–225b5.

²⁰ κάλλιον οὖν λέγειν ὅτι πρὸς τὰς τέσσαρας κατηγορίας οἰκείως ἔχον τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν ὡς πρὸς ὑπαρξιν ἐνέργεια καὶ πάθος εἰκότως μετὰ τὰς τέσσαρας ἔτυχεν λόγου.

(a) il piano delle espressioni linguistiche significanti (ποιεῖν, πάσχειν); (b) il piano dei significati reali o πράγματα (ἐνέργεια, πάθος).

L'aspetto su cui occorre concentrarsi è l'identificazione del significato di ποιεῖν con ἐνέργεια, che in questo caso va a coincidere in generale con l'azione compiuta da un soggetto (ad esempio, *riscaldare* o *raffreddare*). Già da questi primi passi dunque è evidente che la nozione di ἐνέργεια non viene concepita conformemente al vocabolario aristotelico. Aristotele non utilizza mai ἐνέργεια come sinonimo di ποιεῖν in contrapposizione a πάθος²¹ né lo identifica con azioni come “riscaldare” o “raffreddare”. Di contro, Simplicio chiama ἐνέργεια tutte le azioni che rientrano nel genere del ποιεῖν, come si evince dal seguito della trattazione:

L'agire si dice in generale di ogni cosa che è attiva (ἐνεργοῦντος), ma non ogni ἐνέργεια è relativa a un paziente. Infatti, le azioni assolute non lo sono, come ad esempio “dire”, “correre”, “riconoscere” e altre di questo tipo; pertanto l'agire nella sua totalità non può appartenere ai relativi. Difatti, anche se il pavimento subisse qualcosa da parte di chi cammina, tuttavia il camminare non è detto agire in accordo a ciò (sc. al fatto che l'agente agisce sul pavimento), ma in accordo a un movimento di qualche tipo (sc. la locomozione) [...].

Tuttavia qualcuno dirà forse che [i generi di] agire e patire devono essere ricondotti ai relativi, come anche i contrari [si riconducono allo stesso genere], mentre le forme particolari di agire e patire dovranno essere ricondotte ciascuna al proprio genere: “fondare una città”, forse, e “generare” alla sostanza, “contare” e “dire” alla quantità, perché il discorso e il numero sono enti quantificati, mentre “imbiancare” e “annerire” alla qualità. Forse²², dunque, agire e patire si comportano così in relazione alle altre categorie, come l'ἐνέργεια e il πάθος in relazione alla sostanza. Infatti è possibile essere in attività (ἐνεργεῖν) sia secondo i relativi, come “amare”, sia secondo le altre dieci categorie²³ (Simpl. in Cat. 299.9–27; trad. mia).²⁴

²¹ Sull'assenza di questo uso di ἐνέργεια in Aristotele si tornerà in seguito.

²² Le espressioni μήποτε οὖν e μήποτε δέ segnalano, talvolta, la presenza di una considerazione personale di Simplicio dopo che sono state riportate le opinioni di altri autori. Si veda, ad esempio, Simpl. in Cat. 5, 29–6, 5; 28, 1–6; 71, 19–25; 79, 30–80, 5; 189, 4–11; 434, 18–19.

²³ Simplicio allude alla possibilità che un predicato appartenente alla categoria dell'agire possa dirsi in relazione a un attributo appartenente a una delle altre otto categorie ma espresso in forma operazionale: ad esempio, “contare” si dice in relazione alla quantità in quanto si riferisce al numero. L'espressione “in accordo alle altre dieci categorie” (κατὰ τὰς ἄλλας δέκα κατηγορίας) esprime la generalità di questa possibilità: è possibile che una forma di agire si dica in accordo a tutte le dieci categorie. Pertanto, non è appropriato suggerire l'eliminazione di δέκα solo perché, se si escludono agire e patire, rimangono otto categorie in relazioni alle quali si danno ἐνέργεια e πάθος. Simplicio infatti si sta esprimendo in generale, ovvero senza stabilire precisamente quali sono le categorie sulle quali si basano alcuni tipi di agire e patire. Pace R. Gaskin, *Simplicius*, p. 191 n. 48. Inoltre, l'assenza di *decem* dai manoscritti della traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke, segnalata da Gaskin, non ha valore per la costituzione del testo greco, dal momento che Guglielmo di Moerbeke ha utilizzato come modello un manoscritto affine ad A (*Parisinus graecus* 1942, XIII–XIV secolo), che ha δέκα. Secondo C. Luna, *Commentaire*, p. 636 n. 1, al posto di δέκα ci si aspetterebbe ἐπτά (probabilmente la studiosa assume che anche la categoria dell'avere si possa ricondurre ai relativi) oppure soltanto τὰς ἄλλας κατηγορίας. Tuttavia, Luna ammette che Simplicio possa aver scritto δέκα in maniera meccanica.

²⁴ ὅλως δὲ κατὰ παντός μὲν ἐνεργοῦντος τὸ ποιεῖν λέγεται, οὐ πᾶσα δὲ ἐνέργεια πρὸς πάσχον· οὐδὲ γὰρ αἱ ἀπόλυτοι ποιήσεις, οἷον τὸ λέγειν καὶ τρέχειν καὶ ἀναγινώσκειν καὶ τὰ τοιαῦτα, ὥστε οὐκ ἂν εἴη τὸ ποιεῖν ἅπαν

La designazione di ἐνέργεια o ἐνεργεῖν (*essere attivo, operare*) come significato specifico di ποιεῖν permette a Simplicio di rispondere all'obiezione di coloro che intendono ricondurre agire e patire ai relativi.

Nella prima parte del passo, Simplicio definisce l'agire in generale come l'essere in attività (ἐνέργεια) e distingue due tipi ἐνέργειαι/ποιήσεις:²⁵ (1) attività/azioni relative a un paziente; (2) attività/azione assolute (ἀπόλυτοι). In (1) si trovano forme di agire che implicano sempre il patire di qualcos'altro: ad esempio, l'azione del riscaldare implica necessariamente che un'altra sostanza subisca e venga riscaldata (riscaldare → essere riscaldato). Le azioni in (2) invece sono "assolute" in quanto non sono prive del riferimento all'affezione subita da qualcos'altro. Gli esempi riportati sono "leggere", "correre", "riconoscere" e "camminare". Simplicio anticipa un'obiezione possibile sul "camminare", che non sarebbe un'azione assoluta perché implica che il pavimento o il suolo sia calpestato dal soggetto che cammina. Tuttavia, come precisa Simplicio, il camminare non è una forma di agire in virtù del fatto che il pavimento viene calpestato ma in virtù di un certo movimento locale che il soggetto compie. Pertanto, se al camminare non segue necessariamente alcuna forma di patire, allora il camminare sarà un'azione/attività assoluta.

Nella seconda parte del passo, Simplicio introduce un ulteriore argomento polemico: agire e patire in generale devono essere ricondotti alla categoria dei relativi in quanto, essendo contrari, si dicono in relazione l'uno all'altro; le forme particolari di agire e patire dovranno essere collocate invece sotto la categoria più appropriata: generare → sostanza; contare, dire → quantità; imbiancare, annerire → qualità. Simplicio respinge questa obiezione equiparando nuovamente ποιεῖν a ἐνέργεια e πάσχειν a πάθος. Agire e patire si riferiscono a proprietà riconducibili ad altre categorie, che vengono espresse rispettivamente in termini di attività svolte da un agente e affezioni subite da un paziente. Il riferimento di agire e patire alle altre categorie è necessario così

τῶν πρὸς τι· κἂν γὰρ πάσχη τι τὸ ἑδαφος ὑπὸ τοῦ περιπατοῦντος, ἀλλ' οὐ κατὰ τοῦτο λέγεται τὸ περιπατεῖν ποιεῖν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοιάνδε κίνησιν [...]. ἀλλ' ὥς ἐρεῖ τις, ὅτι ἔδει καὶ τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν ὑπὸ τὰ πρὸς τι ἀνάγεσθαι, ὥσπερ καὶ τὰ ἐναντία, τὰ δὲ καθ' ἕκαστα ποιεῖν καὶ πάσχειν ὑπὸ τὰ οἰκεία γένη ἕκαστον· τὸ μὲν κτίζειν τυχὸν καὶ γεννᾶν ὑπὸ τὴν οὐσίαν, τὸ δὲ ἀριθμεῖν καὶ λέγειν ὑπὸ τὴν ποσότητα, διότι ποσὸν ὁ λόγος καὶ ὁ ἀριθμὸς, τὸ δὲ λευκαίνειν καὶ μελαίνειν ὑπὸ τὴν ποιότητα. μήποτε οὖν οὕτως ἔχει τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν πρὸς τὰς ἄλλας κατηγορίας, ὡς πρὸς οὐσίαν ἐνέργεια καὶ πάθος· καὶ γὰρ κατὰ τὰ πρὸς τι ἔστιν ἐνεργεῖν, ὡς τὸ φιλεῖν, καὶ κατὰ τὰς ἄλλας δέκα κατηγορίας.

²⁵ L'identità tra ἐνέργειαι e ποιήσεις (nel senso di azioni considerate nel proprio svolgimento e non di prodotti di un'azione) è accentuata dalla distinzione tra azioni relative a un paziente e azioni assolute che Simplicio introduce in un altro passo (*in Cat.* 296, 26–29) parlando soltanto di ποιήσεις e non di ἐνέργειαι come in *Simpl. in Cat.* 299, 9–27.

come è necessario che l'attività e l'affezione riguardano sempre la sostanza e le sue proprietà. Pertanto, un'azione come il riscaldare non può appartenere alla categoria della qualità solo perché riguarda ontologicamente la qualità del caldo; "riscaldare" denota primariamente un'attività che il soggetto agente X compie sul paziente Y facendolo diventare caldo.

Dall'esame di questi primi testi si può affermare che Simplicio caratterizza il genere dell'agire utilizzando il concetto di ἐνέργεια in senso operativo, ossia designandolo come significato reale di ποιεῖν. L'assunzione del senso operativo di ἐνέργεια reca indubbi vantaggi all'esegesi di Simplicio: permette di conferire al ποιεῖν una denotazione precisa configurandolo come una categoria autonoma, dal momento che nessun'altra significa univocamente l'ἐνέργεια, ovvero l'azione in sé. Come si spiega tuttavia il rapporto dell'agire con le altre categorie? Dall'argomentazione di Simplicio si evince chiaramente che la relazione di certi tipi di azioni agli *items* appartenenti ad altre categorie non compromette l'autonomia del ποιεῖν proprio perché, al pari degli altri generi, esso possiede un significato reale ben preciso, ossia l'ἐνέργεια intesa nel senso di azione (ποίησις) presa nel suo pieno svolgimento.

L'adozione di questo uso di ἐνέργεια rischia tuttavia di identificare l'agire con il movimento. Infatti, dal momento che il genere del ποιεῖν racchiude le azioni assolute o relative a un patire, concepite indipendentemente dal loro risultato, è possibile considerarle alla stregua di movimenti (κινήσεις), ossia in quanto processi in divenire. Questo problema è stato sollevato da Plotino nella sua critica alle categorie aristoteliche di agire e patire (VI 1[42] 15). L'argomentazione viene riportata da Simplicio insieme alle repliche di Porfirio e Giamblico:

Ma se l'agire (τὸ ποιεῖν) sta per l'ἐνέργειαν, perché piuttosto non poniamo come genere l'ἐνέργεια al posto dell'agire? Se invece l'ἐνέργεια è più appropriata dell'azione (ποίησις) poiché rende manifesto ciò che è secondo il movimento, ma non ciò che viene dopo il movimento, come invece l'azione (ποίησις), bisognerebbe porre il movimento come unico genere tra le categorie. Come infatti le altre [categorie] riguardano la sostanza, così anche il movimento, nel quale si trovano sia l'agire sia il patire (πάσχειν); entrambi infatti sono nel movimento (Simpl. in Cat. 302, 5–10; trad. mia).²⁶

Plotino riprende un argomento polemico elaborato da un critico più antico, che aveva lo scopo di ricondurre agire e patire al genere più universale del

²⁶ Ἀλλ' εἰ τὸ ποιεῖν τὸ ἐνέργειαν παρίστησιν, διὰ τί τὸ γένος οὐκ ἐνέργειαν μᾶλλον τίθεμεν, ἀλλὰ τὸ ποιεῖν; εἰ δὲ καὶ ἡ ἐνέργεια διὰ τοῦτο οἰκειότερα τῆς ποιήσεως, διότι τὸ κατὰ κίνησιν ἐμφαίνει, ἀλλ' οὐ τὸ μετὰ τὴν κίνησιν, ὥσπερ ἡ ποίησις, ἔδει κίνησιν θέσθαι ἐν γένος ἐν ταῖς κατηγορίαις ὥσπερ γὰρ τὰ ἄλλα περὶ τὴν οὐσίαν, οὕτως καὶ ἡ κίνησις, ἐν ἧ καὶ τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν ἐστίν· ἄμφω γὰρ ἐν κινήσει.

movimento (κίνησις).²⁷ Se dunque è corretto porre il movimento come unico genere per agire e patire, allora la divisione delle categorie non è stata condotta correttamente da Aristotele in quanto risulta ridondante; di conseguenza, bisogna porre otto categorie invece che dieci.²⁸

L'argomento è strutturato nel modo seguente: (i) se il ποιεῖν equivale all'ἐνεργεῖν, allora bisogna porre l'ἐνέργεια come categoria in quanto, essendo il significato proprio di ποιεῖν, si assume che ἐνέργεια sia un concetto più universale e quindi più appropriato per costituire un genere; (ii) se l'ἐνέργεια è più appropriata della ποίησις sulla base del fatto che l'ἐνέργεια esprime meglio l'agire in sé stesso, qui inteso come ciò che è in pieno movimento (τὸ κατὰ κίνησιν), e non il risultato dell'azione compiuta, allora bisogna porre il movimento (κίνησις) come categoria che racchiude agire e patire. In (ii) si impiega un argomento utilizzato dai commentatori, almeno a partire da Porfirio, per difendere la denominazione della categoria dell'agire con l'infinito ποιεῖν e non con il sostantivo ποίησις; a differenza di ποίησις che può indicare tanto l'azione in divenire quanto il risultato dell'azione che si è conclusa, ποιεῖν indica esclusivamente l'azione che si sta svolgendo, ossia l'ἐνέργεια in sé stessa (Simpl. in Cat. 301, 20–302, 4). Plotino, tuttavia, utilizza il medesimo argomento per identificare la ποίησις/ἐνέργεια con la κίνησις, dal momento che, dal suo punto di vista, l'ἐνέργεια, essendo concepita come azione in pieno divenire, non può essere altro che movimento, ossia una realtà processuale e ricorsiva che si realizza continuamente (τὸ πάλιν καὶ πάλιν).²⁹

Ora, pur avendo ripreso un argomento di scuola, Plotino non si limita certamente a criticare Aristotele solo perché ha distinto dieci categorie invece di otto, ma cerca piuttosto mettere in dubbio la validità ontologica di agire e patire al fine di porre il genere del movimento, previsto dalla teoria platonica dei generi sommi introdotta nel *Sofista* (254b–255e). Plotino identifica l'ἐνέργεια con il movimento in quanto rappresenta una realtà che ha la caratteristica di

²⁷ Cfr. Plot. VI 1[42] 15.2–13. Plotino riporta in forma sintetica l'argomento di un commentatore o un critico delle *Categorie* ripreso in forma più estesa da Simplicio (via Porfirio e Giamblico). Cfr. C. Luna, *Commentaire*, pp. 707–713; R. Chiaradonna, *Sostanza Movimento Analogia*, p. 160 n. 22. È possibile che l'argomento sia stato formulato in questa forma – per poi essere respinto – da Boeto di Sidone (I a.C.) in contrapposizione alla tesi stoica per cui ogni agire implica il movimento dell'agente o a causa di sé stesso o a causa di altro. Cfr. G. Nastasi, *Stoici e Peripatetici*.

²⁸ Sulle obiezioni che denunciano la ridondanza della divisione categoriale cfr. C. Luna, *Commentaire*, pp. 599–651.

²⁹ Cfr. Plot. VI 1[42] 16.4–8; Simpl. in Cat. 307, 1–6. Per un'analisi dell'espressione τὸ πάλιν καὶ πάλιν in Plotino si veda R. Chiaradonna, *Sostanza Movimento Analogia*, pp. 165–167. Sulla sua origine stoica cfr. G. Nastasi, *Aristotle and the Stoics*, pp. 556–570.

essere sempre “di nuovo e di nuovo” (τὸ πάλιν καὶ πάλιν), ossia un processo ricorsivo visto nel suo pieno svolgimento. Il movimento come ἐνέργεια πάντως riguarda esclusivamente le realtà intellegibili presenti nell'intelletto; i corpi si muovono di un tipo di movimento secondario, la ποσὴ κίνησις (movimento quantitativo o esteso), che viene causato dalla κίνησις intellegibile.³⁰ Ciò che preme sottolineare in questa sede è il presupposto teorico che permette a Plotino di giungere a questa conclusione. Tale presupposto non è altro che l'identificazione di ἐνέργεια e κίνησις fondata sull'ambiguità del senso operativo, ossia sull'identità tra ἐνέργεια e ποίησις. Plotino sfrutta dunque l'equivocità di ἐνέργεια sia per mostrare l'inconsistenza di agire e patire sia per elaborare la propria teoria dei generi dell'essere.

Nelle righe successive, Simplicio riporta le repliche di Porfirio e Giamblico, che si riferiscono primariamente alla riconduzione di agire e patire al movimento. La soluzione principale di questo argomento polemico è stata già formulata dal peripatetico Boeto di Sidone³¹ (I secolo a.C.) e ripresa successivamente da Giamblico.³² Secondo questa soluzione, se si pone il genere del movimento che comprende agire e patire, allora tutto ciò che agisce è necessariamente mosso, il che è impossibile visto che Aristotele ha dimostrato l'esistenza di una sostanza che agisce e muove rimanendo immobile (i.e. il Primo Motore Immobile). Pertanto, agire e patire devono essere posti come categorie indipendenti. Per quanto riguarda invece l'identificazione di ἐνέργεια e

³⁰ Cfr. R. Chiaradonna, *Energieia et Kinesis*.

³¹ Boeto di Sidone fu attivo nel I secolo a.C. e scrisse un commento parola per parola alle *Categorie* di Aristotele (Simpl. in Cat. 30, 2). Alcune fonti tarde (Amm. in An. Pr. 31, 12-13; Phlp. in Cat. 5, 15-20) lo menzionano come discepolo di Andronico di Rodi e suo successore alla guida del Liceo, anche se un legame tra i due sembra derivare da una ricostruzione dossografica successiva. Sull'inattendibilità di queste fonti cfr. M. Rashed, *Note*. Sul profilo biografico e sulle opere di Boeto di Sidone cfr. P. Moraux, *Der Aristotelismus*, pp. 143-179; H.B. Gottschalk, *Aristotelian Philosophy*, pp. 1079-1174; M. J. Griffin, *Aristotle's Categories*, pp. 177-199; A. Falcon, *Aristotelianism*, pp. 101-119; I. Kupreeva, *Kaiserzeitlicher Aristotelismus*, pp. 266-274; R. Chiaradonna – M. Rashed (éds.), *Boéthos de Sidon*, pp. 1-15. I frammenti in lingua greca e araba sono stati raccolti da Marwan Rashed in ivi, pp. 17-79, corredati di capitoli di commento a cura di diversi autori. Sui vari aspetti del pensiero di Boeto bisogna segnalare: T. Reinhardt, *Andronicus of Rhodes*; M. J. Griffin, *The Reception*, pp. 206-273; Id., *Articulation of Preconceptions*; F. Trabattori, *Boeto di Sidone*; L. Gili, *Boeto di Sidone*; C. Luna, *Boéthos de Sidon*; M. Rashed, *Essentialisme*, pp. 22-26; Id., *Boethus' Aristotelian Ontology*; R. Chiaradonna, *Alexander, Boethus*; Id., *Boethus of Sidon*; Id., *Ontology*, pp. 91-102, 110-114; S. Menn, *Andronicus and Boethus*; G. Nastasi, *Stoici e Peripatetici*, pp. 348-362.

³² Cfr. Simpl. in Cat. 302, 16-17 (trad. mia): «In questo modo, dunque, sia Boeto sia Giamblico hanno risposto a quest'aporia, la quale stabilisce che il movimento sia presupposto (come genere unico) all'agire e al subire (οὕτως μὲν οὖν καὶ Βόηθος καὶ Ἰάμβλιχος πρὸς τὴν ἀπορίαν ἐνέστησαν τὴν ἐν γένος ἀξιοῦσαν τὴν κίνησιν τοῦ τε ποιῆν καὶ τοῦ πάσχειν προϋποτίθεσθαι)».

κίνησις, Simplicio cita per esteso ampie sezioni del commento di Giamblico, in cui gli argomenti di Plotino vengono criticati analiticamente.³³

Tuttavia, né Giamblico né Simplicio criticano l'equivalenza di ποιεῖν ed ἐνέργειν, che permette a Plotino di porre il genere del movimento; né tanto meno viene riportato alcun riferimento polemico all'idea di sostituire la categoria del ποιεῖν con quella dell'ἐνέργεια. Il motivo di tale mancanza va individuato nella definizione del concetto di ποιεῖν: Simplicio, seguendo l'esempio dei commentatori precedenti (in particolare di Giamblico), designa l'ἐνέργεια come significato proprio di ποιεῖν, ossia come sinonimo di ποιήσις nel senso di azione presa nel suo divenire.³⁴ A differenza di Plotino, però, Simplicio non ritiene che il senso operativo di ἐνέργεια implichi necessariamente il movimento. Difatti, egli critica esplicitamente Plotino e gli Stoici perché hanno «confuso ἐνέργεια e κίνησις».³⁵ Bisogna dunque distinguere tra (i) un senso operativo e (ii) un senso cinetico di ἐνέργεια: il primo identifica l'ἐνέργεια con un qualsiasi tipo di azione concepita indipendentemente dal suo risultato (p.e. camminare, riscaldare, pensare); il secondo, utilizzato da Plotino e pri-

³³ Cfr. *Simpl. in Cat.* 302, 28–303, 30.

³⁴ Si potrebbe obiettare che Giamblico adotti un senso più ristretto di ἐνέργεια poiché la associa esclusivamente alle realtà intelleggibili, riservando ai sensibili il concetto di ἐντελέχεια. Cfr. *Simpl. in Cat.* 307, 10–13. Inoltre, sembra che Giamblico riconoscesse una differenza tra ἐνέργεια e ποιεῖν; egli precisa infatti che non ogni ἐνέργεια è una ποιήσις e non ogni ποιήσις è una ἐνέργεια, in quanto alcune azioni (ποιήσεις) implicano anche l'affezione, ossia un movimento dell'agente (p.e. camminare, sedere ecc.), mentre l'ἐνέργεια, nella sua forma pura, non è mescolata in alcun modo con l'affezione. Cfr. *Simpl. in Cat.* 305, 5–306, 12. A queste obiezioni si può replicare in diversi modi. In primo luogo, circa la distinzione tra ἐνέργεια e ἐντελέχεια, in altre testimonianze del suo commento perduto (*Simpl. in Cat.* 330, 1–331, 26, in particolare 331.21), Giamblico utilizza il termine ἐνέργεια per indicare processi del mondo fisico, come l'azione di costruire la casa o di scolpire una statua. Ora, nel linguaggio aristotelico, il processo di costruzione della casa è un esempio canonico di κίνησις contrapposto all'ἐνέργεια in quanto οὐσία, che è costituita dalla casa, ossia dal prodotto di questo processo. È evidente, dunque, che Giamblico sta adottando un senso diverso di ἐνέργεια, che va a identificarsi con il ποιεῖν in generale. In secondo luogo, per quanto riguarda la distinzione tra ἐνέργεια e ποιεῖν, bisogna segnalare che l'assunzione del senso operativo di ἐνέργεια e quindi la sua equivalenza con il ποιεῖν si evince anche da un'altra testimonianza (*Simpl. in Cat.* 327, 6–329, 26) in cui Giamblico descrive l'azione causale delle realtà intelleggibili e incorporee nei termini di ἐνέργεια. Chiaramente, alla luce delle distinzioni presenti in *Simpl. in Cat.* 305, 5–306, 12, è chiaro che Giamblico ammette un senso puro di ἐνέργεια che riguarda solo le sostanze intelleggibili e esclude mescolanze con movimento o affezione (πάθος), ma ciò non implica che egli negasse la sinonimia tra ἐνέργεια e ποιεῖν/ποιήσις. Infine, anche se Giamblico avesse distinto nettamente tra ἐνέργεια e ποιεῖν, ciò non avrebbe alcuna conseguenza rilevante su Simplicio. Difatti, Simplicio non segue alla lettera le argomentazioni di Giamblico, pur riportandole per esteso. Ciò è evidente soprattutto nel caso della distinzione tra ἐνέργεια e ἐντελέχεια, che non viene mai seguita da Simplicio nell'esame delle attività intelleggibili e di quelle sensibili. Si ha dunque l'impressione che Simplicio si sia limitato talvolta a ricopiare il commento di Giamblico per accumulare più argomenti possibile contro le tesi di Plotino, specialmente per negare la caratterizzazione del movimento come ἐνέργεια πάντως.

³⁵ Cfr. *Simpl. in Cat.* 306, 15–16: οὗτοι (sc. Πλωτῖνος καὶ οἱ ἄλλοι οἱ ἀπὸ τῆς τῶν Στωικῶν συνηθείας) συγχέουσιν εἰς ταὐτὸ κίνησιν τε καὶ ἐνέργειαν.

ma ancora, in un diverso contesto teorico, dagli Stoici, identifica ἐνέργεια e κίνησις in modo tale che tutto ciò che è attivo è necessariamente in movimento.³⁶ Simplicio dunque, essendo ben consapevole dell'ambiguità del termine ἐνέργεια inteso come sinonimo di agire, si cura di precisare che ἐνέργεια in senso operativo non implica il movimento, poiché devono poter esistere realtà che esercitano attività senza essere necessariamente mosse.

A questo punto bisogna mostrare in che modo il senso operativo di ἐνέργεια sia incompatibile con l'utilizzo di questo concetto da parte di Aristotele.

In primo luogo, nella filosofia aristotelica è possibile identificare un senso ben preciso di ἐνέργεια che non permette di identificarla univocamente con il ποιεῖν. In *Metaph.* Θ 8, Aristotele traccia l'etimologia di ἐνέργεια in chiara connessione con il concetto di τέλος, caratterizzandola come ciò che ha il fine in sé stesso. In seguito, alla luce della nozione di fine, si cerca di individuare l'ἐνέργεια in due tipi di azioni: (i) quelle che hanno il fine nel proprio esercizio (p.e. vedere, pensare); (ii) quelle che hanno un fine esterno e successivo al loro esercizio (p.e. costruire la casa).³⁷ In (i), l'ἐνέργεια coincide con l'azione stessa, che viene chiamata ἐνέργεια completa. In (ii), invece, l'ἐνέργεια consiste nel fine esterno al processo, che coincide con il movimento (κίνησις): ad esempio, l'azione di costruire la casa ha come proprio fine la casa. In questo caso, il movimento viene chiamato ἐνέργεια incompleta perché non ha ancora raggiunto il fine del proprio esercizio, mentre il prodotto finale costituisce l'ἐνέργεια in quanto οὐσία, ovvero in quanto possesso effettivo di una forma. Si può concludere dunque che per Aristotele ἐνέργεια è la realtà che ha il fine in sé stessa sia in quanto attività completa sia in quanto sostanza che risulta da un movimento. Ora, tra gli esempi di κινήσεις, ossia di processi che non hanno ancora raggiunto la propria ἐνέργεια, si trovano anche casi di agire (ποιεῖν), come “costruire la casa” e “tessere”, che hanno il loro fine (sc. la loro ἐνέργεια) rispettivamente in ciò che è costruito e in ciò che è tessuto. Lo stesso ragionamento si può fare per altri esempi di ποιεῖν menzionati da Simplicio: l'ἐνέργεια del costruire la statua è la statua non l'azione stessa.³⁸ Ne conse-

³⁶ Questa distinzione viene posta nei limiti dell'argomentazione di Simplicio. Non si intende certamente sostenere che la critica di Plotino sia inconsistente o che non abbia colto il senso autentico della concezione aristotelica di agire e patire.

³⁷ Un esame dettagliato di questa distinzione in relazione alle diverse interpretazioni fornite dagli studiosi si trova in S. Chame, *The Non-Kinetic Origins*.

³⁸ In *Metaph.* Θ 6, anche camminare viene considerato una κίνησις perché non si può dire allo stesso tempo di

gue che quelli che per Simplicio sono esempi di ἐνέργεια per Aristotele sono κινήσεις. È chiaro quindi che la caratterizzazione di ἐνέργεια che si trova in *Metaph.* Θ e in altri passi del *corpus* non permette di identificarla *tout court* con ποιεῖν/ποίησις in generale, diversamente da quanto sostiene Simplicio.

In secondo luogo, nella trattazione del movimento in *Ph.* III 1–3, Aristotele afferma esplicitamente l'impossibilità di identificare ἐνέργεια e ποιεῖν. Difatti, in *Ph.* III 3 si dice che bisogna porre un'ἐνέργεια dell'agente e un'ἐνέργεια del paziente. In questo caso, ἐνέργεια ed ἐνεργεῖν indicano sia il movimento che una certa sostanza sta compiendo effettivamente sia il movimento che una certa sostanza sta subendo effettivamente. In altre parole, Aristotele sta parlando di enti la cui ἐνέργεια coincide con il movimento. L'ἐνέργεια dell'agente sarà dunque il muovere (κινεῖν), ovvero l'agire (ποιεῖν), in quanto agisce causalmente sul paziente trasferendo in esso una certa forma; al contrario, l'ἐνέργεια del paziente sarà l'essere mosso (κινεῖσθαι), ovvero il patire (πάσχειν), che equivale al movimento che il paziente subisce a causa dell'agente. Ora, senza entrare nel dettaglio dell'argomentazione aristotelica, è evidente che non è possibile identificare ἐνέργεια e ἐνεργεῖν univocamente con il ποιεῖν, dal momento che Aristotele parla anche di un'ἐνέργεια del paziente. Aristotele ammette infatti la possibilità di considerare lo stesso processo da due punti di vista diversi, come mostra chiaramente l'esempio dell'apprendimento e dell'insegnamento:

In generale, non si può dire che l'insegnamento sia propriamente la stessa cosa dell'apprendimento né che l'azione (ποίησις) lo sia dell'affezione (πάθησις), ma è la stessa cosa ciò a cui questi ineriscono, ossia il movimento. Infatti, l'essere ἐνέργεια di questo in questo e di questo da questo è diverso dal punto di vista logico (*Arist. Ph.* III 3.202b19–22; trad. mia).³⁹

L'insegnamento, ossia il movimento che dal docente va al discente, e l'apprendimento, ossia il movimento del discente causato dal docente, non sono la stessa cosa in senso proprio (κυρίως), ma ineriscono al medesimo processo (κίνησις), che a partire dal docente produce nel discente una certa conoscenza. Allo stesso modo, agire e patire sono distinti logicamente, ma indicano entrambi lo stesso movimento visto da due prospettive diverse: dal lato dell'agente e dal lato del paziente. Pertanto, se si applica il concetto di ἐνέργεια,

camminare e di aver camminato, mentre si può dire nello stesso tempo di vedere e di aver visto o di vivere e di aver vissuto. Cfr. *Arist. Metaph.* Θ 6, 1048b29–35.

³⁹ ὅλως δ' εἰπεῖν οὐδ' ἡ διδάξις τῇ μαθήσει οὐδ' ἡ ποίησις τῇ παθήσει τὸ αὐτὸ κυρίως, ἀλλ' ὃ ὑπάρχει ταῦτα, ἡ κίνησις τὸ γὰρ τοῦδε ἐν τῷδε καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι ἕτερον τῷ λόγῳ.

si può affermare che: (a) l'ἐνέργειν dell'agente rispetto all'agente è il ποιεῖν e l'ἐνέργεια coincide con la ποιήσις (p.e. insegnamento); (b) l'ἐνέργειν del paziente rispetto al paziente è il πάσχειν e l'ἐνέργεια coincide con la πάθησις (p.e. apprendimento). Anche in questo caso dunque è chiaro che Aristotele non concepisce l'ἐνέργεια esclusivamente in relazione al ποιεῖν. Di conseguenza, l'assunzione della sinonimia tra ἐνέργεια e ποιήσις rappresenta una peculiarità dell'esegesi neoplatonica delle *Categorie*.

Il distacco di Simplicio dall'uso aristotelico di ἐνέργεια, soprattutto in relazione al concetto di ἐνέργεια come ciò che ha il fine in sé stesso, è evidenziato dal passo seguente:

Ancora, tra questi termini [Aristotele] ha preferito "agire" (ποιεῖν) rispetto ad "azione" poiché "azione" (ποιήσις) si dice in due modi: infatti è detta azione (ποιήσις) sia l'ἐνέργεια sia il risultato dell'ἐνέργεια, come diciamo dell'opera (ποίησις) di Omero. Ma ciò che si richiede non è il risultato, ma piuttosto l'ἐνέργεια, che è significata univocamente dall'ἐνέργειν. Per questo motivo l'agire (ποιεῖν) è posto come genere. Infatti l'agire (ποιεῖν) significa l'ἐνέργεια che ancora sta divenendo, come l'azione (ποίησις) significa soprattutto ciò che è stato portato a compimento e il risultato dell'agente (Simpl. in *Cat.* 301, 33–302, 4; trad. mia)⁴⁰.

Innanzitutto, Simplicio distingue due sensi di ποιήσις: (1) l'azione nel suo pieno svolgimento (p.e. composizione in esametri); (2) il risultato o prodotto dell'azione (p.e. l'*Iliade* di Omero). L'ἐνέργεια viene identificata con (1), ossia con l'agire considerato nel suo divenire indipendentemente dal risultato. Dal momento che, a differenza di ποιήσις, ποιεῖν denota univocamente l'ἐνέργεια e non il suo risultato (ἀποτέλεσμα), l'infinito ποιεῖν è il termine più corretto per denominare la categoria dell'agire.⁴¹

Ora, se si considera la distinzione aristotelica tra ἐνέργεια e κίνησις, si evince che Simplicio chiama ἐνέργεια ciò che per Aristotele non lo è. Simplicio considera infatti ἐνέργεια l'azione che porta alla produzione di qualcosa di esterno e successivo. Aristotele riteneva invece che le azioni che mirano alla produzione di qualcosa fossero ἐνέργεια incomplete, ossia movimenti

⁴⁰ τούτων δὲ πάλιν τὸ ποιεῖν καὶ τῆς ποιήσεως προετίμησεν, διότι διχῶς λέγεται ἡ ποιήσις καὶ γὰρ καὶ ἡ ἐνέργεια ποιήσις λέγεται καὶ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ἐνεργείας, ὡς λέγομεν τὴν Ὀμήρου ποιήσιν· χρεια δὲ οὐ τοῦ ἀποτελέσματος, ἀλλὰ τῆς ἐνεργείας, ἣν τὸ ἐνεργεῖν σημαίνει μονοειδῶς. διὸ τὸ ποιεῖν ὡς γένος τίθεται· τὸ γὰρ ποιεῖν τὴν ἔτι γινομένην ἐνέργειαν σημαίνει, ὥσπερ ἡ ποιήσις τὸ πεπταμένον μᾶλλον καὶ τὸ ἀποτέλεσμα τοῦ ποιοῦντος.

⁴¹ Lo stesso argomento si trova in Plot. VI 1[42] 15.2–7, anche se in una versione leggermente diversa: in Plotino si predilige la denominazione ποιήσις, mentre in Simplicio ποιεῖν. È molto probabile che Plotino e Simplicio riprendano il medesimo argomento di scuola volto a stabilire quale sia la corretta denominazione della categoria dell'agire. Cfr. É. Bréhier, *Plotin*, p. 78 n. 2; C. Natali, *La critica di Plotino*, 216–218; C. Luna, *Commentaire*, 708–711; R. Chiaradonna, *Sostanza Movimento Analogia*, pp. 152–155.

(κινήσεις), la cui ἐνέργεια in senso proprio coincide con il risultato. Nel caso dell'esempio utilizzato da Simplicio, l'ἐνέργεια è l'opera di Omero, non l'azione di comporre che la precede. È chiaro quindi che il senso operativo di ἐνέργεια non trova alcun precedente in Aristotele, risultando addirittura incompatibile con la concezione originaria.⁴²

Come si è visto in precedenza, l'introduzione del senso operativo di ἐνέργεια permette a Simplicio di rendere più coerente la concezione delle categorie aristoteliche di agire e patire. Innanzitutto, il ποιεῖν viene definito in maniera rigorosa come ἐνέργεια/ἐνεργεῖν in contrapposizione al πάσχειν che designa invece il πάθος. In secondo luogo, l'individuazione di un significato univoco permette di dimostrare l'autonomia della categoria dell'agire contro gli argomenti polemici che intendono ricondurla ai relativi, al movimento o qualche altro genere. Bisogna notare tuttavia che l'adozione di questo nuovo senso potrebbe creare qualche confusione in quanto Simplicio e gli altri commentatori utilizzano nello stesso contesto anche il senso originario. Ad esempio, in *Simpl. in Cat.* 316.8, si trova l'espressione κατ' ἐνέργειαν, che indica il modo di essere in atto contrapposto al modo di essere in potenza (κατὰ δύναμιν). Più specificamente, Simplicio si riferisce alla modalità in cui la materia riceve in atto la forma di cui partecipa. In Filopono (*in Cat.* 165, 20–167, 9), l'oscillazione tra questi due sensi di ἐνέργεια è ancora più evidente. Difatti, in un primo momento concepisce il ποιεῖν come un ἐνεργεῖν verso qualcosa (sc. dell'agente verso sé stesso o verso altro). Successivamente, Filopono richiama un passo di *Ph.* V 2 (225b13ss.) in cui Aristotele sostiene che all'interno di un processo il movimento si trova nel paziente e non nell'agente, dal momento che il movimento è passaggio dalla potenza (δύναμις) all'atto (ἐνέργεια), che consiste nel trasferimento del possesso di una forma dall'agente che la possiede al paziente che fino ad allora ne era privo. In questo caso, non si può certamente considerare ἐνέργεια come sinonimo di agire, ma piuttosto come possesso effettivo della forma che segue un processo produttivo. In seguito, ritorna il senso operativo di ἐνέργεια: «diciamo che l'azione è duplice: difatti, il medesimo passaggio è detto azione, ad esempio l'ἐνέργεια del costruttore, e lo stesso fine dell'ἐνέργεια, ad esempio la casa» (*Phlp. in Cat.* 166, 27–29 ; trad. mia).⁴³ Come in *Simpl. in Cat.* 301, 33–302, 4, Filopono considera ἐνέργεια ciò

⁴² È corretto parlare di uso originario di ἐνέργεια nel caso di Aristotele poiché è stato lui a inventare questo termine. Si veda ad esempio l'etimologia in *Arist. Metaph.* Θ 8, 1050a21–b2. Cfr. S. Menn, *The Origins*.

⁴³ Λέγομεν ὅτι ἡ ποιήσις διττὴ ἐστὶ· καὶ γὰρ αὐτὴ ἡ ὁδὸς ποιήσις λέγεται, οἷον ἡ τοῦ οἰκοδόμου ἐνέργεια, καὶ τὸ τέλος δὲ αὐτὸ τῆς ἐνεργείας, οἷον ἡ οἰκία.

che per Aristotele non lo è affatto, ossia l'azione produttiva considerata in sé stessa (i.e. la costruzione della casa) e non il risultato (i.e. la casa). Pertanto, sembra che i commentatori siano capaci di utilizzare in maniera coerente i vari sensi di ἐνέργεια, ma non si curano di precisare le differenze semantiche rispetto al lessico aristotelico, probabilmente perché davano per assunto che già in Aristotele fosse implicita l'equivalenza tra ἐνέργεια e ποιεῖν.

Avendo mostrato i vantaggi e i rischi dell'applicazione del senso operativo di ἐνέργεια e l'assoluta novità rispetto ad Aristotele, è opportuno chiedersi in che modo questo nuovo significato sia entrato nel vocabolario degli esegeti neoplatonici. La questione verrà affrontata dettagliatamente nel prossimo paragrafo.

2. L'origine del senso operativo di ἐνέργεια nell'esegesi neoplatonica delle *Categorie*

2.1. *Simplicio e gli altri commentatori delle Categorie*

Dal confronto con gli altri commenti neoplatonici a *Cat.* 9 emerge che, nell'adottare una concezione operativa di ἐνέργεια, Simplicio segue un lessico esegetico ben consolidato che individua nell'ἐνέργεια – in quanto azione (ποίησις) in pieno svolgimento – il significato proprio della categoria dell'agire (ποιεῖν). All'interno della scuola di Alessandria, si è visto che, oltre a Simplicio, anche Filopono definisce l'agire nei termini di ἐνέργεια, assumendo implicitamente il senso operativo senza distinguerlo dal senso più propriamente aristotelico che si trova nel passo di *Ph.* V 2 menzionato nella stessa sezione. La stretta connessione tra ποιεῖν ed ἐνέργεια si ritrova già nel maestro di Simplicio e Filopono, Ammonio di Ermia, che definisce il ποιεῖν come un «operare su qualcosa (ἔστιν οὖν <ποιεῖν> μὲν τὸ εἰς τι ἐνεργεῖν)» (Amm. in *Cat.* 92, 17; trad. mia), espressione ripresa fedelmente nel suo commento da Filopono.⁴⁴

Un altro commento che si inserisce in questa tradizione è quello di Davide/Elia.⁴⁵ Fin dall'inizio dell'esame di ποιεῖν e πάσχειν, Davide/Elia individua nell'ἐνέργεια il significato proprio di agire: «Non esiste infatti una categoria composta di agire e patire, se esistono l'agente e il paziente, dal momento che

⁴⁴ Sulla vicinanza tra Ammonio e Filopono cfr. R. Sorabji, *The Ancient Commentators*, p. 7; C. Luna, *Commentaire*, pp. 847–857.

⁴⁵ Sulla difficoltà di attribuire con certezza il commento alle *Categorie* a Elia o a Davide si veda lo *status quaestionis* in R. Goulet, *Élias*, pp. 60–66.

l'agente è il risultato di sostanza e attività, mentre il paziente lo è di debolezza e affezione» (El. *in Cat.* 239, 14–16; trad. mia).⁴⁶ L'agente è costituito dalla sostanza, in quanto denota un soggetto che agisce, e dall'ἐνέργεια, ossia dall'azione compiuta dall'agente.⁴⁷ Inoltre, Davide/Elia introduce la stessa distinzione dei due sensi di ποιήσις presente in Simplicio e Filopono sempre utilizzando il senso operativo di ἐνέργεια: «Difatti l'azione è duplice: si dice azione sia la stessa ἐνέργεια sia il risultato (ad esempio, l'abaco), ed entrambe queste cose si riconducono chiaramente a una categoria diversa» (El. *in Cat.* 240, 21–23; trad. mia)⁴⁸. La categoria dell'agire comprende tutti i termini linguistici che significano le ἐνέργειαι, ossia le azioni considerate nel loro pieno svolgimento indipendentemente dal loro risultato.

L'esegesi alessandrina delle *Categorie* dipende in larga parte dall'*Ad Gedalium* di Porfirio, che è andato perduto. Tuttavia, il commento per domande e risposte (sc. Porph. *in Cat.*) contiene in forma abbreviata alcune questioni che nell'*Ad Gedalium* avevano una trattazione molto più estesa. Difatti, nella sezione dedicata ad agire e patire, Porfirio dichiara di tralasciare molte spiegazioni perché lo scopo del suo commento breve è quello di fornire le conoscenze elementari a chi inizia a studiare la teoria aristotelica delle categorie.⁴⁹ Un elemento che però viene conservato, seppur in forma sintetica, è l'adozione del senso operativo di ἐνέργεια per denotare il significato di ποιεῖν: «Ora, essendo chiaro che l'agire e il bruciare denotano una ἐνέργεια, mentre l'essere riscaldato e l'essere raffreddato un πάθος, [Aristotele] dice che sia l'agire sia il patire sono ricettivi del contrario» (Porph. *in Cat.* 141, 17–21; trad. mia).⁵⁰ Porfirio pone come significati univoci di agire e patire rispettivamente l'ἐνέργεια e il πάθος, tesi che sarà ripresa da tutti i commentatori successivi.⁵¹ La sinonimia tra ἐνέργεια e ποιήσις è sottolineata dall'esempio di “bruciare” (τὸ καίειν), che come “riscaldare” (τὸ θερμαίνειν) denota l'azione che produce un effetto nel paziente (sc. essere bruciato o riscaldato). Pertanto, Porfirio è il primo esegeta ne-

⁴⁶ οὐ γὰρ συμπεπλεγμένον τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν, εἰ καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον· ἐξ οὐσίας γὰρ καὶ ἐνεργείας τὸ ποιοῦν, ἀσθενείας δὲ καὶ πείσεως τὸ πάσχον.

⁴⁷ Questo modo di connotare l'agire verrà ripreso da Davide/Elia nel corso dell'argomentazione. Cfr. El. *in Cat.* 293, 13–240, 39.

⁴⁸ ἡ γὰρ ποιήσις διττῇ λέγεται γὰρ ποιήσις καὶ αὐτὴ ἡ ἐνέργεια καὶ τὸ ἀποέλεσμα, οἷον ἀβάκιον, ἅπερ προδήλως ὑπὸ ἄλλην κατηγορίαν ἀνάγονται.

⁴⁹ Cfr. Porph. *in Cat.* 141, 11–13.

⁵⁰ νυνὶ δὲ δήλου ὄντος ὅτι τὸ μὲν ποιεῖν καὶ τὸ καίειν ἐνέργειαν δηλοῖ, τὸ δὲ θερμαίνεσθαι καὶ ψύχεσθαι πάθος, φησὶν ὅτι καὶ τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν τοῦ ἐναντίου ἐστὶν ἐπιδεκτικά.

⁵¹ Cfr. Simpl. *in Cat.* 296, 9–11; Philp. *in Cat.* 165, 25–29; El. *in Cat.* 239, 14–16.

oplatonico a codificare la definizione di ποιεῖν come ἐνέργεια e la conseguente adozione del senso operativo di ἐνέργεια, che verrà ripreso dai commentatori successivi. Chiaramente, Porfirio risente notevolmente dell'influenza di Plotino, che, per criticare la validità del concetto aristotelico di ποιεῖν, sfrutta l'ambiguità di ἐνέργεια come termine più appropriato per indicare l'azione vista nel suo divenire, al fine di identificarla con il movimento.⁵² È indubbio tuttavia che, se si considera la ricezione tardoantica delle *Categorie*, Porfirio rimane certamente il primo ad aver codificato un metodo esegetico fondato su un vocabolario specifico che prevede l'identificazione di ἐνέργεια e ποιεῖν.

L'influenza di Porfirio si può individuare anche nei commentatori anteriori alla scuola di Alessandria. Dexippo (IV sec.) presenta una distinzione tra l'ἐνέργεια e il suo risultato analoga alla distinzione dei due sensi di ποιησις che si trova in Simplicio e Filopono e che risale certamente all'*Ad Gedalium* di Porfirio: «Ma io dico che una cosa è l'ἐνέργεια, un'altra è il risultato dell'ἐνέργεια. Infatti, la costruzione non è identica all'ἐνέργεια del costruttore né il dipinto è identico all'ἐνέργεια del pittore, ma i risultati sono diversi» (Dexipp. *in Cat.* 9, 4–7; trad. mia).⁵³ Se Dexippo avesse seguito fedelmente Aristotele, avrebbe dovuto identificare l'ἐνέργεια con il risultato dell'azione (sc. costruzione, dipinto) e non con le azioni di per sé (sc. costruire, dipingere). È evidente quindi che anche Dexippo sta assumendo il senso operativo di ἐνέργεια, assente in Aristotele, per connotare la categoria aristotelica di agire.

Come si è visto nell'esame del commento di Simplicio, anche Giamblico segue Porfirio nell'intendere ἐνέργεια in relazione a qualsiasi tipo di azione. Malgrado ciò, Giamblico introduce una distinzione rigorosa di vari sensi di ἐνέργεια, di cui solo uno può essere identificato con il ποιεῖν. In *Simpl. in Cat.* 305, 5–26 si trova un esempio della voερὰ θεωρία di Giamblico, che nel caso specifico consiste nel porre un fondamento intellegibile al concetto di ἐνέργεια che si riferisce ai movimenti e alle azioni sensibili⁵⁴. Giamblico distingue vari sensi possibili di ἐνέργεια: (a) movimento, in quanto ἐνέργεια incompleta; (b) attualità (ἐντελέχεια) opposta a potenzialità (δύναμις); (c) agire (ποιεῖν). Per quanto riguarda (c), che corrisponde al senso operativo di

⁵² Cfr. Plot. VI 1[42] 15.10–13. Cfr. R. Chiaradonna, *Sostanza Analogia Movimento*, p. 148 n. 3. Sul debito dell'esegesi delle *Categorie* di Porfirio nei confronti di Plotino cfr. Id., *Essence et Prédication*.

⁵³ ἀλλὰ φήσαιμ' ἂν ὡς ἄλλο ἐστὶν ἐνέργεια, ἄλλο τὸ ὑπὸ τῆς ἐνεργείας ἀποτελούμενον· οὐ γὰρ τὸ οἰκοδόμημα ταῦτόν ἐστι τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ οἰκοδόμου οὐδὲ τὸ ζωγράφημα ταῦτόν τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ ζωγράφου, ἀλλ' ἕτερα τὰ ἀποτελέσματα. Dexippo utilizza come fonti del proprio commento alle *Categorie* sia l'*Ad Gedalium* di Porfirio sia il commento di Giamblico. Cfr. Dexipp. *in Cat.* 5, 7–10.

⁵⁴ Cfr. R. Gaskin (ed.), *Simplicius*, p. 194 n. 91.

ἐνέργεια impiegato per definire la categoria del ποιεῖν, Giamblico precisa che non è possibile identificare ἐνέργεια e ποιεῖν poiché alcune azioni (ποιήσεις) implicano anche affezioni. Al contrario, l'ἐνέργεια pura è al di fuori del movimento, anteriore rispetto all'essere in atto della forma nelle sostanze sensibili e non contrapposta ad alcuna forma di patire. Essa riguarda in senso proprio solo le realtà intelleggibili in quanto è assolutamente semplice e immobile.

Pur avendo riportato fedelmente il commento di Giamblico, Simplicio non adotta la sua distinzione dei sensi di ἐνέργεια né la discute, continuando a porre l'ἐνέργεια come significato di ποιεῖν. Tuttavia, il fatto che Simplicio non segua alla lettera la νοερά θεωρία non costituisce un problema insormontabile. Innanzitutto, Simplicio dichiara più volte che ποιεῖν e πάσχειν devono essere trattati come espressioni linguistiche che significano le realtà sensibili.⁵⁵ Pertanto, qualsiasi azione compiuta da una sostanza individuale può essere considerata a buon diritto ἐνέργεια. In secondo luogo, come si è detto, lo stesso Giamblico intende ποιεῖν ed ἐνεργεῖν come sinonimi.⁵⁶ Tra l'altro, questa distinzione dei sensi di ἐνέργεια non contraddice neppure la successiva separazione netta tra i concetti di ἐνέργεια ed ἐντελέχεια: il primo riguarda soltanto gli intelleggibili, il secondo soltanto i sensibili.⁵⁷ Difatti, Giamblico continua a utilizzare ἐνέργεια per descrivere realtà sensibili e corporee. Bisogna concludere dunque che Giamblico ammette l'utilizzo del concetto di ἐνέργεια in relazione alle azioni delle sostanze sensibili con le dovute precisazioni: l'ἐνέργεια pura riguarda esclusivamente il mondo intellegibile e si applica al mondo sensibile in un senso traslato. Ritornando a Simplicio, non è necessario ritenere che Simplicio ignorasse consapevolmente i sensi di ἐνέργεια distinti da Giamblico né che proponesse una posizione opposta: Simplicio rimane coerente alla propria interpretazione dello σκοπός delle *Categorie* e utilizza la nozione di ἐνέργεια coerentemente ai fini della propria trattazione: definire il ποιεῖν come espressione verbale che significa l'ἐνεργεῖν/ἐνέργεια, ossia il puro agire compiuto dagli individui sensibili.

2.2. La categoria dell'agire in *Pseudo-Archita*

La prima occorrenza del concetto di ἐνέργεια utilizzato in senso operativo per caratterizzare la categoria del ποιεῖν si trova in un trattato pseudo-

⁵⁵ Cfr. *Simpl. in Cat.* 333, 38–334, 1.

⁵⁶ Cfr. *Simpl. in Cat.* 327, 6–329, 36; 331, 1.

⁵⁷ Cfr. *Simpl. in Cat.* 307, 10–13.

epigrafo attribuito al pitagorico Archita di Taranto (V–IV a.C.), il Περὶ τοῦ καθόλου λόγου ἥτοι δέκα κατηγοριῶν (*Sul logos universale o sulle dieci categorie*), titolo che compare nell'unico manoscritto che lo conserva in greco koinè (*Ambrosianus* 23, A92 sup., XVI secolo).⁵⁸ Lo scritto è stato composto originariamente in dorico al fine di emulare la lingua dei pitagorici antichi, come testimoniano le citazioni riportate da Simplicio. La composizione, databile tra il I a.C. e il I d.C., è avvenuta probabilmente all'interno del circolo di Eudoro di Alessandria (I a.C.), con lo scopo di retrodatare la teoria aristotelica delle categorie e stabilire un'unica tradizione filosofica che collega Pitagora, Platone e Aristotele. La datazione si basa fondamentale sul legame con i temi che si ritrovano nei commentatori aristotelici del I secolo a.C., specialmente Andronico di Rodi e Boeto di Sidone,⁵⁹ e nella lettura pitagorizzante delle *Categorie* proposta da Eudoro di Alessandria.⁶⁰ Simplicio menziona questo trattato nel prologo del proprio commento alle *Categorie*, evidenziandone il legame con l'esegesi di Giamblico: «Giamblico, quindi, richiamò le considerazioni di Archita nei luoghi appropriati, sviluppando ciò che era stato intellettualmente concentrato e dimostrando la loro concordanza con le dottrine di Aristotele» (*Simpl. in Cat.* 2, 19–22; trad. mia).⁶¹

Le peculiarità della dottrina presentata da Pseudo-Archita, coerentemente alla sua tendenza sistematizzante della teoria aristotelica delle categorie, sono

⁵⁸ I trattati sulle *Categorie* attribuiti ad Archita di Taranto sono tre: (1) Περὶ τῶν καθόλου λόγων; (2) Καθολικοὶ λόγοι δέκα; (3) Περὶ ἀντικειμένων (*De oppositis*). L'edizione di riferimento si trova in H. Thesleff, *The Pythagorean Texts*, pp. 3–32. (1) e (2) sono stati editi in Th. A. Szlezák, *Pseudo-Archytas*, mentre una traduzione e un commento in lingua italiana di (3) si trova in A. Ulacco, *Pseudopythagorica*. Il titolo Περὶ τοῦ καθόλου λόγου ἥτοι δέκα κατηγοριῶν si riferisce solo a (1), che insieme al *De oppositis* è stato composto probabilmente intorno al I a.C. Entrambi questi scritti erano conosciuti da Giamblico e Simplicio. Di contro, (2) è stato redatto in una fase più tarda: Szlezák ne ha collocato la composizione all'interno del circolo di Marsilio Ficino (XV sec.). Sulla formazione del corpus pseudopitagorico cfr. B. Centrone, *Pseudopythagorica ethica* e Id. *The Pseudo-Pythagorean Writings*. Il titolo Περὶ τοῦ καθόλου λόγου ἥτοι δέκα κατηγοριῶν si trova nell'*Ambrosianus* 23 ed è confermato da Simplicio, anche se talvolta lo cita nella forma al plurale Περὶ τῶν καθόλου λόγων (*Simpl. in Cat.* 13, 23; 17, 27; 40, 6). Nel prologo del suo commento alle *Categorie*, però, Simplicio (*in Cat.* 2, 15–16) lo menziona con il titolo Περὶ τοῦ παντός (*Sul tutto*). Ciò non rappresenta tuttavia un problema rilevante perché Simplicio lo sta citando riportando le prime parole dello scritto: Περὶ τοῦ παντός λόγου περὶ ἁρσμοῖ γράφειν. Su questo problema si rimanda a Th. A. Szlezák, *Pseudo-Archytas*, pp. 94–95.

⁵⁹ Cfr. Th. A. Szlezák, *Pseudo-Archytas*, pp. 15–16; R. Chiaradonna, *The Pseudopythagorica*.

⁶⁰ La matrice platonica della dottrina proposta da Pseudo-Archita è sottolineata dall'applicazione della categoria di sostanza (οὐσία) in primo luogo alle sostanze intelleggibili e alle forme immanenti corrispondenti e solo in secondo luogo agli individui sensibili. Cfr. P. Moraux, *Der Aristotelismus*, II, p. 610; R. Chiaradonna, *Au-tour d'Eudore*; M. Bonazzi, *Eudorus of Alexandria*; G. Boys-Stones, *Are We Nearly There Yet?*; M. Hatzimichali, *Pseudo-Archytas*.

⁶¹ ἰδίως ὑποδεικνύντος αὐτὸς ἐν τοῖς προσήκουσι τόποις τὰ τοῦ Ἀρχύτου παράγων ἐκεῖνα τε νοερώς συνεσπειραμένα ἐξήπλωσε καὶ τὴν συμφωνίαν τὴν πρὸς αὐτὰ τοῦ Ἀριστοτέλους ἐπέδειξε.

principalmente le seguenti: (i) divisione dei dieci generi; (ii) giustificazione dell'ordine di menzione; (iii) differenze interne, ossia la divisione in specie di ciascun genere; (iv) proprietà comuni e individuali dei singoli generi⁶². Pseudo-Archita applica (iii) e (iv) anche al genere del ποιεῖν, che viene esplicitamente identificato con l'ἐνέργεια:

A questo punto bisogna esporre anche la divisione del ποιεῖν elaborata da Archita, il quale dice così: «l'agire in senso più elevato è l'ἐνέργεια⁶³; dell'ἐνέργεια ci sono tre differenze. (1) La prima differenza dell'ἐνέργεια consiste nel contemplare, come ad esempio “praticare la geometria” e “praticare l'astronomia”; (2) la seconda nel ποιεῖν, come “curare” e “costruire”; (3) la terza nell'agire pratico, come “comandare l'esercito” e “governare la città”. L'ἐνέργεια si verifica anche senza pensiero, come ad esempio nei viventi non razionali, e questa è l'ἐνέργεια più universale» (Simpl. in Cat. 317, 12–17; trad. mia).⁶⁴

Il ποιεῖν in generale equivale all'ἐνέργεια, le cui differenze sono tre: (1) ἐνέργεια contemplativa; (2) ἐνέργεια poietica o produttiva; (3) ἐνέργεια pratica. (1) consiste fondamentalmente nella pratica del sapere teoretico o scientifico: il geometra che esercita la propria scienza contemplando gli enti matematico-geometrici sta operando una ἐνέργεια. (2) presenta la stessa denominazione del genere (sc. ποιεῖν) ma solo per omonimia; in questo caso infatti ποιεῖν indica le azioni che producono qualcosa di esterno: ad esempio, il medico che cura produce la salute nel paziente; il costruttore produce l'edificio. (3) corrisponde all'agire pratico, ossia a una serie di azioni che riguardano la sfera etico-politica, come governare la città. Come mostrano chiaramente gli esempi di azioni riportate, Pseudo-Archita impiega il concetto di ἐνέργεια in senso operativo, ossia per indicare in generale un qualsiasi tipo di azione che un soggetto compie. L'unica eccezione potrebbe essere rappresentata da (1), che richiama più da vicino il senso aristotelico di ἐνέργεια come attività completa che ha il fine in sé stessa: difatti, “contemplare” (θεωρεῖν) è un'a-

⁶² Cfr. Simpl. in Cat. 2, 15–20.

⁶³ Szlezák nota correttamente che Pseudo-Archita utilizza ἐνέργεια (Tätigkeit) per indicare qualsiasi tipo di azione che rientra nel genere del ποιεῖν. Cfr. Th. A. Szlezák, *Pseudo-Archytas*, p. 124.

⁶⁴ δεῖ δὲ κἀνταῦθα τὴν Ἀρχίτου παραθέσθαι τοῦ ποιεῖν διαίρεσιν λέγοντος οὕτως: “τῷ δὲ ποιῶν ἀνωτάτῳ μὲν ἡ ἐνέργεια, τῆς δὲ ἐνεργείας διαφοραὶ τρεῖς. τὸ μὲν γὰρ τί ἐστὶν αὐτὰς ἐν τῷ θεωρεῖν, οἷον <γεωμετρέει>, ἀστρονομεῖν· τὸ δὲ ἐν τῷ ποιῶν, οἷον ὑγιαίνει, τεκταίνειν· τὸ δὲ ἐν τῷ πράσσειν, οἷον στραταγέειν, πολιτεύεσθαι. γίνεται δὲ ἡ μὲν ἐνέργεια καὶ ἄνευ διανοίας, οἷον ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις, γενικωτάτα δὲ αὐτὰ”. La versione in greco *koinè* conservata nell'*Ambrosianus* 23 (A 92 sup.) non presenta differenze testuali rilevanti: τοῦ δὲ ποιῶν ἀνωτάτῳ μὲν ἡ ἐνέργεια, τῆς δὲ ἐνεργείας διαφοραὶ τρεῖς· τὸ μὲν γὰρ τι αὐτῆς ἐστὶν ἐν τῷ θεωρεῖν οἷον γεωμετρέειν, ἀστρονομεῖν, τὸ δὲ ἐν τῷ ποιῶν οἷον ὑγιαίνει, τεκταίνειν, τὸ δὲ ἐν τῷ πράσσειν οἷον στρατηγεῖν, πολιτεύεσθαι. γίνεται δὲ ἡ ἐνέργεια <καὶ> ἄνευ διανοίας οἷον ἐν τοῖς ἀλόγοις [καὶ] ζώοις, γενικωτάτη δὲ αὕτη (Ps.-Arch. Cat. 25, 18–26, 2). L'unica differenza da segnalare è l'intergrazione di γεωμετρέειν nel testo di Simplicio che b (= editio Basileensis, 1551) integra da Simpl. in Cat. 317, 30. L'integrazione trova conferma nel testo dell'*Ambrosianus* 23, che ha γεωμετρέειν.

zione che non ha alcun fine esterno e che esaurisce il suo scopo nello stesso momento in cui si sta svolgendo. Tuttavia, non sembra che Pseudo-Archita abbia distinto (1) sulla base della nozione aristotelica di ἐνέργεια come ciò che ha il fine in sé stesso. L'autore infatti pone un senso generale di ἐνέργεια che equivale all'agire in ogni sua forma, per poi distinguere i sensi per omonimia e non per analogia, ossia ponendo un senso più autentico di ἐνέργεια che si ritrova in altri tipi di attività ad un grado inferiore. È chiaro dunque che Pseudo-Archita, impiegando il senso operativo di ἐνέργεια per analizzare la categoria aristotelica del ποιεῖν, rappresenta l'antecedente diretto dei commentatori neoplatonici delle *Categorie*.

Come si è detto in precedenza, Pseudo-Archita risente molto del lessico e dello stile dei commentatori del I secolo a.C. Sarebbe dunque ragionevole pensare che egli abbia assunto il senso operativo di ἐνέργεια sulla base di una concezione comune di ποιεῖν affermata nella prima attività di commento intorno alle *Categorie* di Aristotele⁶⁵, anche se l'oscurità delle fonti richiede una certa cautela⁶⁶. Chiaramente, l'indagine sull'uso di ἐνέργεια nei filosofi attivi tra il I a.C. e il II d.C. – ossia nella fase anteriore all'attività di Alessandro di Afrodisia che riabilita il senso originario di ἐνέργεια mediante l'esegesi sistematica degli scritti esoterici di Aristotele – non può essere condotta in questa sede. Il riferimento all'opera di Pseudo-Archita permette di mostrare come per Giamblico e Simplicio non fosse problematico assumere l'equivalenza tra ἐνέργεια e ποιεῖν nella propria lettura di *Cat.* 9, dal momento che si trovava già in un testo considerato autorevole, almeno in linea di principio, come quello di Aristotele.

3. Conclusioni

Al termine dell'esame dell'uso di ἐνέργεια in senso operativo nel commento di Simplicio a *Cat.* 9, ci si può interrogare sulle dinamiche che hanno portato all'assunzione di questo significato nell'esegesi aristotelica.

Si è visto che Pseudo-Archita ha contribuito in maniera significativa alla trasmissione di questo uso in relazione alla categoria dell'agire: il trattato pseu-

⁶⁵ Rashed ha avanzato l'ipotesi che già Boeto di Sidone concepisse la categoria del ποιεῖν nei termini di ἐνέργεια. Cfr. M. Rashed, *Les petites catégories*, p. 214.

⁶⁶ Cfr. G. Nastasi, *Stoici e Peripatetici*, p. 353 n. 62.

dopitagorico *Περὶ τοῦ καθόλου λόγου* rappresentava un punto di riferimento costante per l'interpretazione di Giamblico, di cui Simplicio è il principale testimone. Bisogna anche considerare tuttavia la possibilità che Pseudo-Archita abbia riscritto il contenuto delle *Categorie* utilizzando un lessico filosofico comune che si è andato a costituire a partire dai primi commentatori⁶⁷ di Aristotele attivi nel I secolo a.C. (Andronico di Rodi, Boeto di Sidone, Aristone ed Eudoro di Alessandria). In questo modo si spiega l'adozione del senso operativo di ἐνέργεια anche da parte di Porfirio, il quale non sembra aver considerato lo scritto di Pseudo-Archita come un testo autorevole nella propria esegesi delle *Categorie*.⁶⁸ Porfirio infatti è noto per aver ripreso e talvolta criticato le posizioni dei commentatori peripatetici (da Andronico di Rodi ad Alessandro di Afrodisia), i quali erano considerati evidentemente interlocutori più autorevoli rispetto ai trattati pseudopitagorici. Si può quindi affermare che Porfirio definiva la categoria del ποιεῖν come ἐνέργεια/ἐνεργεῖν in quanto riprendeva un vocabolario esegetico, consolidatosi probabilmente già a partire dal I secolo a.C., che considerava ἐνέργεια come sinonimo di "azione" (ποίησις, ποιεῖν).

Pertanto, Porfirio può essere considerato a buon diritto il responsabile della trasmissione del senso operativo di ἐνέργεια nell'esegesi neoplatonica delle *Categorie*, che è stato poi utilizzato sistematicamente al fine di definire la categoria dell'agire. L'individuazione di questo significato nel linguaggio filosofico neoplatonico costituisce una tappa importante della ricezione del concetto aristotelico di ἐνέργεια.

Bibliografia

- J. L. Ackrill, *Aristotle. Categories and De interpretatione*, Oxford, 1963.
 R. Bodéüs (éd.), *Aristote. [Catégories]*, Paris, 2001.
 M. Bonazzi, *Eudorus of Alexandria and the 'Pythagorean' pseudepigrapha*, in *On Pythagoreanism*, edited by G. Cornelli - C. Macris - R. McKirahan, Berlin, 2013, pp. 385–404.

⁶⁷ Il termine "commentatori" si riferisce in generale a tutti quei filosofi che hanno interpretato o criticato gli scritti esoterici di Aristotele, senza necessariamente aver composto commenti lemmatici. Cfr. R. Chiaradonna, *Interpretazione filosofica*, p. 95 n. 40.

⁶⁸ Nella ricostruzione della tradizione esegetica delle *Categorie* presente all'interno del prologo del commento di Simplicio, non si dice nulla sull'utilizzo del *Περὶ τοῦ καθόλου λόγου* da parte di Porfirio. Inoltre, Simplicio non associa mai la posizione di Porfirio a quella di Pseudo-Archita, cosa che invece avviene nel caso dei commentatori peripatetici. Con il suo *Ad Gedalium*, infatti, Porfirio ha raccolto tutte le opinioni degli antichi esegeti delle *Categorie* permettendone la conoscenza ai commentatori tardoantichi. Cfr. Th. A. Szlezák, *Pseudo-Archytas*, p. 153; S. Ebbesen, *Porphyry's Legacy*, p. 141.

- G. Boys-Stones, *Are We Nearly There Yet? Eudorus on Aristotle's Categories*, in *From Stoicism to Platonism*, edited by T. Engberg-Pedersen, Cambridge, 2017, pp. 67–79.
- É. Bréhier (éd.), *Plotin. Ennéades*, t. VI, 1re partie, Paris, 1936.
- L. Cardullo, *La Νοερά Θεωρία di Giamblico, come Chiave di Lettura delle Categorie di Aristotele: alcuni esempi*, in «Syllecta Classica», VIII, 1997, pp. 79–94.
- B. Centrone, *Pseudopythagorica Ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*, Napoli, 1990.
- B. Centrone, *The Pseudo-Pythagorean Writings*, in *A History of Pythagoreanism*, edited by C. Huffman, Cambridge, 2014, pp. 315–340.
- S. Chame, *The Non-Kinetic Origins of Aristotle's Concept of ἐνέργεια*, in «Apeiron», LVI, 3, 2023, pp. 469–494.
- R. Chiaradonna, *Essence et Prédication chez Porphyre et Plotin*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», LXXXII, 4, 1998, pp. 577–606.
- R. Chiaradonna, *Sostanza Movimento Analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli, 2002.
- R. Chiaradonna, *Autour d'Eudore. Les débuts de l'exégèse des Catégories dans le Moyen Platonisme*, in *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*, edited by M. Bonazzi – J. Opsomer, Leuven, 2009, pp. 89–111.
- R. Chiaradonna, *Alexander, Boethus and the Other Peripatetics: The Theory of Universals in the Aristotelian Commentators*, in *Universals in Ancient Philosophy*, edited by R. Chiaradonna – G. Galluzzo, Pisa, 2013, pp. 299–328.
- R. Chiaradonna, *The Pseudopythagorica and their Philosophical Background. A Discussion of Angela Ulacco, Pseudopythagorica Dorica*, in «Mediterranea. International journal for the transfer of knowledge», IV, 2019, pp. 221–238.
- R. Chiaradonna, *Boethus of Sidon on Forms and Qualities: Some Remarks*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXXI, 2020, pp. 1–18.
- R. Chiaradonna, *Ontology in Early Neoplatonism*, Berlin/Boston, 2023.
- R. Chiaradonna, *Energeia et Kinêsis chez Plotin et Aristote (Enn. VI 1, [42], 16. 4–19)*, in *Dunamis: Autour de la puissance chez Aristote*, édité par M. Crubellier – D. Lefebvre – P.-M. Morel – A. Jaulin, Leuven, 2008, pp. 471–491.
- Boéthos de Sidon – Exégète d'Aristote et philosophe*, édité par R. Chiaradonna – M. Rashed, Berlin/New York, 2020.
- J. Dillon, *Iamblichus's Noera Theôria of Aristotle's Categories*, in «Syllecta Classica», VIII, 1997, pp. 65–77.
- S. Ebbesen, *Porphyry's Legacy to Logic: A Reconstruction*, in *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, edited by R. Sorabji, Ithaca/New York, 1990, pp. 141–171.
- Ch. Evangelou, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden, 1996.
- A. Falcon, *Aristotelianism in the First Century BC*, in *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, edited by A. Falcon, Leiden/Boston, 2016, pp. 101–119.
- R. Gaskin (ed.), *Simplicius on Aristotle Categories 9–15*, London, 2000.
- L. Gili, *Boeto di Sidone e Alessandro di Afrodisia intorno alla Sillogistica Aristotelica*, in «Rheinisches Museum für Philologie», CLIV, 3/4, 2011, pp. 375–397.
- F. Gonzalez, *Being as Activity: A Defence of the Importance of Metaphysics 1048B18–35 for Aristotle's Ontology*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», LXI, 2019, pp. 123–192.

- H. B. Gottschalk, *Aristotelian Philosophy in the Roman World, from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, vol. II.36.2, herausgegeben von W. Haase, Berlin/New York, 1987, pp. 1079–1174.
- R. Goulet, *Élias*, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. III, édité par R. Goulet, Paris, 2005, pp. 57–66.
- M. J. Griffin, *The Reception of Aristotle's Categories, c. 80 BC – AD 220*, University of Oxford, D. Phil., Oxford, 2009, URL: <http://ora.ox.ac.uk/objects/ora:3008> (data ultima consultazione: 23/04/2025).
- M. J. Griffin, *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire*, Oxford, 2015.
- M. J. Griffin, *Articulating Preconceptions: A Reconsideration of Aristotle's Categories in the Early Roman Empire*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXXI, 2020, pp. 1–37.
- I. Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, translated by M. Chase, Leiden, 2015.
- I. Hadot, *Simplicius the Neoplatonist in Light of Contemporary Research A Critical Review*, Baden-Baden, 2020.
- M. Hatzimichali, *Pseudo-Archytas and the Categories*, in *Authors and Authority in Ancient Philosophy*, edited by J. Bryan – R. Wardy – J. Warren, Cambridge, 2018, pp. 162–183.
- Ph. Hoffmann, *Catégories et Langage selon Simplicius – La Question du «Skopos» du Traité Aristotélicien des «Catégories»*, in *Simplicius: sa vie, son œuvre, sa survie*, édité par I. Hadot, Berlin, 1987, pp. 61–90.
- K. Kalbfleisch (ed.), *Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium*, Berlin, 1907.
- I. Kupreeva, *Kaiserzeitlicher Aristotelismus*, in *Die Philosophie der Antike*, vol. 5/1: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, herausgegeben von C. Riedweg – C. Horn – D. Wyrwa, Basel, 2018, pp. 255–455.
- C. Luna, *Boéthos de Sidon sur les relatifs*, in «Studia graeco-arabica», III, 2013, pp. 1–35.
- C. Luna, *Commentaire*, in *Simplicius. Commentaire sur les Catégories d'Aristote, Chapitres 2–4*, traduction par Ph. Hoffmann avec la collaboration de I. Hadot et P. Hadot, commentaire par C. Luna, Paris, 2001, pp. 67–687.
- S. Menn, *The Origins of Aristotle's Concept of energeia: energeia and dynamis*, in «Ancient Philosophy», XIV, 1993, pp. 73–114.
- S. Menn, *Andronicus and Boethus: Reflections on Michael Griffin's Aristotle's Categories in the Early Roman Empire*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXIX, 2018, pp. 13–43.
- L. Minio-Paluello (ed.), *Aristotelis Categoriae et Liber De interpretatione*, Oxford, 1949.
- P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. I: *Die Renaissance des Aristotelismus im I Jahr. v. Chr.*, Berlin/New York, 1973.
- P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. II: *Der Aristotelismus im I. und II. Jh.n. Chr.*, Berlin/New York, 1984.
- G. Nastasi, *Stoici e Peripatetici su Agire, Patire e Movimento: la testimonianza di Simplicio*, in «Elenchos», XLIV, 2, pp. 333–365.
- G. Nastasi, *Aristotle and the Stoics on the Notion of ἐνέργεια*, in «Apeiron», LVII, 4, 2024, pp. 553–582.
- C. Natali, *La critica di Plotino ai concetti di attualità e movimento in Aristotele*, in *Antiaristotelismo*, a cura di C. Natali – S. Maso, Amsterdam, 1999, pp. 211–229.

- A. Pattin (ed.), *Simplicius. Commentaire sur les Catégories d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, vol. II, Leiden, 1975.
- M. Rashed, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin-New York, 2007.
- M. Rashed, *Boethus' Aristotelian ontology*, in *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, edited by M. Schofield, Cambridge, 2013, pp. 53–77.
- M. Rashed, *Les petites catégories*, in *Boéthos de Sidon – Exégète d'Aristote et philosophe*, édité par R. Chiaradonna - M. Rashed, Berlin/New York, 2020, pp. 213–254.
- M. Rashed, *Note: un témoin arabe du fragment 2 de Boéthos de Sidon et le problème du rapport chronologique entre Andronicos et Boéthos*, in «Arabic sciences and philosophy», XXXI, 2021, pp. 257–263.
- R. Sorabji, *The Ancient Commentators of Aristotle*, in *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, edited by R. Sorabji, Ithaca/New York, 1990, pp. 1–30.
- Th. A. Szlezák, *Pseudo-Archytas. Über die Kategorien. Texte zur griechischen Aristoteles-Exegese*, Berlin/New York, 1972.
- D. P. Taormina, *Jamblique critique de Plotin et Porphyre. Quatre études*, Paris, 1999.
- F. Trabattoni, *Boeto di Sidone e l'immortalità dell'anima nel Fedone*, in *Plato, Aristotle or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, edited by T. Bénatouïl – E. Maffi – F. Trabattoni, Hildesheim, 2011, pp. 1–15.
- A. Ulacco, *Pseudopythagorica dorica. I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e a Brotino*, Introduzione, traduzione, commento, Boston/Berlin, 2017.
- N. Vamvoukakis, *Les catégories aristotéliennes d'action et de passion vues par Simplicius*, in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, édité par P. Aubenque, Paris, 1980, pp. 247–269.

List of Authors and Abstracts (in alphabetical order)

Francesco Caruso is a Postdoctoral Research Fellow at Sapienza University of Rome, where he earned his PhD in Ancient Philosophy in 2022. He has conducted research at the Albert-Ludwigs University of Freiburg and the Humboldt University of Berlin, and held a two-year postdoctoral position at the University of Turin. His research primarily focuses on the cosmologies of Plato and Plutarch, as well as other Middle Platonic interpretations of Plato's *Timaeus*. He also explores the transmission of Platonism during the Italian Renaissance, with particular attention to Paduan humanism and the figure of Niccolò Leonico Tomeo.

Abstract: The essay (*Arguments against eternalism. Plutarch, Laws 10 and the interpretation of the Timaeus*) aims to provide a comprehensive – and in some respects innovative – interpretation of Plutarch's arguments against eternalist interpretations of Plato's *Timaeus*. It seeks to show why Plutarch's "temporalism" is difficult to fit into traditional Middle Platonic frameworks, suggesting that, in his view, an eternalist and metaphorical approach does not allow for a correct reconstruction of the relationships of priority and participation between the cosmic entities identified by Plato.

Roberto Granieri is Assistant Professor of Ancient Philosophy at Roma Tre University. He received his PhD in Philosophy from the University of Toronto (2021) and was a Post-Doctoral Fellow at KU Leuven. His primary area of research is Plato, Aristotle and the ancient Platonist tradition, particularly issues of metaphysics, epistemology and logic, on which he has published several articles. On these topics, he has published several articles in international journals, as well as the book *Conoscere l'essere. Platone, Aristotele e la costruzione della filosofia prima* (Bologna, 2024).

Abstract: The essay (*Plotinus on the Firmest Principle*) focuses on the expression *bebaiotatē arche* in Plotinus VI 5 [23], in order to show how he overturns the Aristotelian nuance of the phrase to vindicate the Platonic perspective. It demonstrates how Plotinus relies on an original and influential interpretation of key points from the first part of the *Parmenides*, while also assimilating concepts and terms from Hellenistic philosophy and science – most notably, the idea of a ‘common notion’ – which would resonate throughout late antique Platonism. In doing so, Plotinus establishes a key axiom of the Platonist metaphysics of causality and participation.

Michael J. Griffin is Professor of Greek Philosophy at the University of British Columbia, jointly appointed in Ancient Mediterranean and Near Eastern Studies (AMNE) and Philosophy. He is also joint general editor of the Ancient Commentators translation project. His recent books study the ancient reception of two classic “first books” in philosophy, Aristotle’s *Categories* and Plato’s *Alcibiades*, which were respectively foundational for the rudiments of logic and virtue. He is also currently working on several projects in teaching & learning, learning technology, and community-engaged learning.

Abstract: The essay (*Scales of virtue and inspiration in late antique Platonism*) revises two fundamental conceptual structures of late antique Platonism, as evoked by the Athenian and Alexandrian Neoplatonists between the 5th and 6th centuries AD in the context of ethics, epistemology, metaphysics, hagiography and reading curricula. This contribution analyses the scale of virtues and the scale of inspired madness to show that the stages of virtue and inspiration can be represented as parallel scales, each transforming the human soul in analogous ways, albeit to different degrees.

Fabienne Jourdan is Research Director at the CNRS, within the Classical and Late Antiquity team of the UMR ‘Orient et Méditerranée’. She has worked on Orpheus and Orphism in Greek religion (*Le Papyrus de Derveni*, Paris, 2003), as well as on their Christian transformations (*Orphée et les Chrétiens*, I and II, Paris, 2010-2011) and Judeo-Hellenistic interpretations (*Le poème judéo-hellénistique attribué à Orphée*, Paris, 2011). Her current research focuses on Platonism in the imperial era and its Neoplatonic reception. Her edi-

tion of Numenius is currently being published by Belles Lettres (2026-2028), following an earlier study on this philosopher's teachings (*Penser et être dieu, « Essais sur l'enseignement de Numénios mis en regard des Oracles chaldaïques et lu par Proclus »*).

Abstract: The essay ('What is Plato if not Moses speaking in Attic?' A phrase from Numenius (35 Fd)? Analysis of Clement of Alexandria's testimony, Strom. I 22, 150, 1-4) questions the attribution to Numenius of the famous phrase 'Who is Plato, if not Moses speaking in the Attic dialect?' This contribution clarifies the context in which the sentence has been transmitted, as well as the debate surrounding its authenticity. The author argues that the hypothesis of its inauthenticity cannot be dismissed, given the context in which it is reported. In light of Eusebius' ambiguous formulation, and the Judeo-Hellenistic and Christian tendency to reinterpret pagan texts as Greek witnesses to Biblical truth, she labels it a 'fragment of doubtful origin' (Fd).

Anna Motta is Associate Professor in History of Ancient Philosophy at the University of Naples Federico II. She has served as Research Fellow and Principal Investigator for prestigious European research projects at the Free University of Berlin. Her work focuses primarily on Plato, the Platonic tradition and isagogical issues. Her publications include *Anonimi Prolegomeni alla Filosofia di Platone* (Rome, 2014), *λόγους ποιεῖν. L'eredità platonica e il superamento dell'aporia dei dialoghi* (Naples, 2018), and *Isagogical Crossroads from the Early Imperial Age to the End of Antiquity* (Leiden/Boston, 2022). She has also published numerous articles on Middle Platonism and Neoplatonism.

Abstract: The essay (*Platonic metaphysics and Aristotelian metaphysics. A(n im)possible harmony*) addresses the relationship between Plato and Aristotle. Using examples of harmonising exegesis, the author reflects on selected aspects of Platonic metaphysics and notes how some Neoplatonists use Aristotle to reconcile two theoretical perspectives that are still considered to be irreconcilable. The ultimate goal is to grasp the meaning of the Neoplatonic use of certain images of two birds – the swan and the owl – in relation to didactic considerations concerning the natural disposition and education of the metaphysical gaze in Platonic schools.

Giuseppe Nastasi is a Research Fellow in the History of Ancient Philosophy at the University of Pisa, where he earned his PhD in 2024. His research focuses on Aristotle – he has edited a new Italian edition of *De memoria et reminiscentia* (Naples, 2023) – and the ancient Aristotelian tradition. In particular, he has studied the interactions between 1st-century BC Peripatetics and Stoicism. He has published the following articles on this topic: *Aristotle and the Stoics on the notion of ἐνέργεια*, in «Apeiron», 2024; *Stoici e Peripatetici su agire, patire e movimento: la testimonianza di Simplicio*, in «Elenchos», 2023.

Abstract: The essay (*Action and activity in Neoplatonic exegesis. The concept of action in Simplicius' Commentary on Aristotle's Categories*) focuses on the exegesis of the ninth chapter of the *Categories*, where Aristotle briefly outlines the categories of action and suffering. The author examines Simplicius' exegesis to highlight the main innovations he introduces into Aristotle's conception of acting and suffering. After discussing the theses of Plotinus, Porphyry and Iamblichus, Simplicius arrives at his own solution, which takes the form of a general methodological guideline for interpreting the *Categories*.

Benedetto Neola holds a PhD in Philosophy of Antiquity, Late Antiquity and the Medieval Age from the University of Salerno, as well as a PhD in Philosophy from Sorbonne University. A former Humboldt Postdoctoral Fellow at the University of Göttingen, he is currently a Marie Skłodowska-Curie Postdoctoral Fellow at University of Leiden. His research, which has been published in several international journals, focuses on post-Plotinian Neoplatonism, particularly the doctrine of the soul and its interaction with contemporary Christianity. He is the author of *Il Platonismo di Ermia di Alessandria. Uno studio sugli in Platonis Phaedrum Scholia* (Napoli, 2022), and of *Nemesio di Emesa. L'uomo* (Brescia, 2024).

Abstract: The essay (*The pure souls in the metaphysics of Iamblichus and the mediator Christ of Eusebius: a comparison*) examines the theme of transcendence and the need to reconcile this distinctive feature of Neoplatonic metaphysics with the notion of immanence or presence in the sensible world. The author addresses the question of how the presence of the transcendent in the immanent is handled in the respective solutions proposed by Iamblichus and Eusebius, showing how similar these are in their conceptualisation of a

class of entities that, though physically present in the world of becoming, are nevertheless divine.

Arianna Piazzalunga is a Postdoctoral Research Fellow at KU Leuven. She earned her PhD at the Universities of Turin and Geneva with a thesis on Plutarch's appropriation of Stoicism in cosmology and metaphysics. Her research interests include ancient physics and metaphysics, with a particular focus on Stoicism and Platonism. Among her publications are: *Dangerous Liaisons: Plutarch's Appropriation of the Stoic Biological Model for Divine Causation*, in «Phronesis», 2025 and *Chrysippus' Theory of Cosmic Pneuma: Some Remarks in Light of Medical and Biological Doctrines on Respiration, Digestion and Pulse*, in «Apeiron», 2023.

Abstract: The essay (*Plutarch's conception of matter in De Iside et Osiride: an interpretative proposal*) re-examines Plutarch's *De Iside et Osiride* to offer a possible solution to the interpretative dilemma concerning the figure of Isis. The author discusses the difficulties in identifying Isis with the material principle and shows how Plutarch's intention is not to present her as a principle of cosmic motion, but rather to describe her relationship with the intelligible in terms of erotic tension. According to this interpretation, matter does not simply receive forms passively; rather, it is an active contributor to the formation of the cosmos and facilitates the god's causal action.

Giovanni Trovato is a Research Fellow at the Italian Institute for Philosophical Studies in Naples, where he is conducting a project on Pythagoreanism in ancient doxography. In 2025, he earned his doctorate from the University of Pisa and the University of Florence with a thesis on *De universi natura* by ps.-Ocellus Lucanus. His research interests include the Pythagorean tradition, Plato, Imperial Platonism, and ancient pseudepigraphy. He has published *The Matter at Hand: Prime Matter as an Unqualified Body in a Post-Hellenistic Pseudepigraphic Text*, in «Apeiron», 2025.

Abstract: The essay (*Platonic gods and where to find them. Platonist exegesis in an anonymous ecloga (Stob. I 20, 28)*) illustrates imperial-age Platonists' exegesis of Plato's text through an anonymous eclogue preserved in the first chapter of the first book of Stobaeus' *Anthologion*. The author aims to

prove that the text on the divine nature of the cosmos and the demiurge does not represent a personal work by Stobaeus. Rather, the anthologist merely records an example of the pre-Plotinian analysis of portions of the *Phaedrus*, *Timaeus* and *Letters*, and invokes the substantial agreement between Plato, the Pythagorean Onatas and the first book of the *Iliad*, taken as a reliable theological authority.

Antonio Vargas is a Postdoctoral Researcher at the University of Brasilia. He earned his PhD from the Humboldt University of Berlin in 2017 and has held postdoctoral fellowships at the Hebrew University of Jerusalem and at the University of Naples Federico II. He is the author of *Time's Causal Power: Proclus and the Natural Theology of Time* (Leiden/Boston, 2021) – the first monograph dedicated entirely to Proclus' theory of time – and of the Portuguese translation and commentary *Proclo - Os Elementos da Teologia* (São Paulo, 2024).

Abstract: The essay (*Stoic Logoi in Pseudo-Archytas according to Iamblichus*) focuses on Neoplatonic theories of time and the use of Stoic *Logoi* to interpret Pseudo-Archytas' definition of time. It aims to bridge the gap between Plotinus and Proclus by offering a fresh interpretation of Iamblichus' discussion of this definition, as recorded in Simplicius' *Commentary on Aristotle's Physics*.

Anca Vasiliu is Research Director at the CNRS and a member of the Léon Robin Centre for Research on Ancient Thought at Sorbonne University. Her work focuses primarily on Plato and Platonism in Late Antiquity. In 2022, she was awarded the Grand Prix de Philosophie from the Académie Française in recognition of her entire body of work. Her latest book is *Démiurge du réel. Le langage de l'être dans le Sophiste de Platon* (Paris, 2024). She is the editor of the international journal *Chôra*, dedicated to ancient and medieval philosophy, which was founded in 2003.

Abstract: The essay (*An Alexandrian between Jerusalem and Athens: Philo on the incorruptibility of the creation*) presents the theme of the genesis of the world and the incorruptibility of creation in the texts of the Jewish philosopher Philo, with a particular focus on *De aeternitate mundi*. It aims to show how Philo reconciles the physical perspective of the *Timaeus* with the theological

vision of the Bible through a bold reading rich in references to philosophers and poets of all times, revealing what he believes to be the goal of philosophy.

Marilena Vlad is a Researcher at the Institute for South-East European Studies of the Romanian Academy. She holds a PhD from the University of Bucharest (2009) and a second PhD from the École Pratique des Hautes Études (2011). Her recent publications include: *Damascius and the Ineffable Thread of Reality*, in «International Journal for Neoplatonic Studies», 2024; *La logique de la lumière chez Pseudo-Denys l'Aréopagite*, in «Laval théologique et philosophique», 2023; *Dialectic and Philosophical Divination in Plato's Phaedrus*, in *New Perspectives on Platonic Dialectic*, edited by K. Larsen – V. Haraldsen – J. Vlasits (London, 2022); and *Damascius et l'ineffable. Récit de l'impossible discours* (Paris, 2019).

Abstract: The essay (*Porphyry's First God as an uncoordinated Principle in light of the Neoplatonic tradition*) focuses on the debated question of whether Porphyry's first principle was coordinated or uncoordinated with the realm of intelligible being. The author argues that Porphyry conceived the first principle as uncoordinated and seeks to explain why the testimonies of Proclus and Damascius seem to suggest otherwise. The hypothesis is that what served as an uncoordinated principle for Porphyry could no longer play this role for Proclus and Damascius.



Questo volume è il primo tomo di due dedicati al tema *Platone e i platonismi*. Risultato della collaborazione di un gruppo internazionale di studiosi, il libro ha l'obiettivo di presentare alcune linee di ricerca contemporanea attorno ai cosiddetti *platonismi*, ossia ad autori di età imperiale e tardo antica che si ricollegano all'*auctoritas* di Platone discutendo della sua eredità. Con approcci tematici e problematici diversi, i dodici saggi raccolti in questo tomo riflettono su fisica e metafisica e sulla loro interazione, presentando un percorso esegetico e teorico che permette di ricostruire diversi aspetti della tradizione platonica che va dal I al VI secolo d.C.

Anna Motta (PhD Salerno, 2012) insegna Storia della filosofia antica e Storia della filosofia imperiale e tardo antica presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II. Si occupa principalmente di Platone e della tradizione platonica, con particolare attenzione per le questioni isagogiche. Tra i suoi ultimi lavori c'è il manuale *Ventotto ore di filosofia imperiale e tardoantica* (Napoli 2024).

Chiara Cappiello (PhD Napoli, 2017) è ricercatrice di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II. Si occupa di filosofia e storia della cultura nel Novecento tra Italia e Germania, con particolare attenzione al tema della crisi. Tra le sue ultime pubblicazioni c'è la monografia *Promesse e minacce dell'inconscio. Freud nella crisi del Novecento* (Roma 2024).

ISBN 978-88-6887-363-9



9 788868 873639