



**HAL**  
open science

# Unity and order in Proclus: a new way of writing theology

Miriam Cutino

► **To cite this version:**

Miriam Cutino. Unity and order in Proclus: a new way of writing theology. Philosophy. Université Paris sciences et lettres; Fondazione Collegio San Carlo (Modène (Italie)), 2020. Italian. NNT: 2020UPSLP058 . tel-03182319

**HAL Id: tel-03182319**

**<https://theses.hal.science/tel-03182319>**

Submitted on 26 Mar 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Préparée à l'École Pratique des Hautes Études  
Dans le cadre d'une cotutelle avec la Fondazione Collegio San  
Carlo, Scuola Internazionale di Alti Studi "Scienze della cultura"

## Unité et ordre chez Proclus. Un nouveau mode d'écriture de la théologie

Unity and order in Proclus. A new way of writing theology

Soutenue par

**Miriam CUTINO**

Le 16 décembre 2020

École doctorale n° 472

**École doctorale de l'École  
Pratique des Hautes Études**

Spécialité

**Philosophie, textes et savoirs**

### Composition du jury :

M. Michele ABBATE *Rapporteur*  
Professeur associé,  
Università degli studi di Salerno

M. Franco FERRARI *Directeur de thèse*  
Directeur d'études,  
Università degli studi di Pavia

M. Philippe HOFFMANN *Directeur de thèse*  
Directeur d'études,  
École Pratique des Hautes Études

Mme Daniela Patrizia TAORMINA *Président*  
Professeur associé,  
Università degli studi di Roma "Tor Vergata"





## RINGRAZIAMENTI

Questo lavoro è il prodotto di diversi incontri incrociati, primo tra tutti con il Collegio Nuovo di Pavia, cui sarò sempre riconoscente per il calore con cui mi ha accolto quando muovevo ancora i primi passi all'università, e per il sostegno che ancora oggi, alla fine di questo percorso, è pronto ad offrirmi. È a Pavia che ho incontrato il mio primo maestro, il Prof. Franco Ferrari, con cui, un po' per sfida, un po' per curiosità, ho iniziato a studiare la dottrina delle enadi in Proclo che è stata, negli anni, oggetto di una lenta evoluzione che ha condotto ai risultati suggellati nella presente tesi. Per gli stimoli, gli insegnamenti, i consigli che mi ha fornito in questo percorso, il Prof. Ferrari è stata una guida illuminante, prima nella stesura della tesi magistrale, poi nella preparazione del progetto e della tesi di dottorato.

Per le direzioni, soprattutto sul piano filologico, e i numerosi approfondimenti teorici sul Neoplatonismo, ringrazio anche una guida che è stata essenziale per gli sviluppi della mia ricerca in questi anni, il mio secondo maestro, il Prof. Philippe Hoffmann, che mi ha introdotto nella cerchia neoplatonica parigina, coinvolgendomi in attività seminariali sempre stimolanti. A Parigi ho avuto modo di entrare in contatto con persone che hanno contribuito al mio arricchimento umano e accademico, Adrien Lecerf, che ringrazio per le numerose occasioni di confronto, e i miei colleghi, Marco, Andrea, Sandro, Margherita, Lucia, Lovely, Andrei, Akindynos.

Sono stati altrettanto arricchenti i mesi trascorsi alla Fondazione Collegio San Carlo, che mi ha fornito la possibilità di condurre la mia ricerca e di partecipare ad iniziative accademiche sempre nuove e sempre variegate. È alla Scuola di Alti Studi che ho potuto beneficiare del supporto del Direttore Carlo Altini, della solerzia di Giovanni Cerro e di Stefano Suozzi, e di amicizie solide con chi ho condiviso questo percorso: Mary, Francesca, Matteo, Pietro, Federico e tutti gli altri colleghi e amici che ho incontrato durante il perfezionamento triennale della Scuola. Questa ricerca si è svolta anche con il supporto del Progetto Vinci per tesi di dottorato in cotutela, finanziato dall'Università Franco-Italiana (UIF/UFI), che ringrazio per aver scelto, tra i tanti progetti, anche il mio.

Ringrazio altresì i Rapporteurs, per aver accettato di far parte della commissione valutatrice di questa tesi, le loro osservazioni saranno molto utili in sede di discussione.



## UNITÀ E ORDINE IN PROCLO. UN NUOVO MODO DI SCRIVERE DI TEOLOGIA

### INDICE

RÉSUMÉ SUBSTANTIÉL.....	VI
INTRODUZIONE.....	2
<b>CAPITOLO I. PROCLO SCRITTORE : MODI E FORME DI VALIDAZIONE SCIENTIFICA DELLA TEOLOGIA</b>	
I. 1 L'originalità del <i>corpus</i> procliano.....	10
I. 1.2 La composizione delle opere tra scrittura e oralità.....	11
I. 2 La forma del commento procliano nella tradizione della scuola neoplatonica.....	17
I. 2.1 La componente spirituale del commento e l'istituzionalizzazione della "lettura in comune" nell'ambiente scolastico neoplatonico.....	19
I. 2.2 La relazione tra ἀνάγνωσις e συνανάγνωσις a partire dal V s. d.C.....	22
I. 2.3 Destinatari presenti e futuri. Il significato di ἐντυγχάνοντες e ἐντευξόμενοι nei commentari neoplatonici.....	29
I. 2.4 Proclo e gli apporti alla tradizione del "prologo al commento".....	34
I. 3 La dialettica triadica per predominanza: retorica-scienza-teologia.....	43
I. 3.1 L' "arte di scrivere" i commentari. Alcuni spunti a partire dal <i>Commentario sul Timeo di Platone</i> .....	44
I. 3.2 Gli influssi della retorica nel procedimento dimostrativo del <i>Commentario sul libro I degli Elementi di Euclide</i> .....	67
I. 3.3 La scrittura procliana e le categorie stilistiche del discorso.....	71

I. 3.4	La subordinazione della retorica alla teologia nel prologo del <i>Commentario sull' Alcibiade I di Platone</i> .....	77
I. 3.5	La massima espressione dei πράγματα nell'esordio del <i>Commentario sul Parmenide di Platone</i> .....	83
I. 4	L'efficacia teurgica della preghiera all'inizio e alla fine dei prologhi dei commentari...88	
I. 4.1	La preghiera del <i>Commentario sul Parmenide</i> e l' <i>Inno I</i> .....	89
I. 4.2	I due modi di rivolgersi agli dei nella <i>Teologia Platonica</i> .....	99
I. 4.3	La mediazione di Ermete nella dedica del <i>Commentario sul libro I degli Elementi di Euclide</i> .....	102
I. 5	Forme di validazione scientifica nella <i>Teologia Platonica</i> e negli <i>Elementi di Teologia</i> .....	106
I. 5.1	L'impiego teologico dei termini matematici «assioma» e «dimostrazione».....	109
I. 5.2	Evidenza intuitiva e evidenza discorsiva nella <i>Teologia Platonica</i> e nelle proposizioni degli <i>Elementi di Teologia</i> .....	112

## CAPITOLO II. I CRITERI DI ORDINAMENTO DELLA GERARCHIA ONTOLOGICA

II. 1	La σειρά ovvero la «catena d'oro dell'essere».....	119
II. 1.1	«Catena» dell'essere e «catene» degli enti.....	122
II. 1.2	La triade-guida del reale: inizio-mezzo-fine.....	124
II. 2	Verso una concettualizzazione scientifica dell'«ordine».....	132
II. 2.1	La gerarchizzazione della τάξις nel sistema di Proclo.....	136
II. 2.2	La classificazione del γένος e i suoi ranghi.....	138
II. 2.3	I caratteri della τάξις: ἀφ' ενός, ἀναγκαίως, κατὰ φύσιν.....	141
II. 2.4	La configurazione duplice dell'ordine.....	145
II. 2.5	Proprietà e peculiarità dei livelli dell'ordinamento.....	148
II. 2.6	L'ordine κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν δύναμιν.....	151

II. 3	Il genere divino: le definizioni diverse dei «limiti» e dei «lotti».....	154
II. 3.1	L'articolazione del «divino» in Giamblico e Proclo.....	154
II. 3.2	Siriano e l'introduzione del «numero» nell'articolazione della τάξις divina....	160
II. 3.3	Il significato di πέρας e ὄρος nella gerarchia ontologica di Proclo.....	163
II. 4	La progressiva differenziazione tra διάκοσμος e διακόσμησις.....	169
II. 4.1	Le origini della teoria dei «mondi» divini nella teologia aritmetica di Giamblico.....	172
II. 4.2	Siriano e la strutturazione aritmetica delle διακοσμήσεις divine.....	180
II. 4.3	L'assimilazione dell'ἀριθμός al concetto metafisico di διάκοσμος in Proclo.....	184
II. 4.4	L'identificazione del διάκοσμος κρύφιος e la sua disgiunzione dal modo causale κρυφίως.....	196
II. 5	Modi del silenzio e nomi divini tra i θεῖοι διάκοσμοι.....	202
II. 6	Chi può pregare, verso chi si può pregare e come si può pregare: la risalita dell'anima attraverso la gerarchia dei mondi divini.....	207

### **CAPITOLO III. IL SISTEMA FONDAMENTALE DELL'UNITÀ**

III. 1	La necessità esistenziale dell'unità.....	221
III. 2	La definizione dell'ὑπερούσιος nel sistema unità-essere.....	224
III. 3	La gerarchizzazione del lessico dell'unità.....	227
III. 3.1	ἐνιαῖος e ἡνωμένος.....	227
III. 3.2	ἐνοειδής e μονοειδής.....	235
III. 3.3	La trasposizione di ἐνικός nella gerarchia metafisica singolare-plurale dell'Essere.....	243

III. 4	L'articolazione del sistema metafisico "pieno" dell'unità.....	249
III. 4.1	La definizione della monade nell'ordine trasversale e verticale della gerarchia degli enti.....	251
III. 4.2	Partecipabilità e impartecipabilità della monade a livello verticale: il rapporto monade-serie.....	252
III. 4.3	L'universalità e la precontinenza delle monadi nel sistema del misto per predominanza: il rapporto monade-monade nella prospettiva trasversale...	257
III. 5	L'ἀριθμός e l'introduzione dell'alterità nel binomio uno-essere.....	267
III. 6	All'origine della dottrina procliana delle enadi.....	274
III. 6.1	La lettura procliana del <i>Filebo</i> di Platone.....	275
III. 6.2	La teoria dei principi primi da Siriano a Proclo.....	282
III. 7	L'aspetto innovativo della dottrina delle enadi di Proclo.....	290
III. 7.1	Le enadi come legame tra τάξις dell'«unità» e τάξις dell'«ordine».....	292
III. 7.2	La distinzione «enadi degli dei» e «enadi degli enti» nella <i>Teologia Platonica</i> e nel <i>Commentario sul Parmenide di Platone</i> .....	294
III. 7.3	Enadi sovraessenziali e enadi intelligibili nella <i>Teologia Platonica</i> .....	295
III. 7.4	Enadi prima delle parti, enadi costituite di parti, enadi nelle parti nel <i>Commentario sul Parmenide di Platone</i> .....	308
III. 8	La trascendenza delle enadi e i loro raggi negli <i>Elementi di Teologia</i> .....	322
III. 8.1	Irradiazione delle enadi e infiammazione verso le enadi negli <i>Elementi di Teologia</i> e nell' <i>Arte Ieratica</i> .....	332
III. 8.2	La forza provvidenziale e pre-noetica delle enadi nella <i>Teologia Platonica</i> e negli <i>Elementi di Teologia</i> .....	338
	<b>CONCLUSIONI</b> .....	345
	<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	355

## RÉSUMÉ SUBSTANTIEL

Dans cette thèse nous avons l'intention de fournir une étude globale du système métaphysique de Proclus, lequel comprend trois composantes fondamentales : l'« art d'écrire », qui assume chez lui une signification précise en fonction d'un *τέλος* théologique commun à toutes ses œuvres ; la formalisation du réel à travers des catégories d'« ordre », qui correspondent à différentes représentations du plan de l'être, fractionnées sous différents angles ; l'évidence et la certitude de l'« existence » des hénades, qui sont le fondement métaphysique et théorique de tout le système. Ces trois composantes déterminent le caractère organique global du *corpus* proclien, malgré les nombreuses inhomogénéités théoriques que l'on peut y trouver. Aux trois chapitres dans lesquels s'articule notre travail correspondent donc ces trois constantes de la pensée de Proclus : l'expression linguistique, le système de l'être et le fondement unitaire. Dans les pages qui suivent, nous proposons d'approfondir les aspects saillants de notre enquête, afin d'en tirer trois sections : Proclus « écrivain » et la dialectique par prédominance : rhétorique-science-théologie ; la hiérarchie scientifique du lexique de l'« ordre » ; le système fondamental de l'unité, à travers les trois significations du terme « hénade ».

### **I. Proclus « écrivain » et la dialectique par prédominance : rhétorique-science-théologie**

Dans le premier chapitre de notre travail nous avons montré que l'utilisation théologique de formules rhétoriques, combinée à une structure démonstrative centrée sur ce que nous avons défini comme un « processus discursif de l'évidence », constituent le fondement d'un usage philosophique du langage, en vertu duquel on peut effectivement soutenir que chaque choix lexical et littéraire trouvé dans le *corpus* n'est pas accidentel, mais inhérent à la structure de la réalité. L'application la plus intéressante de la philosophie du langage au système métaphysique de Proclus consiste en la triade dialectique rhétorique-science-théologie, exprimée selon différents niveaux de prédominance dans chaque œuvre, en fonction de son objet et de sa signification la plus profonde.

La première réflexion que nous avons formulée à propos du style d'écriture de Proclus concerne la destination de ses écrits. La référence à deux niveaux de lecteurs dans le prologue du *Commentaire sur le Timée* [*In Tim.* I 1.5- 25] – ceux qui ont une connaissance de base (I 1.5 : τοῖς μὴ παντάπασιν ἔσκοτωμένοις), peuvent saisir un contenu évident (I 1.5 : πρὸς τοὺς

λόγους ἐναργές) ; et ceux qui ont développé « les esprit plus sagaces » (I 2.1 : τοῦτο ἤδη τοὺς ἀγχινοστέρους), peuvent eux-mêmes mener une enquête (ἐπισκέπτεσθαι χρή) sur un contenu plus profond – suggère en effet que dans le même ouvrage il y a deux niveaux différents d'interprétation, littérale et théorique, que Proclus applique, en réalité, avec conscience également dans tous les commentaires. Le *Commentaire sur le premier livre des Éléments d'Euclide* [*In Eucl.* 30.10] semble plutôt présupposer un public d'apprenants qui ont déjà des connaissances préalables et sont des « experts » (εἰδότες). En outre, nous avons distingué deux autres types de destinataires dans le passage de l'enseignement oral au commentaire, dont la préface s'adresse à un public qui n'est plus, comme l'étudiant, le destinataire immédiat de l'enseignement, mais qui est un public de lecteurs indéfinis et de passage, dont les auteurs ne connaissent plus ni le milieu social ni le niveau d'éducation culturelle, et qu'il faut persuader de la justesse et de l'incontestabilité de l'exégèse. À la lumière de cela, nous avons analysé les passages dans lesquels les ἐντυγχάνοντες/ « ceux qui lisent » et les ἐντευξόμενοι/« ceux qui vont lire » sont utilisés dans les déclarations programmatiques et méthodologiques des philosophes néoplatoniciens. La question était de savoir si les auteurs néoplatoniciens ont fait une distinction entre les deux termes. Nous la retrouvons en effet chez Jamblique [*Protr.* 105.5-10-106.1-10], chez Proclus [*In Eucl.* 84.10-20], Damascius [*In Phaed.* 208.1-10] et Simplicius [*In Cat.* 3.2-18]. Nous avons pu constater que, dans le cas des préfaces néoplatoniciennes, le choix du futur est déterminé par deux raisons précises : d'un côté cet emploi est lié à une stratégie rhétorique visant à la persuasion des lecteurs (d'ailleurs l'auteur, transposant le lecteur dans une dimension future, montre que son travail est destiné à durer dans le temps) ; de l'autre, le futur est, de quelque façon, inévitable sur le plan formel-rhétorique vu l'écart temporel entre le moment où les auteurs écrivent selon leur point de vue et le moment où les lecteurs vont lire leurs écrits. Une superposition et une complexification de plusieurs cadres de lecture sont mises alors en place dans le passage de l'enseignement oral (συνανάγνωσις) au commentaire écrit : dans l'activité d'enseignement, le maître lit et interprète une œuvre ancienne ; dans le commentaire, en revanche, il doit tenir compte de deux autres lecteurs, les ἐντυγχάνοντες, ceux qui ont sous les yeux l'œuvre ancienne commentée, et les ἐντευξόμενοι, ceux qui auront dans leurs mains le commentaire une fois achevé. Nous avons ensuite organisé les œuvres du *corpus* proclien, en distinguant les formes littéraires et les finalités qui s'y rattachent. C'est l'une des principales démonstrations de notre travail, que les travaux de Proclus ne sont pas le produit d'un travail isolé, mais présentent souvent des références internes, formant un système théologique dont l'efficacité réside dans le pouvoir de la parole. Nous avons donc montré comment, au sein de la production

philosophique de Proclus, la rhétorique subit un processus de valorisation progressive, qui la fait passer du statut d'étape de formation prévue dans le parcours d'études néoplatoniciennes à l'insertion parmi les techniques argumentatives privilégiées pour l'affirmation de la théologie en tant que science. Le premier groupe d'œuvres que nous avons traité rentre dans la forme du commentaire, qui a une finalité essentiellement pédagogique, et se caractérise, dans une plus large mesure, par une présence remarquable d'éléments rhétoriques. Le second groupe que nous avons étudié correspond aux traités théologiques, les *Éléments de théologie* et la *Théologie platonicienne*, qui présentent une procédure logique destinée à démontrer l'infailibilité de la science théologique de Proclus. Le troisième groupe manifeste les compétences d'écriture de Proclus en matière de prières adressées aux dieux, que nous avons placées en un ordre de priorité et de postérité selon leurs destinataires, leur positionnement et les formes stylistiques qu'elles présentent.

### **I. 1 Les commentaires**

Dans l'analyse de la forme littéraire des commentaires nous avons relevé trois tendances persistantes : d'une part, l'effort pédagogique, qui émerge, en particulier, dans les prologues où Proclus présente analytiquement le contenu, la méthode et la forme de l'œuvre en question ; d'autre part, une tentative, évidente dans l'emploi de formes rhétoriques, d'adapter le contenu à la forme, afin de rendre convaincante l'exégèse proposée ; enfin, une projection de l'exégèse envers les πράγματα, c'est-à-dire l'attribution au contenu exégétique d'une signification transcendante. Ces trois tendances se révèlent, à notre avis, dans chacun des commentaires de Proclus, bien qu'avec des formes de prévalence différentes selon le contenu traité.

#### *Le Commentaire sur le Timée de Platon*

Ce commentaire semble être caractérisé par une structure éminemment didactique, dans laquelle on rencontre les techniques de simplification et de persuasion suivantes : présentation de la méthode ; recours fréquent à la figure de l'antithèse ; tentative de susciter le πάθος ; techniques récapitulatives par points ; exhortation adressée au destinataire ; emploi d'interrogatives indirectes. L'ensemble de ces éléments nous fait pencher vers la définition du commentaire sur le *Timée* comme un ensemble d'"annotations" scolaires, sur lesquelles Proclus est revenu pour adapter le contenu à un modèle rhétorique préétabli, que nous avons trouvé dans certaines formules oratoires classiques, conceptualisées et systématisées en particulier dans le Περὶ ἰδεῶν λόγος d'Hermogène (fin II<sup>e</sup> début III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.).

Tout d’abord, nous avons souligné comment la définition de la méthode exégétique de Proclus se concentre sur l’utilisation d’adverbes, qui ont, en fait, une longue tradition dans les théorisations en matière rhétorique au cours du temps : *μη παρέργως*, [*In Tim.* I 5.20] – nous l’avons également trouvé dans *In Remp.* I 5.7 – fait référence à une approche exégétique menée « de manière non superficielle » ; *πρεπόντως* « de manière appropriée » [*In Tim.* I 4.8-10], se trouve aussi dans *In Remp.* I 5.28 ; *ἀξίως* « de manière digne » [*In Tim.* I 1.24] ; *ὀρθῶς* « de manière correcte » [*In Tim.* I 7.6], qui se trouve dans *In Remp.* I 1.6, dans *In Alc.* 1.5 et, à plusieurs reprises, dans le premier livre-commentaire de la *Théologie Platonicienne* [en particulier I 15,21 ; I 27,3 ; I 38,4]. Pour récapituler un contenu déjà traité, Proclus se sert de l’adverbe *συντόμως* [*In Tim.* I 121.12] – se trouve aussi dans *In Eucl.* 30.10 – afin de souligner l’importance de la « concision », qui transmet rapidement des connaissances déjà connues par le destinataire. Nous avons constaté que le même concept est exprimé par Syrianus, dans la présentation de la méthode exégétique adoptée dans le commentaire sur le *Περὶ ἰδεῶν* d’Hermogène [2.1-5], où il se réfère à la « concision » avec l’expression *βραχέα τινά*. En revanche, dans les *Exercices préparatoires* pseudo-hermogéniens est préférée l’expression *διὰ βραχέων* [*Progym.* 3.25], pour indiquer l’une des qualités traditionnelles qui caractérise un bon récit, à savoir la clarté, la concision et la vraisemblance, qui sont, après tout, liées à des parties du discours judiciaire. Dans le commentaire sur le *Timée*, Proclus fait également référence au critère scientifique de l’« exactitude » [*In Tim.* I 7.6 : *σύν πολλῇ τῇ ἀκριβείᾳ*], qui, elle aussi, fait partie d’un canon rhétorique déjà consolidé, puisque l’*ἀκρίβεια*, dans la tradition rhétorique, est employée comme critère de fiabilité pour convaincre le public<sup>1</sup>. L’adverbe *ἀκριβῶς* se trouve également dans *In Tim.* I 317.28 et dans *In Remp.* I 71.25, où Proclus l’utilise pour présenter « avec exactitude » scientifique le contenu commenté. La question de la « vraisemblance » (*εἰκότως*) est, enfin, mentionnée dans *In Tim.* I 3.13 pour corroborer le point de vue de Proclus dans l’interprétation de certains aspects du *Timée*. La vraisemblance est, après tout, l’une des exigences que, selon les *Exercices Préliminaires* pseudo-hermogéniens, la narration doit posséder pour être correcte et linéaire.

À la lumière de ces analyses ponctuelles, nous avons pu affirmer que Proclus utilise les adverbes *συντόμως*, *ἀκριβῶς*, *ἀξίως*, *εἰκότως* pour souligner des points spécifiques de son argumentation, les faisant ressortir comme critère distinctif par rapport aux points de vue des autres qu’il discute au cours du commentaire. Les quatre adverbes s’identifient donc généralement avec quatre “modes” démonstratifs-rhétoriques qui visent à valider l’exégèse

<sup>1</sup> PS. HERMOGENE, *Progym.* 10.29; HERM. *Περὶ ἰδεῶν λόγου* 1, 1.10 ; 1, 1. 178.



d'un point de vue scientifique, la rendant, au même temps, convaincante pour le lecteur qui a le texte sous les yeux.

Au-delà de la réflexion théorique sur la méthode que l'on peut retracer à partir de ces allusions rapides de Proclus, la présence de la rhétorique se manifeste également dans la structure du texte, caractérisé par les éléments suivants : l'antithèse dans la comparaison avec la tradition, qui apparaît clairement dans l'opposition de  $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma \acute{o} \Pi\lambda\acute{\alpha}\tau\omega\nu/ \omicron\iota \mu\acute{\epsilon}\nu \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota \dots \omicron\iota \mu\acute{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron, \omicron\iota \delta\grave{\epsilon} \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\dots$  ; la tentative de provoquer le  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  pour stimuler l'attention des destinataires, qui se traduit par la transposition des sentiments d'émerveillement<sup>2</sup>, de honte, d'espoir et de rire<sup>3</sup>, dans la partie du texte caractérisée par une plus grande inflexion du point de vue de l'auteur ; l'exhortation, placée principalement dans la partie finale du prologue, qui prend la forme d'un avertissement au lecteur, que l'on retrouve non seulement dans *In Tim.* 14.1, mais aussi dans *In Eucl.* 84.20, dans *In Phaed.* 208.10 de Damascius, et dans *In Cat.* 3.18-20 K. de Simplicius [Tableau 1]. Dans ces quatre cas, le commentaire s'avère être, pour les élèves suivant la leçon du maître qui est déjà inspiré – puisqu'il possède déjà le sens caché du texte commenté et, par conséquent, la connaissance du divin – une action anagogique de l'âme envers le divin. La description de ce mouvement cognitif d'élévation, qui a lieu dans le cadre des études prévues à l'école néoplatonicienne, est transposée, dans la composition du genre littéraire du commentaire, sous la forme d'un avertissement au lecteur inconnu qui doit être prêt à en saisir le vrai sens. L'avertissement prend donc la forme d'une exhortation à la pratique des exercices spirituels, étapes préalables à l'élévation au divin, qui comprennent aussi les commentaires, que nous avons montré être disposés, dans le parcours d'étude et dans l'approche à la lecture, selon un degré progressif de conformité aux  $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ .

### Le Commentaire sur le premier livre des Éléments d'Euclide

Dans ce commentaire nous avons identifié une coexistence d'éléments logico-démonstratifs et, d'autre part, de constructions typiquement rhétoriques – argumentation par questions indirectes, récapitulation et anticipation – qui sont utilisées comme outils de simplification didactique d'un contenu en soi complexe et transposé dans sa dimension intelligible [Tableau 8]. Afin de le démontrer, nous avons proposé un aperçu du passage *In Eucl.* 10.15-18.5, qui présente l'« organe » des mathématiques, rapportant trois arguments contre les opinions des « autres ». La première stratégie rhétorique consiste en l'affirmation de l'incontestabilité de sa

<sup>2</sup> *In Tim.* I 9.25 : θαυμασίως συγκεκραμένος ; I 64.11: θαυμάζω δὲ ἔγωγε. Cf. SIMPL. *In Cat.* 138.16; 322.34; 348.24 : θαυμάζω δὲ ἐγώ.

<sup>3</sup> *Ibid.* 2.30 : καταγέλαστος εὐθύς.

thèse, cela étant une explication de ce qui est déjà contenu dans *Resp.* 509d-511e. La démonstration de la véracité de cette affirmation consiste en une procédure logico-démonstrative basée sur un enchaînement de raisonnements, caractérisé par des hypothèses en parfaite correspondance les unes avec les autres, et par de nombreux aspects stylistiques : d'une part, la redondance du γάρ assertif, qui introduit un bilan sur ce qui résiste à la démonstration de l'absurdité ; d'autre part, l'adoption d'un ton emphatique, qui émerge de l'utilisation de figures rhétoriques comme l'anaphore (εἰ placé au début de chaque hypothèse, ποῦ en 12.20, et πῶς au début des questions en 13.10 ; 15.5-10 ; 15.20-25) ; l'itération par disjonction ἢ... ἢ en 12.15 ; εἴτε...εἴτε en 13.15 ; ou par coordination καὶ...καὶ...καὶ ...καὶ en 13.25.

### Le Commentaire sur le Premier Alcibiade de Platon

De l'analyse des prologues des commentaires sur le *Timée* et sur les *Éléments* d'Euclide se dégage une dialectique triadique rhétorique-science-théologie, qui se développe selon différents niveaux de prédominance dans chaque œuvre, par rapport à trois objectifs : pédagogique, exprimé par l'adhésion à des canons rhétoriques établis ; théorique, basé sur l'interprétation du contenu profond (θεωρία) du texte ; et scientifique, visant à démontrer l'incontestabilité du point de vue proposé. Nous avons démontré que cette articulation triadique formelle reflète, en fait, une structure plus profonde qui concerne la τάξις ontologique. Le commentaire sur l'*Alcibiade I* représente alors une tentative d'adaptation de la forme stylistique au contenu extrapolé du dialogue. Les premières pages du commentaire, construites harmonieusement selon les canons stylistiques traditionnels, consistant en un recours fréquent à des figures rhétoriques d'ordre et de son, sont la preuve de l'habileté littéraire de Proclus en tant qu'écrivain. Nous l'avons vu, en analysant en particulier les passages *In Alc.* 10.5-20, dans lesquels Proclus applique son principe métaphysique du mélange par prédominance à ses trois finalités démonstratives, rhétorique-science-théologie. Suivant la distinction de l'*Alcibiade I*, Proclus définit les « démonstrations » (τὰ ἀποδεικτικά) et le « style » (τὰ λεκτικά) comme « organes » de la science (τὰ ὀργανικά) et « exercices préliminaires » (τὰ <πρὸ>γυμνάσματα) pour l'élévation de l'âme de l'étudiant vers l'ἐπιστημονικὴ θεωρία. La rhétorique est en fait une *conditio sine qua non* du premier stade de la science.

À partir de cette analyse nous avons pu constater que Proclus conçoit la science théologique comme le point culminant d'une hiérarchie des savoirs exprimés de façons différente et selon différents niveaux de prédominance dans tous les commentaires : l'*In Tim.*

a un contenu orienté vers la nature ; l'*In Eucl.* vers les mathématiques, l'*In Alc.* vers la philosophie, puisque le dialogue est basé sur une recherche existentielle ; l'*In Parm.* répond enfin à un projet éminemment théologique, puisque le dialogue est en soi adressé aux πράγματα. En outre, nous avons reconnu dans chaque commentaire une double tension : d'une manière spécifique, le commentaire est déterminé par le contenu particulier de l'œuvre commentée ; d'une manière générale, tous les commentaires sont orientés vers un τέλος commun, c'est-à-dire leur élan théologique. Proclus modélise cette hiérarchie des commentaires sur la τάξις ontologique, faisant correspondre un niveau de connaissance à un élément de l'analyse du dialogue et à un niveau d'approximation au divin, qui consiste, d'autre part, en un degré particulier d'être de la τάξις ontologique. En mettant donc en correspondance les affirmations de l'*In Alc.* 10.5-20 avec la *Théologie Platonicienne* I 14.5-15-10, dans laquelle Proclus distingue les différentes capacités cognitives qui sont en nous (I 15.5 : πολλῶν γὰρ ἐν ἡμῖν δυνάμεων οὐσῶν γνωριστικῶν), nous avons pu synthétiser la dialectique triadique rhétorique-science-théologie dans le Tableau 9, soulignant comment il y a une distinction implicite entre deux approches interprétatives du texte : celle rhétorique-analytique, correspondant au plan du sensible, et celle scientifique-théologique correspondant pour Platon au plan de l'être, et coïncidant, dans le lexique néoplatonicien, avec les πράγματα. Selon cette distinction, dans la méthode exégétique mise en œuvre par Proclus dans chaque commentaire, la rhétorique et la théologie sont aux antipodes d'une hiérarchie de conversion vers le divin, et d'un cheminement cognitif dont la réalisation consiste en l'acquisition de la science.

### Le Commentaire sur le Parménide de Platon

Dans cette partie de notre travail nous avons montré comment le long prologue de l'*In Parm.*, qui occupe les pages de 619.1 à 659.25, présente une structure à deux niveaux : le premier auquel Proclus fait référence sous le nom de πρὶν τῆς θεωρίας [619.1], consiste dans la διασκευή, c'est-à-dire dans l'analyse de la « disposition » concrète du dialogue ; le second coïncide, au contraire, avec l'interprétation théologique relative aux πράγματα [628. 1-659.25], et divisée en θεωρία, ou analyse du contenu profond, et λέξις, explication mot à mot du texte. Les deux approches, l'une analytique, basée sur la διασκευή, et l'autre théorique, fondée sur l'analogie avec les πράγματα, s'adressent à deux publics différents : la première interprétation est adressée, comme le dit Proclus même, à « ceux qui ont à cœur d'entendre traiter ces sortes de sujets » [619.1 : τῶν τοιούτων διακοῦσαι σπουδάζουσιν], la seconde s'adresse à « ceux qui veulent et peuvent contempler » [630.15 : τοῖς ἀπὸ τοῦ περὶ τῶν ἰδεῶν

λόγου βουλομένοις θεωρεῖν καὶ δυναμένοις]. Nous avons remarqué que la première approche vise une analyse particulière des aspects du dialogue pris individuellement [630.30 : καθ'ἑαυτὰ], tandis que la deuxième vise une coordination [630.31 : συντάττειν] des mêmes aspects vers une seule fin, qui est πραγματειώδης [638.5], c'est-à-dire « relative à l'intelligible ». Nous avons donc souligné que Proclus articule sa θεωρία dans les mêmes quatre points [personnages (628.1-630.10) ; but (630.20-644.1) ; « circonstanciel » du dialogue (τὰ ὑποκειμένα), qui concerne l'espace et le temps (643.5-645.5) ; et le style (645.5-649.1)] que la première partie, mais en relation analogique avec la τάξις ontologique. Dans les pages 628.5-630.10, en effet Proclus met chaque personnage en relation analogique avec le degré de la τάξις qui lui correspond, en construisant une hiérarchie ontologique paradigmatique des contenus du dialogue platonicien, qui présente l'articulation suivante : Parménide=intellect imparticipable = être ; Zénon = intellect participé = vie ; Socrate = intellect particulier = intellect ; Pythodore = âme divine = anges ; Antiphon = âme démoniaque = démons ; Céphale = âme particulière = âme. Par la suite, la θεωρία sur les personnages individuels est étendue à un point de vue plus général, puisque les personnages sont situés à l'intérieur d'une école, selon un critère d'analogie par rapport à un « monde » particulier (διάκοσμος) de la hiérarchie ontologique [629.25-630.10] : l'école italienne est l'analogie du monde intelligible ; l'école attique du monde psychique ; l'école ionique du monde sensible. Après la « coordination » des personnages avec le πραγματειώδης, Proclus s'occupe, d'une part, dans les pages 643.5-645.5, d'« homologuer » les circonstances du temps et de l'espace à une lecture transcendante du dialogue [643.5 : τοὺς χρόνους τῶν ὑποκειμένων αὐτοῖς πραγμάτων ὁμολογεῖν] ; d'autre part, à partir de la page 645.10, il s'occupe d'adopter un style qui « convient tout particulièrement aux réalités qui y sont traitées et à la méthode des raisonnements » [645.10 : ἔτι δὴ οὖν τὸν χαρακτήρα τοῦ διαλόγου πρεπωδέστατον εἶναι ὑποκειμένοις πράγμασι καὶ τῇ μεθόδῳ τῶν λόγων]. Le discours sur le style du *Parménide* est alors un prélude à la théorisation des méthodes d'enseignement de *Théologie* I 18, qui vise à la théologisation du *Parménide*, c'est-à-dire l'attribution d'un sens paradigmatique aux éléments du dialogue, parce qu'ils correspondent à une façon de parler des dieux « selon science ». A ce dialogue, Proclus attribue dans son commentaire un style qui d'une part a l'« exactitude » et la « nécessité » des mathématiques [645.15 : δι' αὐτῶν τῶν ἀκριβεστάτων ; 645.20 : γεωμετρικαῖς ἀνάγκαις], d'autre part a une « expression » [646.1 : ἐρμηνευτική] qui préserve la « vigueur » [646.5: τὸ ἐναγώνιον]<sup>4</sup>. L'objectif pédagogique du commentaire se

<sup>4</sup> Cet aspect est déjà examiné par une longue tradition rhétorique. Le terme ἐναγώνιον est en effet utilisé par DENYS D'HALICARNASSE, *De Demosth.* 4.35, 10.17, 20.24, 21.94, 30.103, 34.22, 53.13, 58.24 et *De imit.* fr.

dégage également de manière subtile de l'utilisation de deux couples [646.5] : τὸ ἀνελλιπές-ικανῶς, « sans défaut », « comme il convient » ; τὸ σύντομον-συμμέτρως, « concision », « en proportions convenables ». De cela, nous avons donc déduit que le projet de théologisation du *Parménide* conserve la même triade dialectique rencontrée dans les prologues de l'*In Tim.*, de l'*In Alc.* et de l'*In Eucl.* : son contenu théologique a une prétention de scientificité, étant, en même temps, convaincant, et maintenant une simplicité [647.23 : τὸ ἰσχνόν] qui vise l'essentiel. La triade d'adjectifs qui, dans *Théologie I* 9.20, définit la méthode théologique – l'évident (τὸ σαφές), le distinct (τὸ διηρθρωμένον), le simple (τὸ ἀπλοῦν) – dans le *Commentaire sur le Parménide* est donc remplacée par τὸ ἐναγώνιον, τὸ ἀνελλιπές, τὸ σύντομον. L'objectif de la coordination de deux caractères apparemment éloignés, celui de l'exactitude scientifique (646.5 : τῷ ἀκριβεῖ) d'une part, et de la véhémence rhétorique d'autre part, constitue la stratégie générale du commentaire pour l'affirmation de l'incontestabilité et de la validité de la théologie.

## I. 2 Les traités théologiques

Nous avons souligné qu'il existe une triade dialectique de prédominance rhétorique-science-théologie, dans laquelle la rhétorique assume une fonction instrumentale par rapport au projet global de Proclus, clairement exposé dans les pages introductives de l'*In Alc.* et dans le livre I de la *Théologie Platonicienne*, consistant en l'affirmation de la scientificité de la théologie. Dans cette partie de notre recherche nous avons retracé la signification que Proclus attribue à la théologie comme ἔξις, « disposition » [T.P. I 17.10], qui a un double caractère : d'une part elle « révèle » [I 45.15 : ἐκφαίνω] les τάξεις, et est donc une science, d'autre part elle « maintient le secret » sur l'Un [III 5.10 : διαφυλάσσω]. Cette duplicité se manifeste dans la distinction de deux modalités de l'évidence : celle, immédiate, de l'Un, qui est inconnaissable, et celle, discursive, des τάξεις, qui appartiennent au plan du connaissable. La seule procédure qui, selon Proclus, peut être appliquée à la τάξις de l'être, qui, en même temps, détermine la scientificité et l'incontestabilité de la théologie, est la division des conclusions « conformément à ses articulations naturelles » [I 42.15 : κατ'ἄρθρα], qui procèdent de l'ordre géométrique [I 45.26 : ἐν γεωμετρία τάξις]. Nous avons donc démontré qu'au concept immédiat et indémontrable de l'Un s'oppose la vérité sur la τάξις, qui est plutôt un résultat, un processus qui porte au « devenir évident » [I 45.20 : κατάδηλα γίνεται] de la

---

31.3.2.24 ; par Ps. LONGIN, *De Subl.* 9.13.3, 15.9.2, 18.2.5, 22.1.3, 25.1.2, 26.1.1 ; Ps. DEMETRIOS, *De eloc.* 193.1. Ce nom du style est intégré dans la catégorie de l'ἀκμή chez HERMOGENE DE TARSE, *Περὶ ἰδεῶν λόγου* p. 269-270. Cf. PATILLON 1988, 223-239. Sur les noms du style chez Ps. Démétrios voir CHIRON 2010, 71-85.

τάξις des êtres, et qui se reflète dans la structure de la *Théologie Platonicienne* et des *Éléments de théologie*. Dans ces deux ouvrages, la vérité est présentée selon un triple statut : selon son contenu, elle est absolument transcendante si elle concerne l'Un ; elle transcende les propositions dont elle est condition d'existence si elle concerne l'intellect ; elle est une vérité propositionnelle si elle s'adresse aux niveaux ontologiques inférieurs. L'évidence qui concerne l'Un est donc une vérité originale et paradigmatique, un axiome et une notion commune innée et éternelle dans l'âme. D'autre part, l'évidence concernant l'intellect est le résultat d'un cheminement argumentatif, c'est-à-dire c'est la certitude découlant de la preuve démonstrative à laquelle l'âme est confrontée. Enfin, l'évidence possédée par l'âme consiste dans la discursivité qui s'étend sur le plan du visible, étant le λόγος clair et cohérent qui actualise le κοινὰ ἔννοια dans une structure temporelle et argumentative déterminée, qui n'est pas cependant autonome et universellement valable, mais interne au mécanisme de fonctionnement de la dialectique. L'activité de l'âme est donc celle de s'approcher de l'Un [II 64.3 : γνωρίζω] par la connaissance des niveaux supérieurs. Cependant, nous avons montré que les *Éléments de Théologie* et la *Théologie Platonicienne* décrivent deux manières différentes d'atteindre les κοινὰ ἔννοια sur l'Un, tout en représentant de la même manière la hiérarchie des niveaux de connaissance correspondant à la τάξις ontologique. Dans le cas de la *Théologie*, la vérité est découverte au fur et à mesure de la progression de l'argumentation, après être allé à la recherche de la vérité [II 11.15 : εὐρόντες], et avoir rendu évidents ses axiomes [II 11.20 : καταδησάμενοι]. La vérité est donc un processus *ad absurdum*, qui de l'impossible fait « apparaître immédiatement » [I 45.22 : εὐθὺς φαίνω] le nécessaire. Le résultat de « ce qui est nécessaire » apparaît dans le texte sous trois formes différentes : soit dans l'incisif « à mon avis » [I 77.12 ; II 7.15 ; II 37.22 : τοῦτό γε οἶμαι] qui indique un résultat conduisant à une affirmation concluante ; soit dans l'action explicative exprimée par le verbe δέδεκται<sup>5</sup> ; soit dans l'évidence, proprement discursive, qui apparaît dans l'expression δῆλον ὅτι /δῆλον ὡς/ οἶμαι/ δῆλον δέ<sup>6</sup>. Par conséquent, l'hypothèse générale de la *Théologie* est que la vérité sur la τάξις n'est pas quelque chose qui se révèle mais quelque chose qui est discernable [III 11.20 : τὴν ἀλήθειαν κατιδεῖν]. Le point fondamental de notre démonstration, à cet égard, consiste en la représentation de la méthode argumentative de la *Théologie* en tant que procédure hiérarchique qui représente l'acte de conversion de l'âme vers l'Un, composée par les étapes suivantes : hypothèse-thèse-démonstration-axiome. Le mouvement de « découverte » (εὐρεῖν) de l'axiome sur l'Un, en fait, part du donné concret,

<sup>5</sup> Cf. *T.P.* II 7.24; II 10.11; II 11.25; II 21.10; II 67.19; II 67.28; II 69.9; III 2.16.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.* III 23.22; V 58.4. I 19.24; I 29.24; I 49.8; I 56.13-20; I 65.12.

c'est-à-dire des niveaux inférieurs de « ce qui est », pour atteindre les niveaux les plus unitaires et transcendants.

Nous avons confronté cette procédure de l'évidence avec l'articulation générale des propositions des *Éléments*, où l'axiome introductif est la donnée immédiate de la vérité, le même εὐθὺς φαίνω, qui, au contraire, dans la *Théologie* apparaît à la fin de la *reductio ad absurdum*. D'autre part, le parcours des propositions des *Éléments* est circulaire et composé par les étapes suivantes : axiome-démonstration-axiome. Le mouvement démonstratif des *Éléments* ne concerne pas seulement la découverte-conversion vers l'Un, comme c'est le cas pour la *Théologie*, mais c'est un processus cognitif orienté vers l'illustration de tous les niveaux de la τάξις, qui consiste en la triade permanence-procession-conversion. La permanence est en effet exprimée par l'axiome initial, la procession est inhérente à l'épreuve de vérité, et la conversion est la réaffirmation (le positionnement, τάξις) de l'axiome principal. Dans les deux cas, l'objet de la démonstration n'est pas l'Un qui est ineffable, mais le niveau qui en découle immédiatement, c'est-à-dire la τάξις des dieux, qui constitue, comme nous l'avons démontré dans le troisième chapitre de notre thèse, le sujet fondamental de la connaissance scientifique [Tableau 13 et 14].

### **I. 3 La prière comme expression théurgique efficace**

Jusqu'à présent, nous avons montré que chaque commentaire proclien présente un élan théologique commun, exprimé selon différentes formes de prévalence. De cette analyse, il ressort que le commentaire néoplatonicien est un itinéraire de perfectionnement consistant à accompagner l'âme de l'élève dans son ascension dans la hiérarchie du divin. Par conséquent, dans l'école néoplatonicienne, le professeur est le directeur spirituel de l'âme des élèves, celui qui, à travers différentes formes de prière, est le créateur de l'étape de l'élévation ultime vers le divin. Dans cette perspective, la parole de la prière prend une efficacité théurgique à l'égard de ceux qui la prononcent et de ceux qui la suivent, et, d'autre part, elle est enveloppée d'une patine de confidentialité et de mystère pour ceux qui ne sont pas initiés. Dans les différents statuts du commentaire, la prière est insérée comme le moment culminant d'un chemin d'ascension, dont le but dépend toutefois de la conformation et de la position qui lui sont attribuées dans le texte écrit. Le *corpus* de Proclus nous offre un répertoire varié d'exemples dans lesquels la parole adressée à la divinité sous forme d'invocations, de demandes, de louanges est "insérée" dans le genre du commentaire. On trouve de tels exemples dans l'exégèse du *Parménide* [617.1-618.15], du livre I des *Éléments* d'Euclide [46.17- 47.5], et dans les premières pages du livre I de la *Théologie* [I 7.10-8.15], dans lesquels la position de

la prière n'est pas fortuite, mais est établie selon des exigences précises, qui concernent le style et le contenu du commentaire. Nous avons vu que la prière se trouve dans l'introduction du *Commentaire sur le Parménide*, comme consécration de la finalité théologique profonde de l'exégèse [Tableau 12] ; elle se trouve dans la présentation méthodologique du premier livre de la *Théologie*, dans le but de sublimer son contenu, et de faire ressortir l'esprit général de l'ouvrage, qui consiste à guider l'âme dans un processus d'ascension et de découverte des principes. Enfin, la prière est placée à la fin du prologue du commentaire des *Éléments* d'Euclide pour décrire l'étape de conversion de l'état discursif de l'âme à la contemplation intellectuelle. Nous avons montré, en outre, que de l'identification des différents genres littéraires correspondant à ces prières, adressées à différents degrés de la hiérarchie du divin, se dégage une tendance générale du système proclien, qui constitue la thèse de base de cette étude, à savoir l'interrelation du niveau ontologique avec le niveau cognitif et son expression linguistique. Ces prières reportées à l'écrit sont disposées dans un ordre croissant d'élévation, qui reflète parfaitement la τάξις ontologique, selon les dieux auxquels elles sont adressées : *In Parm.* 617.1 « à tous les dieux et déesses » ; *In Tim.* I 168.20-169.15 à Athéna ; *In Eucl.* 46.25-47.5 à Hermès ; la *Théologie* I 8.5 aux dieux-chefs et guides de la conversion ; et IV 77.20-78.5 aux dieux télétares. Ces textes en effet contiennent des éléments particulièrement intéressants, car ils présentent la prière non seulement, comme nous l'avons montré, comme un acte initiatique, mais aussi comme un chemin graduel d'illumination et de transmission des contenus divins depuis le moment oral jusqu'à leur transposition à l'écrit. Le premier aspect qu'il faut souligner concerne la formule d'invocation adoptée par Proclus dans chacun de ces textes. Trois des prières conservent le modèle de la demande de « bienveillance » tiré du *Phèdre* 257a7 [εὐμενῆς καὶ ἰλεως], fidèlement reproduit dans *Théologie* I 8.8 [<ἰλεώ τε καὶ εὐμενεῖς> ἐλθόντες], dans *In Parm.* 618.14 [ἰλεα ἔστω], et dans *In Tim.* I 168.22 [ἰλεως οὔσα]. Le passage *In Eucl.* 47.6 récupère, au contraire, le modèle de la dédicace de l'œuvre au dieu [ἀναθέντες τοῦτι τὸ σύγγραμμα], que Proclus tire de ses prédécesseurs directs, Jamblique dans le prologue de la *Réponse à Porphyre* [*De Myst.* : I 1 p. 1.6] ; et Syrianus dans le commentaire au *Περὶ ἰδεῶν* d'Hermogène [*In Hermog.* 2.5]. Enfin, les pages de *Théologie* IV 77.20-78.1, par la forme verbale de l'optatif [καταστήσειαν, ἀποφήνεια, ἐπιλάμψειαν] expriment un souhait.

Le deuxième aspect concerne la dichotomie lumière/obscurité, qui est presque toujours révélée par une citation ancienne, à laquelle Proclus attribue une valeur symbolique et théurgique. Dans la prière du *Commentaire sur le Parménide* – qui sert, pour ainsi dire, de modèle par rapport aux autres, puisqu'elle est la plus étendue et la plus articulée –, les



expressions qui désignent la lumière de la connaissance (617.2 : « après avoir allumé en moi l'éclatante lumière de la vérité » ; « ayant ancré ma faculté cognitive dans ce qu'il y a de plus lumineux dans l'être ») contiennent des références littéraires à *Iliade* XIV 351, parce qu'elles réutilisent le terme σιλπνός, et au passage de la *République* 518c 5-10, pour l'expression τὸ φανότατον τοῦ ὄντος, que Proclus oppose à la « connaissance illusoire » (δοξοσοφία), terme, une fois de plus, typiquement platonicien<sup>7</sup>. Ces expressions, d'autre part, ne sont pas exclusivement un ornement littéraire, mais donnent effet à la « parole » de Proclus, qui, par le biais du commentaire, doit s'enraciner dans l'âme des étudiants afin d'y produire des connaissances. Dans la prière du *Commentaire sur le Parménide*, la lumière est également connotée selon sa nature « élévatrice » [618.15 : ἀναγωγὸν φῶς] et selon son origine, puisqu'elle est faite pour briller [προσλάμπουσα] à partir d'une source. L'importance de l'origine divine de la lumière est également soulignée dans la prière du *Commentaire sur le Timée*, qui s'adresse à Athéna qui fait briller la lumière divine [I 168.24 : προσλάμπουσα τὸ θεῖον φῶς ἐξ αὐτῆς] sur les φαντάσματα du monde sensible. D'autres références à la lumière se trouvent dans *Théologie* IV 78.1, où le caractère opérationnel de la prière (ἔργον) émerge dans la demande d'une illumination qui vient des dieux non pas par des discours mais par des actions [οὐ λόγοις ἀλλ' ἔργοις φωτίσαντες].

D'après ce que nous avons analysé, la prière consiste en l'action (ἔργον) d'une âme déjà éclairée qui a une efficacité progressive en fonction des dieux auxquels elle s'adresse. Nous avons donc constaté qu'il existe une relation entre la manière affirmative de se référer aux dieux inférieurs par des noms et la manière symbolique de s'adresser aux dieux supérieurs. La prière du *Commentaire sur le Timée* représente le niveau le plus bas du chemin d'initiation au divin, elle est une sorte de litanie des multiples noms [I 160.19 : προσηγορία] d'Athéna, d'abord célébrée pour ses actions (168.20-169.1 : la succession des participes πορίζουσα, ἐξορίζουσα, ἀνεγείρουσα, προσλάμπουσα, διατείνουσα, ἐνιδρύουσα), puis pour ses qualités (169.5-10 : καλλίεργος παρθένος, φιλοπόλεμος, αἰγίοχος dans la récupération du fragment orphique 176 K). Cette forme de prière du commentaire sur le *Timée* représente en effet la première approche de l'âme vers le monde intellectuel, c'est-à-dire vers le niveau inférieur de contemplation basé sur l'acquisition de la sagesse démiurgique [δημιουργική σοφία], et vise à l'établissement [ἵδρυσις] de l'âme dans le « sommet » intellectuel [168.15 : ἀκρότης]. L'objet requis dans la prière concerne en effet deux propriétés des dieux ἄχραντοι intellectifs : la « sagesse pure » [ἄχραντος σοφία] et la « plénitude » [ἀποπλήρωσις] de la puissance intellectuelle. Le deuxième type de prière consiste en une « parole intermédiaire »

<sup>7</sup> Cf. *Soph.* 231b 6; *Phil.* 49a 2, d 11.

entre le niveau intelligible et le niveau psychique, illustré dans *In Eucl.* 46.25-47.5, où Hermès, en tant que « gardien de la vérité » [ἔφορος τῆς ἐπιστήμης], est appelé à accompagner l'âme dans son élévation du niveau intellectif au niveau intelligible. Contrairement à la figure d'Athéna qui donne à la première prière la « permanence » dans le sommet intellectif, la prière adressée à Hermès met l'âme en mouvement vers le divin (ce qui constitue l'élément intermédiaire de la triade, qui correspond à la « procession »). D'un point de vue textuel, l'écart entre la fixité de la litanie adressée à Athéna dans le commentaire sur le *Timée* et la dynamique provoquée par la prière à Hermès dans le commentaire à Euclide ressort de l'utilisation remarquable des verbes de mouvement [προάγει, πληροῖ, κινεῖ, ἀνεγείρει, ἐπιστρέφει, τελειοῖ, περιάγει].

Le troisième type de prière, qui concerne deux passages de la *Théologie Platonicienne*, IV 77.20-78.5 et I 7.10-8.15, représente l'acte de contemplation efficace par une âme initiée, qui s'adresse au niveau de dieux supérieurs intelligibles-intellectifs. La distance entre ce dernier degré de prière et les deux précédents consiste dans la manière de se référer aux dieux, qui ne sont plus expressément appelés par leur nom, mais auxquels on fait référence symboliquement en fonction de leurs capacités d'élévation. L'initiation activée par ce troisième niveau de prière a, comme nous l'avons vu, un système de fonctionnement médiatisé : c'est le maître qui est déjà initié, car il a déjà accompli son chemin vers le monde intelligible, qui peut à son tour initier, par sa parole divine, les âmes des élèves. Cette gradualité dans l'approche de la prière est également évidente dans l'écart temporel entre le moment présent où la prière formulée par le professeur a une efficacité théurgique, et le moment futur où l'enseignement divin est transmis à l'élève. Dans le livre I de la *Théologie Platonicienne*, la figure du professeur est transposée dans la dimension présente et agrégative (rendue par l'emploi du pluriel "nous") de la parole qui interagit directement avec le divin [I 8.15 : « en cherchant nous-mêmes de toutes nos forces », ἑαυτοὺς εἰς δύναμιν βασανίζοντες], et qui précède « ceux qui viendront après » [I 7.13 : τοῖς ὕστερον ἐσομένοις] auxquels est transmis l'enseignement [I 8.15 : « en apprenant des autres » /παρ' ἄλλων πυνθανόμενοι]. Dans le livre IV, le maître (toujours placé dans la dimension agrégative du "nous") est soumis au jugement des dieux [ἀξιόσαντες] avant de recevoir l'illumination dans le travail qu'il va entreprendre (« la présente contemplation » /παρούση θεωρία) et d'en transmettre le contenu aux autres (qui sont, comme dans *Resp.* 475e4, « amateurs du spectacle de la vérité » / τοῖς φιλοθεάμοσι τῆς ἀληθείας). Nous avons conclu ce premier chapitre en signalant que dans le *Commentaire sur le Parménide*, Proclus insère un aspect d'une importance considérable, à savoir que l'enseignement du maître éclairé « dans la contemplation présente » [617.1 : εἰς

τὴν προκειμένην θεωρίαν] peut être transmis non seulement dans la dimension présente [τοῖς τε νῦν οὖσιν ἀνθρώποις] mais aussi dans un futur indéterminé [τοῖς εἰσαῦθις γενησομένοις], à l'égard duquel Proclus a une certitude inébranlable.

Le but du projet complexe et majestueux de la théologie proclienne qui explique et formalise chaque aspect du réel en lui donnant une τάξις « appropriée » est en effet de représenter à travers le langage, la structuration ordonnée de l'unité dans l'être, et de poser un fondement à un concept autrement irréprésentable, l'Un, qui, comme on le voit dans les chapitres qui suivent, est médiatisé par une τάξις des dieux, qui est le “résultat” effectif de l'évidence scientifique.

## II. La hiérarchie scientifique du lexique de « l'ordre »

Les questions que nous avons présentées dans cette section ont pour objectif la délimitation des différents niveaux d'ordonnement du réel chez Proclus, et, en même temps, l'identification des points de convergence de son système avec la tradition platonicienne et aristotélicienne, mathématique et mystérique. L'élément original de la pensée de Proclus est en fait l'établissement d'un principe de continuité du réel, qui a pour objectif le “bon ordre” (εὐταξία), c'est-à-dire la procession correcte des entités à partir de l'Un selon deux critères : d'une part, une hiérarchie par genres qui expriment une propriété spécifique dans chaque niveau ; d'autre part, un système de participation médiatisé - organisé en la triade imparticipable-participée-participant, qui rend possible la communication entre les rangs constitués par des propriétés différentes. Ces principes contribuent à la construction du système dit “mixte par prédominance”, selon lequel chaque niveau de la hiérarchie reflète les propriétés des autres niveaux soit par anticipation soit par participation.

A la lumière de cela, on a voulu montrer comment Proclus parvient à formaliser son système métaphysique autour de catégories linguistiques précises qui mettent en évidence des aspects différents de la même hiérarchie des êtres, et qui nous ont portés à distinguer les termes σειρά, τάξις, διάκοσμος et διακόσμησις selon des niveaux de généralité décroissants. L'idée d'« ordre », au sens le plus général, est confiée à la fois au terme σειρά et au terme διακόσμησις, mais avec deux subtiles nuances linguistiques : σειρά est la « chaîne » des êtres dans son ensemble qui décrit le mouvement et la procession par rapport à l'Un ; διακόσμησις est la « disposition » intermédiaire entre deux mondes, qui coïncide avec le concept de « vie ». Une idée plus précise d'« ordre » est plutôt exprimée par le terme τάξις, utilisé à la

fois dans le sens d'« ordre composé », c'est-à-dire de « hiérarchie », d'un tout divisé en espèces et en genres, et de « rang » occupé par une seule entité ou par un groupe d'entités ; le concept d'« ordre » particulier est, en revanche, exprimé par le terme διάκοσμος, qui représente un « monde » composite d'éléments, c'est-à-dire un ensemble de τάξεις. Nous avons remarqué que chacun de ces termes correspond à une façon différente d'envisager la hiérarchie des entités, parce qu'ils expriment une articulation particulière du réel, à partir de points de vue différents, qui ne sont pas en contradiction. Pourtant, chacun de ces termes correspond à un mode différent de diviser la réalité ontologique : la σειρά coïncide avec le concept de « totalité » [όλότης], et à ce titre a pour principe le monde intelligible ; la τάξις coïncide avec celui de « plénitude » [πλήρωσις] et consiste en l'articulation de chaque niveau divin en monades et séries, ou genres et espèces ; le διάκοσμος, ayant une nuance de sens plus faible par rapport à τάξις, consiste en une définition de « monde » plus proche de la structure multipliée et complexe représentée par la διανομή intellectuelle, qui correspond à l'idée de « complétude » résultant des parties [συμπλήρωσις]. Nous allons mettre en évidence les conceptions d'ordre liées à ces quatre termes en divisant cette synthèse, sur le modèle du chapitre deuxième de notre thèse, en trois sections ainsi intitulées : σειρά ou la « chaîne d'or de l'être » ; nécessité, naturalité et unité de provenance de la τάξις ; la différenciation progressive entre διάκοσμος et διακόσμησις.

## II. 1 La σειρά ou la « chaîne d'or de l'être »

L'image la plus incisive avec laquelle Proclus fait référence à la σειρά des entités pour la distinguer des autres significations du mot « ordre » est celle représentée par l'expression « chaîne d'or de l'être », qui a une tradition ancienne, et est récupérée par Proclus pour souligner d'une part la « procession » (πρόοδος) et, d'autre part, la « totalité » (όλότης). Nous avons démontré que les deux définitions coïncident : dans le premier cas, nous considérons la totalité par rapport à l'Un, c'est-à-dire comme un mouvement descendant de l'Un et une participation convergente vers l'Un, de sorte que Proclus dit que la σειρά « s'achève avec l'Un lui-même » [*T.P.* I 116.1 : τελευτᾷ δὲ ἡ σειρά τῶν ὄντων εἰς αὐτὸ τὸ ἓν], et a les caractères de l'Un : c'est la « chaîne du Bien » [*T.P.* V 106.16] et la « chaîne de l'Amour » [*T.P.* I 108.9]. D'autre part, la chaîne des entités qui découle de ce Principe est, d'après notre analyse, une hiérarchie répartie en niveaux de causalité décroissants : les intelligibles sont à l'origine de la « totalité des chaînes » [*T.P.* III 98.5 : τὰ μὲν νοητὰ τῶν ὅλων ἐστὶν αἴτια σειράν], les intellectifs à l'origine de la division en genres [*T.P.* III 98.5 : τὰ δὲ νοερὰ τῶν κατὰ γένη κοινὰ διαίρέσεων], les hypercosmiques à l'origine des différenciations [*T.P.* III

98.7 : τὰ δὲ ὑπερκόσμια τῶν κατ'εἶδη διαφορῶν], les encosmiques à l'origine de la distinction en êtres qui sont dès lors individuels [T.P. III 98.5 : τὰ δὲ ἐγκόσμια καὶ αὐτῶν ἤδη τῶν ἀτόμων]. Le mouvement de descente des niveaux ontologiques, rendu dans *In Tim.* I 262.23 par le terme εἰρμός, « concaténation », est, en revanche, organisé en une succession d'ordres de réalité liés par une « affinité naturelle » [συγγένεια] et par des relations de « similarité » [IV 13.15 : ὁμοιότης]. L'affirmation de la totalité de la σειρά, et sa coïncidence avec l'idée de mouvement processionnel et de conversion, peut être considérée de deux points de vue : d'une part par rapport à son principe, c'est-à-dire l'Un, ou, d'autre part, par rapport à son terme ultime, qui est celui représenté par les dieux encosmiques, et qu'on voit utilisé dans l'*Hymne VIII* en référence à Athéna, dans la *Théologie V* 31.20 en référence à Chronos, dans la *Théologie V* 73.1 à Zeus et à toute la série des démiurges. De plus, en tant que procession totale, constituée par les σειραί multipliées, la structuration générale de la σειρά consiste en un mouvement triadique de « dégradation régulière » [T.P. IV 13.12 : ὕφεσις εὐτακτος], qui consiste en l'arrangement de la réalité en niveaux d'unités décroissantes. De ce fait, le nombre dans lequel s'articule la σειρά n'est pas toujours représenté par la triade et par l'idée de totalité, mais est soumis à un processus de complexification et de multiplication. Le niveau intelligible, le plus proche de l'Un, est défini par Proclus « monade », car il est constitué d'un niveau de multiplicité absolument unitaire [T.P. III 93 : ἐνοειδῶς], qui transmet à la hiérarchie la « stabilité » [T.P. III 59.15 : σταθέρᾳ ἴδρυσις], la totalité [τὸ ὅλον] et le tout [τὸ πᾶν], qui consiste déjà en une première forme de multiplicité, puisqu'il s'agit de la « complétude » [T.P. III 93 : τὸ παντέλειον] résultant d'un ensemble de parties. C'est du « tout-complet » intelligible que naît la triade, prérogative fondamentale du niveau intelligible-intellectif, et exprimée largement comme triade commencement-moyen-fin. Le niveau intellectif, au contraire, est configuré comme une hebdomade, c'est-à-dire une articulation de sept niveaux, dans laquelle la multiplicité se présente maintenant sous sa forme la plus fragmentée [Tableau 15 et 16].

Nous avons traité, donc, le rapport qui, dans la σειρά, subsiste entre le plan intelligible et le plan intelligible-intellectif, qui concerne à la fois le degré d'unité et le statut ontologique. La monade intelligible a la forme de la σταθερὰ τῶν ὄντων ἴδρυσις [T.P. III 59.15] dans la première triade, du μέτρον τῶν ὄντων ἀπάντων [T.P. III 59.16] dans la deuxième triade, et elle possède dans la troisième triade intelligible la première forme de manifestation de la multiplicité en tant que « totalité unifiée des parties », c'est-à-dire « complétude » [T.P. III 54 : παντελής, résultant des parties], étant donc « remplie » [T.P. III 76.1 : πεπλήρωται] d'unités. La triade intelligible-intellective, en revanche, est l'effet de la délimitation [T.P. III

60.24 : ἑδράζω] de la monade intelligible et, étant « dotée de parties », représente l'idée de « complétude » et de « perfection » [T.P. IV 48 : τελειότης]. En ce qui concerne la définition du statut ontologique, l'intelligible a « une partie d'être » et deux composantes suessentielles remplissant les niveaux successifs, alors que l'intelligible-intellectif a déjà trois parties de l'être (vie-essence-intellect) dans chaque niveau de la triade. D'autre part, le premier représente la dimension de la spontanéité de l'unité [T.P. IV 16.5-17.5 : voir en particulier l'emploi des termes ἔλαχον, προφαίνω], le second représente la dimension participée de l'unité, plutôt décrite sous la forme d'un accomplissement de l'unité par imitation [T.P. IV 17.10 : μιμούμενοι]. La dimension de l'intelligible-intellectif est donc celle de « dépendre » [T.P. IV 17.5 : ἐξήρηται] de l'intelligible, restant, d'autre part, le pivot de la σειρά. C'est en fait grâce à la triade intelligible-intellective, caractérisée par la « propriété connective » [T.P. IV 12.27 : συνεκτικὴ ιδιότης], que se fait la communication entre les deux extrêmes, l'intelligible et l'intellectif, sur lesquels elle exerce une double action : celle de « révéler » l'intelligible [T.P. IV 10.9 : ἐκφαντικὴ] et celle de « convertir » l'intellectif [T.P. IV 10.10 : ἐπιστρεπτικὴ].

Nous avons donc montré que l'articulation de la σειρά est constituée des trois éléments de la triade intelligible-intellective : intelligible-commencement, intelligible-intellectif-moyen et intellectif-fin. Sa définition, en termes de totalité parfaite dotée de parties en continuité et en similitude entre elles, est rendue possible par le moyen terme, qui relie les deux extrêmes, que Proclus appelle « limites » selon deux sens différents : la première limite, représentée par la monade intelligible, qui fixe les niveaux successifs dans l'unité, consiste dans le concept de « détermination » (c'est pourquoi les intelligibles sont les « limites de tous », τὰ πέρατα τῶν ὄλων, en T.P. IV 26.16). La deuxième limite est celle représentée par les intellectifs, et coïncide avec le concept de « fin » /τέλος qui « délimite » /συμπεραίνω [T.P. V 6.8] la hiérarchie. Tous deux sont définis en fonction du terme moyen, c'est-à-dire qu'ils sont extrêmes en fonction de la distance qui les sépare de celui-ci [T.P. IV 113 : τὰ ἄκρα κατὰ τὴν πρὸς αὐτὴν ἀναφορὰν], et « au-dessus » [T.P. IV 27.3 : τὸ μὲν ὑπὲρ αὐτὴν] ou « en dessous » [τὸ δὲ ὑπ' αὐτὴν] du terme moyen, défini ἡγέμων τῶν ὄλων συνδέσμων [T.P. IV 26.20]. Ces trois termes exercent, donc, dans le mouvement descendant de la σειρά trois actions différentes : les intelligibles « se déterminent » [T.P. IV 112.28 : ἀφορίζονται] « selon l'existence et le sommet » [T.P. IV 110.25 : κατὰ τὰς ὑπάρξεις καὶ τὰς ἀκρότητας] ; les intelligibles-intellectifs « se révèlent » [T.P. IV 113.4 : ἐκφαίνονται] selon les niveaux intermédiaires » [T.P. IV 113.4 : κατὰ τὰς μεσότητας] ; les intellectuels « se déterminent eux-mêmes » [T.P. IV 112.28 : ἀφορίζονται] « selon des limites » [T.P. IV 112.27 : κατὰ τὰ

πέρατα]. Ainsi, la σειρά s'articule en une chaîne de « similarité continue » [T.P. IV 12.23 : δι' ὁμοιότητος ἀπογεννῶνται συνεχοῦς] qui suit l'ordre que nous présentons dans le Tableau 15.

## II. 2 Nécessité, naturalité et unité de provenance dans la signification de τάξις

De l'analyse précédente il ressort que la notion de limite accompagne celle d'ordre et d'unité, et se déploie sous différentes formes selon le niveau de la hiérarchie. Dans cette deuxième phase de notre enquête, consacrée aux caractères que Proclus attribue à l'ordre, ressortent trois autres aspects sur lesquels nous nous sommes concentrés : l'unité de provenance/ἀφ' ἐνός [T.P. I 36.16] ; l'être selon nécessité/ ἀναγκαίως [E.T. 123.15 ; 124.2 ; *In Parm.* 1041.2-10] ; l'ordre en tant qu'ordre naturel/ κατὰ φύσιν [T.P. II 5.2 ; III 10.21 ; III 13.12]. L'être ἀφ' ἐνός est la raison de l'ordre général de la τάξις, parce qu'il contribue à configurer toute la hiérarchie des entités comme une progression d'ordres horizontaux individuels, dans lesquels la substance reste la même mais l'extension varie, et comme un unique ordre vertical s'établit entre un genre et l'autre, qui ne partagent pas la substance mais la même dérivation de l'Un. L'être ἀναγκαίως répond au besoin scientifique et ontologique constituant le fondement du système de Proclus, dont la finalité est, d'une part, d'affirmer l'infaillibilité de la science théologique, en adoptant la méthode mathématique démonstrative de la priorité des causes sur les effets, qui "ne peut pas être autrement", d'autre part, de mettre en évidence une hiérarchie des entités qui suivent le même critère scientifique, étant organisées en un ordre qui va du niveau plus unitaire au niveau plus multiforme. L'ordre des entités n'est donc pas un ordre aléatoire, mais, comme nous l'avons souligné, il est nécessairement guidé par un mouvement de dérivation de l'Un et de conversion vers Lui, qui est en effet un mouvement vers et depuis son origine naturelle. En tant qu'organisation du multiple dans l'unité, τάξις se conforme d'une part à l'Un, et d'autre part s'oppose à un état de désordre qui l'éloigne de l'Un. À ce propos nous montrons que, contrairement à ce que l'on pourrait croire, le fait d'être « selon nature » ne coïncide pas avec l'état initial d'être, mais avec son état final. L'état initial est en fait pour Proclus le multiple, qui correspond à un état général de désordre, tandis que l'état naturel est l'unification, le retour définitif à l'Un. Être selon nature est donc synonyme d'être « selon son propre principe » et « être selon l'unité ».

Après ces premières définitions, nous avons analysé les deux perspectives à partir desquelles on peut examiner la τάξις : d'une part la perspective verticale qui concerne la cause par rapport à ses effets, d'autre part la perspective horizontale qui concerne les causes entre elles. En ce qui concerne la relation entre la cause et ses effets, il s'agit d'une hiérarchie de degrés d'unité, puisque le genre contient de manière unifiée ce qui, dans les effets, se

déroule en degrés progressivement multiples. Proclus parle, à cet égard, d'une diminution (ὑφεσις) et d'un défaut (ἔλλειψις) du premier par rapport au second. En ce qui concerne les causes entre elles, il s'agit plutôt d'une hiérarchie de degrés d'universalité progressivement plus spécifiques. La cause supérieure à chaque niveau est, donc, définie en termes de préséance causale (πρεσβυτέρη) [Tableau 17]. Ces deux systèmes sont organisés dans le premier cas en fonction de la capacité de production [*T.P.* III 24.26 : τὰ πλειόνων αἴτια προγενέστερα καὶ κατὰ τὴν τάξιν ἀρχικώτερα] dans le second cas en fonction de l'unité et de la division [*T.P.* I 46.15 : ἐνικώτερα/πληθύμενα ; μονοειδέστερα/ πολυειδέστερα]. En outre, bien que les critères de l'arrangement varient, les deux systèmes suivent les mêmes mouvements de dérivation et de conversion : pour les causes, directement vers et depuis l'Un, pour les effets vers et depuis leurs points d'origine, et à travers eux vers l'Un.

Après cette constatation sur les différents modes de voir la même τάξις pour Proclus, nous avons traité la question des critères de différenciation au sein de la hiérarchie, selon le « caractère spécifique » /ιδιότης et le « mode d'être » /ὑπόστασις d'un genre universel ou d'une série particulière. Nous avons donc démontré que le terme ὑπόστασις est utilisé par Proclus à la fois dans le sens générique d'existence pure et simple et dans le sens de « niveau d'être » [Tableau 18]. Dans ce dernier cas, ὑπόστασις peut coïncider avec le « degré » occupé par un être au sein de la hiérarchie. Le terme ιδιότης, en revanche, exprime le sens de « particularité », qui désigne l'élément distinctif d'un degré, et que nous avons distingué du sens revêtu par le terme ιδίωμα, en tant que « spécificité » souvent désigné par les classes des dieux intelligibles-intellectifs. L'accentuation des distinctions de nature et de caractère a un impact majeur sur le système de Proclus, car il s'agit de deux critères d'ordre qui contribuent à assurer la continuité de la hiérarchie dans son ensemble : la similitude de propriété [*E.T.* 108.9 : διὰ τὴν τῆς ιδιότητος κοινωνίαν] garantit la continuité entre les entités particulières et leur genre universel, tandis que l'appartenance au même rang [*E.T.* 108.10 : ὁμοταγῆ] met en communication les entités appartenant à des genres différents [voir Tableau 37 que nous avons déduit de la comparaison entre *E.T.* 108-109 et *In Parm.* 746.1-30 ; 745.20-25 ; 817.35-820.20].

Après avoir souligné comment τάξις peut s'identifier pour Proclus avec la « hiérarchie », qui peut être à la fois interne à un rang d'être et générale, concernant tous les rangs universels, et comment entre un niveau et un autre il y a des distinctions qui affectent d'une part les propriétés, d'autre part le rang, nous avons ajouté des considérations sur le critère de classification des propriétés ontologiques, qui pour Proclus est réalisé « selon l'essence et la puissance » [*T.P.* III 9.19 : κατὰ τε τὴν οὐσίαν καὶ τὴν δύναμιν] : l'essence est



mesurée selon le degré de simplicité [ἀπλότης] ou de variété [ποικιλία], la puissance selon la capacité d'extension. Ces deux éléments sont interdépendants parce que plus l'essence est simple, plus grande est la puissance productive.

Nous nous sommes ensuite interrogés sur la signification de « genre divin » en le distinguant, comme on le verra dans la prochaine section, du terme διάκοσμος, qui peut aussi s'adapter aux mondes hypercosmique et encosmique. Nous avons donc démontré que la signification de « genre divin » concerne trois τάξεις, l'intelligible, intelligible-intellective, et l'intellective, disposées par Proclus selon l'ιδιότης et l'ὑπαρξις, ou plutôt selon leur propriété et leur manière d'être [Tableau 20]. Après une comparaison avec la définition donnée par Jamblique de genre divin, dont Proclus tire son système des « dieux transcendants » [Tableau 19], nous avons synthétisé ses articulations et attributions principales pour les distinguer des διάκοσμοι des « dieux du monde » (hypercosmique, hypercosmique-encosmique, encosmique) [Tableau 21].

Le dernier aspect lié à la considération de l'ordre en tant que « hiérarchie », τάξις des genres et des êtres particuliers, concerne, dans notre analyse, la définition de « limite », qui n'est pas seulement le πέρας, comme on le voit dans le troisième chapitre, principe de définition existentielle [voir *E.T.* 159], et unité immanente à chaque premier niveau d'un « rang » ontologique, mais aussi la « délimitation » du dernier niveau de chaque rang. Cette notion de « limite » peut bien être exprimée aussi par le mot ὄρος, qui correspond pour Proclus à l'action de « détermination » des limites d'un niveau. En vertu de cela, la configuration de la τάξις est celle d'un ensemble de frontières hiérarchisées et communicantes, répartie en rangs de dieux qui exercent leur influence sur leurs propres lots/séries d'entités descendantes. La réflexion sur les répartitions du divin est essentielle pour Proclus – tout comme pour Jamblique, duquel Proclus, comme nous le démontrons dans cette section, s'est fidèlement inspiré – car elle démontre la communicabilité de la τάξις, contre sa délimitation en « circonscriptions particulières » : si, d'une part, l'extension des caractères divins dans la hiérarchie ontologique est identifiée à la λῆξις, qui est la lumière divine qui permet aux dieux de se répandre en parties, restant en même temps immuables ; d'autre part, la délimitation, exprimée par le terme ὄρος, est précisément le ἰδίωμα correspondant à chaque classe. Par cela, nous démontrons que Proclus consacre une entière section de l'*In Tim.* I 136.20-139.15 à la notion de « lot », en utilisant plutôt le terme κληρος, complètement absent chez Jamblique. La distinction de la τάξις en lots répond donc à la nécessité d'un ordre de répartition des biens divins [*T.P.* IV 48.4 : θεία διανομή], qui n'est pas soumis à une providence unique, mais consiste en une division des « administrations » [*In Tim.* I 136.18 :

διαίρεσις τῶν διοικουμένων]. La distribution, cependant, ne semble pas concerner toutes les classes divines, mais seulement celles qui, à partir du rang intellectif, commencent à s'occuper de l'administration de l'Univers, selon un critère de fonctionnement qui ne repose pas sur l'exercice direct de l'activité providentielle, mais sur le déploiement et le morcellement des illuminations divines selon l'ἐπιτηδειότης [*In Tim.* I 140.3] de chaque niveau.

Les concepts de « limite » et de « répartition » que nous avons analysés permettent à Proclus d'imaginer une hiérarchie dans laquelle chaque ordre est un « monde » organisé selon certaines règles et principes de fonctionnement, dont les frontières ne sont cependant pas fermées mais communiquent avec les niveaux contigus. L'idée de « monde », en grec διάκοσμος, est largement utilisée par Proclus, souvent aussi en substitution du terme τάξις, et est également flanquée de celle de « disposition », διακόσμησις, mais, comme nous le démontrons, les choix linguistiques de Proclus ne sont presque jamais accidentels. Nous démontrons qu'en fait le terme διάκοσμος est utilisé par le philosophe néoplatonicien avec un sens différent de la « hiérarchie » générique signalée par le terme τάξις, et est accompagné d'adjectifs, comme κρύφιος, qui, en plus de rappeler des influences mystériques décisives dans la construction de son système, indiquent également des « mondes » particuliers, qui sont établis « dans des limites » par une loi nécessaire.

### **II. 3 La différenciation progressive entre διάκοσμος et διακόσμησις**

La définition des termes διάκοσμος et διακόσμησις pose la question des hiérarchies divines procliennes dans une perspective éminemment mathématique. Ces deux termes, dans le système très articulé de la théologie de Proclus, indiquent deux types d'ordre différents : διακόσμησις est l'action d'ordonnement, et consiste en la relation entre la cause qui ordonne et l'effet ordonné, qui s'étend sous diverses formes et à divers niveaux de la hiérarchie ontologique ; διάκοσμος est, au contraire, le monde ordonné résultant de la διακόσμησις, et consiste en une « totalité » de propriétés divines qui unissent un certain niveau de dieux. Dans cette session, nous avons donc démontré que la distinction lexicale des deux termes, que l'on retrouve chez Proclus, d'une part est le résultat d'un syncrétisme religieux des théologies traditionnelles (d'Homère, d'Hésiode, d'Orphée et des Oracles Chaldaïques), et d'autre part, est la conséquence d'une tentative de conciliation philosophique de Platon et d'Aristote à travers la doctrine pythagoricienne, que Proclus dérive indirectement de l'arithmétique divine de Jamblique. Nous avons commencé notre reconstruction de l'histoire des deux mots à partir de l'interprétation d'un passage aristotélicien [*Phys.* 187a]

par Simplicius [*In Phys.* 160.20-163.25], qui fait aussi référence à la distinction du *Timée* 28a 5 [πᾶν δὲ αὐτὸ γινόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν] entre ce qui est toujours sans être généré et ce qui devient toujours, sans jamais être, ayant pour antécédent le commentaire perdu sur le *Timée* de Jamblique, que nous démontrons être le modèle principal de l'organisation des θεῖοι διάκοσμοι de Proclus. À partir de la reconstruction des fragments de Jamblique, nous avons donc analysé comment la διακόσμησις, en tant qu'« ordre universel », peut constituer un tournant entre deux dimensions radicalement séparées, prises du *Timée*, le monde paradigmatique intelligible et sa copie sensible. À partir de cette constatation nous démontrons que l'écart entre la dimension intelligible et la dimension sensible, comblé par la διακόσμησις démiurgique qui, sur le modèle du *Timée*, donne un ordre mathématique à l'univers, est le contexte privilégié pour l'affirmation d'une théologie arithmétique, initiée par Nicomaque de Gêse, qui laisse lui aussi des traces importantes, à travers le modèle de Jamblique et le remaniement de Syrianus, dans le système philosophique de Proclus. Les deux niveaux, unis par la διακόσμησις, correspondent dans le projet d'une théologie arithmétique attribué à Jamblique, aux deux nombres qui constituent l'ordre de l'univers : l'ἀριθμὸς εἰδητικός<sup>8</sup>, ou « nombre divin » [θεῖος ἀριθμός]<sup>9</sup>, intelligible et pur, qui correspond aux propriétés que Platon attribue au monde intelligible ; et l'ἀριθμὸς φυσικός<sup>10</sup>. L'élément qui relie ces deux réalités est la διακόσμησις, qui configure le κόσμος sur le modèle paradigmatique de l'ἀριθμὸς εἰδητικός, en tant que réalité physique, c'est-à-dire ἀριθμὸς φυσικός. Nous démontrons alors que la διακόσμησις qui, dans la *Théologie arithmétique* pseudo-jamblichéenne, est définie comme « l'ordre universel » [καθολικὴ διακόσμησις]<sup>11</sup> coïncidant avec le nombre pythagoricien 4 « gardien de la nature », est le paradigme mathématique démiurgique sans doute dérivé de *Timée* 53b5, qui est « selon les formes et les nombres » [εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς]. Après cette considération, nous avons distingué les hénades de Proclus du « nombre divin » en tant que « nombre unifié » [cela ressort en partie de quelques extraits de Psellus *Sur l'arithmétique éthique et théologique* p. 69<sup>12</sup>: ἀριθμὸς ἠνωμένος ; qui correspond, de même, à l'expression πλήθος ὀρισμένον, de l'*Introduction Arithmétique* I 7.1 de Nicomaque] qui s'identifie, dans la tradition de la théologie arithmétique rattachée à Jamblique, avec les « genres des êtres meilleurs » [*De Myst.* V 22, p. 231.10 : ὅλω τῷ διακόσμῳ τῶν κρειττόνων συνάπτεσθαι].

<sup>8</sup> JAMBLIQUE, *De Comm.* 2.13; 19.16. Cf. PROCLUS, *In Tim.* II 25.1-3.

<sup>9</sup> *De Comm.* 64.2.

<sup>10</sup> *Ibid.* 31.4-15. Cf. NICOMAUQUE DE GERASE, *Intro. Arith.* 52.1; 88.17; PLATON, *Resp.* 525d7-8; PLOTIN, *Enn.* VI 6, 16.45-46.

<sup>11</sup> *Theol. Arith.* 28, 13.

<sup>12</sup> O'MEARA 1989, Appendice I, 227.

Nous avons alors identifié ce même nombre divin et unifié avec l'emploi fait au pluriel par Proclus des « nombres divins » pour indiquer les θεῖοι διάκοσμοι, qui sont, à leur tour, précédés par les hénades suressentielles.

Nous avons donc défini la διακόσμησις proclienne en tant qu'ensemble d'« ordonnancements » à l'origine de chaque διάκοσμος particulier. Dans chaque διάκοσμος la διακόσμησις est située comme « moyen terme » de la triade, parce qu'elle réunit les extrémités ; et elle exerce une action génératrice [δύναμις-ἐνέργεια], qui correspond à l'ordre vital de chaque triade ontologique (c'est-à-dire la triade être-vie-intellect), assumant différentes formes et fonctions productives selon l'ordre de réalité dans lequel elle est placée : la διακόσμησις suressentielle est la « disposition » la plus universelle [διάταξις] qui régit les successives, s'étendant à tous les ordres par le biais des illuminations [E.T. 145.5 : ἄνωθεν ἐλλαμπομένη] ; la διακόσμησις intelligible est placée dans le niveau intelligible de la vie [T.P. III 67.15 : ζωογονικός] et consiste en la représentation du paradigme essentiel de l'« éternité » [ἄδιότης], sous la forme intermédiaire de l'« éternel » [ὁ αἰών], qui est à son tour reproduit par le Vivant ou l'intellect [τὸ αὐτοζῶον], qui est « ce qui est éternel » [αἰώνιος] ; la διακόσμησις intelligible-intellective ou οὐρανία est le niveau connectif céleste qui relie le sommet à la voûte sous-céleste, et est donc le « centre » et le « lien » des genres divins [T.P. IV 55.5-10: κέντρον καὶ δεσμὸς τῶν θεῶν γενῶν] ; la διακόσμησις intellectuelle ou démiurgique est « l'ordre universel » [καθολικὴ διακόσμησις] qui, dans l'arithmétique divine de Jamblique, Syrianus et Hiérocles, correspond à la tétrade pythagoricienne, et que Proclus définit comme une providence démiurgique qui s'exerce sur l'ensemble [διακόσμησις τῶν ὅλων], pour la distinguer de la providence partielle qui est exercée par les dieux hypercosmiques sur les réalités matérielles ; la διακόσμησις hypercosmique est enfin l'image dégradée du paradigme intellectif démiurgique, elle est une providence « partielle » [T.P. V 75.5 : διακόσμησις τῶν μερικῶν ; διηρημένως] soumise au temps [κατὰ χρόνον] et adressée aux réalités corporelles [τὰ θνητὰ γένη διεκόσμου].

La dégradation continue des niveaux d'universalité des διακοσμήσεις est exprimée par Proclus à travers la métaphore de la lumière, qui correspond à l'analogie Bien-Soleil de *République* VI, employée par Proclus dans le livre II de la *Théologie Platonicienne*, et articulée en six niveaux [Tableau 22]. Ainsi nous avons remarqué que le rapprochement de la διακόσμησις avec le phénomène de propagation de la lumière met en évidence la nature démiurgique de l'intervention de la διακόσμησις parmi les διάκοσμοι. Cette définition a été décisive pour identifier le rôle des διάκοσμοι dans le système proclien, qui représente, selon l'articulation que nous avons donné dans le Tableau 23, l'analogue de l'ἄριθμός de

Jamblique, qui ne comprend pas, à notre avis, le niveau absolument suressentiel des premières hénades. En outre, nous avons constaté que le nombre de niveaux que Proclus prend en considération lorsqu'il parle de *διάκοσμοι*, est différent par rapport aux niveaux indiqués dans la *τάξις*, soulignant donc que la hiérarchie du système proclien, n'est pas unique mais varie selon la perspective adoptée et l'accentuation de ses principes régulateurs (la causalité dans le cas des monades, la manière d'être dans le cas de *διάκοσμοι*). Pour distinguer l'ordonnement des *διάκοσμοι* par rapport à la structure générale de la *τάξις* [Tableau 25], nous avons donc proposé un schéma récapitulatif qui concerne la répartition de la triade être-vie-intellect et ses degrés de prédominance dans chaque *διάκοσμος*, en indiquant ses différentes propriétés [Tableau 26].

#### II. 4 La signification du mot “caché” dans la hiérarchie des mondes divins

Dans la dernière partie de notre analyse, nous avons démontré que l'adverbe *κρυφίως* signifie un “mode causal originaire”, tandis que l'expression *ὑπαρξίς κρύφιος* indique le premier niveau intelligible, qui est première représentation essentielle des hénades. Nous montrons, par ailleurs, qu'en vertu du principe de continuité – qui établit la similitude des propriétés du sommet d'un niveau inférieur avec la limite du niveau supérieur – le couple d'adjectifs *ἐνοειδής-κρύφιος*, qui définit le monde intelligible dans son ensemble, est une caractéristique à son tour dérivée des hénades, qui sont « en elles-mêmes inconnaissables » [E.T. prop. 162.5 : ἄρρητον γὰρ καθ' αὐτὸ τὸ θεῖον καὶ ἄγνωστον]. D'autre part, en vertu du binôme essence-puissance – qui, selon Proclus, permet l'extensibilité d'une propriété à un nombre d'entités égal au degré d'universalité d'un niveau ontologique – l'adjectif *κρύφιος*, en tant que propriété du monde intelligible, qui est la plus universelle et la plus étendue, descend dans les niveaux successifs sous des formes dégradées : il se trouve en fait principalement au niveau intelligible, mais de manière réceptive aux niveaux successifs, c'est-à-dire incorporé dans la propriété prédominante de chaque *διάκοσμος*. En général, on peut dire que l'adjectif *κρύφιος* et l'adverbe *κρυφίως* interviennent dans la *τάξις* pour différer la présence-absence de l'Un et diffuser le caractère de l'unité. L'adverbe *κρυφίως* peut donc être mis en correspondance du mode causal [*κατ'αίτιαν*] qui a une forme d'expression différente selon les niveaux dans lesquels il se trouve. L'adjectif *κρύφιος* indique le différent degré d'unité présenté par chaque niveau ontologique à partir du monde intelligible jusqu'au monde intellectif. Nous avons vu qu'il appartient principalement au monde intelligible grâce à l'intermédiation des hénades, mais il est présent aussi dans le niveau intermédiaire et génératif intelligible-intellectif (qui a la propriété d' « être sous forme vitale », *ζωτικῶς*), en tant que « génération cachée » [T.P. IV

11.11 : κρυφία ἀπογέννησις] ; et dans le premier niveau intellectif, en tant qu'« altérité cachée », parce qu'elle ne s'est pas encore déroulée dans la multiplicité achevée de l'hebdomade [*T.P.* V 136.5 : ἐν τῇ πρώτῃ τριάδι κρυφίως ἦν τὸ ἄλλο]. L'adjectif κρύφιος disparaît dans les dernières formes de réalité, parce qu'elles sont les plus multipliées et les plus divisées.

Par ailleurs, la signification attribuée à l'adverbe κρυφίως en tant que « mode causal » intelligible qui appartient aussi, de façon différente, au premier degré de chaque niveau des dieux, est un élément originel de la métaphysique proclienne. Nous soulignons en effet que Proclus ne conçoit pas l'Un en tant que capacité pré-contenant, cachée et séminale, des réalités dérivées, qui déploient et déroulent une latence initiale qui concerne le Premier Principe, tant d'un point de vue ontologique que cognitif. En revanche, cette latence pour Proclus doit être placée dans le monde intelligible et non dans le monde absolument unitaire et originaire des hénades suessentiels et de l'Un. En effet, dans *In Parm.* 1107.10-20, et 1114.4-5, Proclus critique l'hypothèse selon laquelle le Premier, qui est l'au-delà absolu, peut contenir toutes choses de manière cachée et inconnaissable, puisque, en lui attribuant ce type d'ineffabilité pré-contenant, on lui attribuerait en fait la multiplicité [1107.37-1108.18, 1114.6-15]. Nous avons remarqué donc que Proclus exclut toute référence à l'Un dans les termes des adjectifs « invisible » et « incoordonné ». En outre, la multiplicité n'est pas conçue comme une explication et une dispersion des propriétés implicitement contenues dans l'Un, mais comme un abaissement progressif du niveau de ce qui est contenu dans le monde intelligible, qui offre aux niveaux ontologiques successifs une représentation excellente et unitaire des principes hénadiques. Néanmoins, les termes « invisible » et « incoordonné » ne disparaissent pas du lexique de Proclus : « invisible » fait référence aux θεῖοι διάκοσμοι, qui, comme nous le montrons, sont ἀφανεῖς par rapport aux mondes sensibles/ἐμφανεῖς ; « incoordonné » est au contraire synonyme d' « imparticipable » et concerne chaque propriété exprimée dans une monade d'abord sous forme transcendante puis sous forme participée et « coordonnée ». La forme de causalité exprimée par l'adverbe κρυφίως est donc éloignée de la façon dont d'autres Néoplatoniciens caractérisent le Premier Principe. Κρυφίως indique tout d'abord le principe causal du monde intelligible qui, étant le premier niveau de la hiérarchie ontologique, « pré-contient » [*T.P.* III 45.8 : συνειληφώς] « de manière séminale » [*T.P.* III 8.23 : σπερματικῶς] les niveaux suivants, puisqu'il est de façon cachée « cause de toutes les entités » [*T.P.* III 39.4 : αἴτιος τῶν ὄντων]. Κρυφίως peut, en outre, indiquer, chaque monade particulière en tant que cause unitive et cachée [κρυφίως-ἐνοειδῶς] des propriétés distribuées sous forme divisée [διηρημένως] dans la série des êtres particuliers.

Nous soulignons, par conséquent, que la manière dont Proclus se réfère à l'Un et aux hénades n'a rien à voir avec la pré-contenance ni avec la contraction d'unité, mais au contraire avec une déclaration d'insaisissabilité, articulée sur deux niveaux, celui de l'imparticipabilité absolue de l'Un et celui de la participation des hénades<sup>13</sup>.

## II. 5 Révélation et noms divins dans la remontée de la τάξις ontologique

Nous avons tiré une image précise du dénivellement des degrés de connaissance de la proposition 123 des *Éléments* où Proclus distingue deux approches cognitives différentes : le premier n'est pas un acte cognitif proprement dit, mais une réception naturelle ordonnée des propriétés des hénades, qui, étant au-delà des êtres [*T.P.* I 16.23 : ἐπέκεινα τῶν ὄντων], sont également au-delà de la connaissance [*T.P.* I 15.10] – qui illustre, au contraire les différents niveaux de la τάξις – et ne sont saisissables [*T.P.* I 15.9 : ληπτὸν ἐστὶ] que d'une « manière nécessaire » [*E.T.* 123.15 : ἀναγκαίως], en vertu des propriétés « congénitales » que chaque niveau ontologique reçoit de la participation avec eux [*E.T.* 123.19 : τὸ συγγενὲς ἐκάστω συνῆπται καὶ καὶ ἀφ' ἐκάστου] ; le second, contrairement au premier type, est une γνῶσις τῶν ὄντων [*E.T.* 123.5], constituée d'une hiérarchie cognitive typiquement platonicienne, qui a pour objet trois νοήματα auxquels correspondent trois actes cognitifs différents (ils sont en fait ἐν νοήσεσιν *E.T.* 123.5 ; 134.2) : νοητόν pour l'être au sens propre (ὄντως ὄν), διανοητόν pour un objet cognitif intermédiaire entre l'être et le monde de la génération [*E.T.* 123.10 : μεταξὺ τούτων, ὃν ἅμα καὶ γενητόν], δοξαστόν pour le monde sensible [αἰσθητόν]. Au niveau des hénades, on peut donc placer une forme de contraction qui est loin du pré-confinement intelligible κρυφίως. L'aspect fondamental qui ressort de la proposition 123 est que le mode intelligible κρυφίως est précédé du mode ἀναγκαίως des hénades en tant que présentes dans la hiérarchie ontologique. Les deux adverbes sont constitués de deux révélation distinctes par mode et par objet : κρυφίως, dans son action de pré-contenance, révèle le plus haut degré d'unité qui découle de l'Un ; ἀναγκαίως représente la manière dont, dans la procession naturelle et nécessaire de la τάξις, les caractères suessentiels mais participés des hénades paradigmatiques sont développés par les classes de réalités plus « congénères ».

La façon dont l'Un peut être révélé n'est pas, en revanche, κρυφίως, car cela lui donnerait une forme de multiplicité "interne" ou "invisible", ni ἀναγκαίως, car l'Un est, contrairement aux hénades, absolument ineffable et imparticipable – ses propriétés se répartissent dans les classes successives par la médiation directe ou indirecte des hénades – mais c'est l'« exclusion » [ἀφαίρεσις], distincte de la « négation » [ἀπόφασις], qui correspond

<sup>13</sup> Voir le groupe de propositions *E.T.* 118-125, consacré à l'activité providentielle divine.

au niveau des dieux transcendants [ἐξηρημένοι]<sup>14</sup>. Pourtant nous avons observé qu'il y a un écart entre la hiérarchie cognitive des θεῖοι διάκοσμοι et l'Un, qui est au-delà même de la limite cognitive, « est plus ineffable que tout silence » [T.P. II 65.13 : πάσης σιγῆς ἄρρητότερον], « sacré caché parmi le sacré de l'intelligible » [T.P. II 65.15 : ἅγιος ἐν ἁγίοις τοῖς νοητοῖς ἐναποκεκρυμμένος θεοῖς], et est « l'unification qui précède le silence » [T.P. III 30.5 : πρὸ σιγῆς ἔνωσις]. La limite cognitive est celle occupée par le monde intelligible qui, étant transcendant [ἐξηρημένος] par rapport aux mondes suivants, est célébré « de façon négative » [T.P. IV 37.25 : ἀποφατικῶς]. Le monde intelligible est en fait l'accomplissement de la contemplation, qui se réalise à travers « unification et silence » [T.P. IV 24.10 : δι' ἐνώσεως καὶ σιγῆς]. De ce niveau cognitif descend un stade intermédiaire, qui correspond au "lieu" des symboles intelligibles-intellectifs [T.P. IV 35.20 : διὰ συνθημάτων], emprunté au *Phèdre* 247b-c. À ce stade intermédiaire, la connaissance s'accomplit à travers « intellection et activité » [T.P. IV 24.9 : διὰ νοήσεως καὶ ἐνεργείας] vers le silence intelligible. Par conséquent, Proclus définit ce "lieu" intelligible-intellectif comme le lieu de « l'espoir du salut » [T.P. IV 27.15 : τῆς σωτηρίας ἐλπίς] et la « source » [πηγή] des visions, puisque, également au niveau cognitif, ce monde exerce le rôle de σύνδεσμος qui lie les intellectifs aux intelligibles. Le dernier niveau cognitif est en fait le moment « affirmatif » (καταφατικῶς) du monde intellectif, qui contient la révélation toute première des noms divins.

À cet égard, nous avons récupéré les extraits du commentaire de Proclus sur le *Cratyle* [§71.32] pour mettre en correspondance les degrés de connaissance de ces niveaux ontologiques avec la possibilité d'une prononciation de leurs noms : l'Un est ineffable et au-delà de toutes choses [ἐπέκεινα τῶν ὅλων ἄρρητος], et de lui il ne peut y avoir ni nom ni discours [οὔτε ὀνόματα αὐτοῦ οὔτε λόγος] ; les intelligibles sont « secrets » [κρύφιον], « ineffables » [ἄρρητον] et « inconnaissables » [ἄγνωστον] ; les intelligibles-intellectifs sont les premiers dicibles [τὸ πρῶτον ῥητόν] et « nommés avec des noms spécifiques » [ὀνόμασιν ἰδίους καλούμενον] ; les intellectifs sont « tout à fait manifestes et dicibles » [τὸ πάντη φανὸν καὶ ῥητόν]. La "dicibilité", qui part donc du monde intelligible-intellectif, peut être exprimée par la voix des hommes seuls qui se sont assimilés au divin [§ 71. 33 : τοῖς συγγενέσι πρὸς τοὺς θεοὺς] ou par des inspirations [§ 71.34 : αἱ μερισται ψυχαὶ ἐνθουσιάζουσαι ἐνθουσιάζουσαι τοὺς θεοὺς] ou par la poésie [τῶν ποιητῶν περὶ φοιβόληπτοι πολλὰ τῶν ὀνομάτων οἱ θεοὺς ἀνήγαγον]. La révélation du monde intelligible-intellectif, qui consiste en σύμβολα τῶν θεῶν [§ 71.31], accessible uniquement aux théurges dans les rites d'initiation, s'exprime au moyen de « sons inarticulés » et d' « exclamations » [δι' ἐκφωνήσεων μὲν,

<sup>14</sup> Cf. *In Remp.* I 285.15-286.7.



ἀδιαρθρώτων δέ] ; le monde intellectif est, au contraire, le lieu privilégié de la prononciation de mots signifiants qui sont ἰδιώματα, à travers lesquels on se tourne vers les dieux pour les invoquer ou les célébrer [δι' ὧν οἱ θεοὶ καλοῦνται καὶ οἷς ἀνυμνοῦνται]. Nous démontrons par cela que le monde intellectif est le premier destinataire des hymnes et des prières, à la fois parce qu'il est le premier à être « complètement manifeste » et parce qu'il est le véritable « producteur » des « noms divins » (§ 31 : τὰ ὀνόματα θεῶν) et, par conséquent, le paradigme des noms humains. D'après les extraits du *Commentaire sur le Cratyle*, il est donc clair que la connaissance est correcte selon Proclus si elle se produit de manière “naturelle” et “sympathique” par rapport à la τάξις des « mondes » divins, et qu'elle se déroule en deux étapes, celle consistant en la « foi » de l'âme initiée à la γνῶσις des symboles intelligibles-intellectifs, et celle exprimée par le λόγος religieux, c'est-à-dire l'acte de prononciation de la prière et de l'hymne aux dieux intellectifs, hypercosmiques et encosmiques. Nous en avons donc déduit un schéma récapitulatif dans le Tableau 27 et 28.

### III. Le système fondamental de l'unité

Dans ce dernier chapitre nous avons traité la question de la distribution de l'unité dans la perspective univoque de la τάξις proclienne, démontrant d'abord la nécessité existentielle de l'unification et d'autre part situant au-delà du plan de l'être unifié un niveau unitaire suressentiel que nous avons identifié avec un premier degré d'hénades. Ensuite nous avons distingué les différents termes choisis par Proclus pour décrire la hiérarchie ontologique en tant qu'ensemble d'être et unité. Nous avons donc démontré que le système de l'unité de la τάξις est constitué par trois formes d'unité fondamentales : les hénades ; la monade et le nombre, que nous avons distingué dans leur situation et fonction ontologique. Nous avons enfin proposé une solution novatrice au problème de la participation et de la multiplication des hénades à chaque niveau ontologique, distinguant trois significations que Proclus assigne au terme ἐνάς dans la *Théologie Platonicienne*, dans les *Éléments de Théologie* et dans le *Commentaire sur le Parménide*, proposant ainsi une analyse de leur action providentielle et de leur distribution dans les niveaux de l'être.

#### III. 1 Nécessité existentielle de l'unité et détermination du plan ὑπερούσιος

La solution novatrice que Proclus propose au problème traditionnel de la distance incommensurable séparant l'Un d'avec le multiple, consiste à démontrer l'absolue nécessité

existentielle de l'unité que l'on retrouve dans les propositions 1 et 2 des *Éléments*, dans la *Théologie* II 4-5 et dans le *Commentaire sur le Parménide* 1100.18-1101.3. A partir de l'analyse de ces passages nous avons montré que la procession ontologique s'organise autour de trois formes d'existence : celle πάντη, « absolument » « un » du Premier Principe, celle « absolument similaire à l'Un » et ὑπερούσιος ; et enfin celle πη, « en quelque sorte » « un » qui affecte la hiérarchie de l'être. La présence de l'unité, dans le système de l'ordre que nous avons décrit, empêche les entités de régresser vers l'infini (qui correspond à l'ἀπειράκις ἄπειρον), étant la condition de leur détermination d' « existence » [ὑπαρξίς]. L'unité est, en effet, un caractère intrinsèque de l'existence, auquel le plan de l'être participe par nature [E.T. 5 : μετέχει ἄρα τοῦ κατὰ τὴν ἐνὸς φύσιν], car sinon l'être serait une multiplicité indéterminée, un « néant » existentiel [οὐδέν], qui découle de l'absence d'unité [E.T. 1 : οὐχ ἓν, « non-un »]. Le point fondamental de notre analyse est alors de souligner la nécessité ontologique des hénades pour Proclus. Nous attribuons, d'autre part, aux hénades un premier degré d'expression qui coïncide avec l' « existence » pure, qui est seulement ὑπαρξίς n'étant pas encore l'être, τὸ ὄν, qui est proprement « unifié » [E.T. 115 : ἡνωμένος]. Ce premier niveau d'hénades est en effet, comme démontré en E.T. 138, τὸ μὴ ὄν, « non-être ». Le degré suressentiel des hénades est donc existence pure [ὑπαρξίς], « seulement un » [E.T. 115 : ἓν μόνον], et « rien d'autre qu'un » [E.T. 119 : ἄλλο τι ὄν παρὰ τὸ ἓν], mais il n'est pas « un en soi » [E.T. 4 : ἀντοῦν], puisqu'il entretient avec ce qui le suit une relation de participation qui rend possible la diffusion des caractères premiers de bonté, de puissance et d'unité contenus dans son niveau, jusqu'aux derniers niveaux de l'être. Nous démontrons alors que le caractère d'excellence existentielle de l'ὑπερούσιος, qui a une ὑπαρξίς, consiste à être « en même temps » [ὁμοῦ] pour toutes les entités « la bonté », « le pouvoir unitaire » et « la connaissance cachée et invisible » [voir E.T. 121], soulignant, d'autre part que ces excellentes qualités, qui devraient être placées dans une sphère complètement détachée du plan ontologique, ont en fait des points de contact remarquables avec le mode d'être κρυφίως du monde intelligible. Cela est possible, à notre avis, parce que le suressentiel est divisé en un niveau de principes au sens propre suressentiel et un niveau intelligible, dont les deux premiers niveaux sont appelés suressentiel parce qu'ils précèdent du point de vue ontologique le premier mixte intelligible (en tant que limite-illimité-mixte, c'est-à-dire essence). À partir de cela nous démontrons que Proclus introduit l'« un suressentiel » entre l'Un-en-soi et le monde caché intelligible pour expliquer les relations causales qui se déroulent dans la τάξις : l'Un-en-soi ne peut entretenir aucun lien causal avec le plan ontologique donc le suressentiel doit exercer sur le monde intelligible une activité originaire immédiate, hyper-étendue, qui ne connaît pas de rejets

temporels ou spatiaux ; les deux premiers niveaux du monde intelligible (la limite et l'illimité intelligibles au-dessus du mixte) exercent, en revanche, une véritable action pré-noétique [*E.T.* 121 : *προνοητικός*], car ils sont placés « au-dessus de l'intellect » [*E.T.* 115 : *ὑπέρνους*] et préexistent en toute chose [*E.T.* 118 : *προϋφέστηκεν*], étant à l'origine de l'ordre global des entités, et exerçant sur elles une action involontaire de soins providentiels qui s'étend à tous les niveaux successifs. Nous distinguons, d'autre part, l'expression *πάντα ἐν πᾶσιν*, qui représente le mode causal *κρυφίως* du monde intelligible, du mode causal *πάντα ἐν θεοῖς* de l'un *ὑπερούσιος* [*E.T.* 118.10 : *πάντα ἄρα ἔστιν ἐν τοῖς θεοῖς ἐνιαίως καὶ ὑπερουσίως*] qui est, au contraire, une activité qui « pré-contient » [*E.T.* 121.10 : *προλαβοῦσα*] les propriétés des dieux (tout d'abord intelligibles) « de la même manière » [*E.T.* 121.20 : *περιληπτικὴ πάντων ὡσαύτως*].

### III. 2 La hiérarchisation du lexique de l'unité : *ἐνιαῖος*, *ἡνωμένος*, *ἐνικός*, *ἐνοειδής*, *μονοειδής*

Après avoir défini les rapports de priorité subsistant entre l'être et l'unité, nous avons analysé les différentes formes d'expression de l'unification ontologique du point de vue de l'usage linguistique de Proclus. Nous avons, en fait, montré que l'unité pour lui s'articule en deux degrés : le degré de l'existence pure « un » exprimé par le couple *ὑπαρξίς-ὑπερούσιος* ; et le degré de l'être, *τὸ ὄν*, qui est aussi le lieu de la *τάξις* des termes désignant l'unité ontologique, en tant que *ἐνιαῖος*, *ἡνωμένος*, *ἐνικός*, *ἐνοειδής*, *μονοειδής*.

Tout d'abord nous démontrons que les termes *ἐνιαῖος* et *ἡνωμένος* dénotent deux niveaux différents d'unification. Nous attribuons à la locution *πλήθος ἐνιαῖον* une situation précise dans le premier niveau de la première triade intelligible, qui reçoit les caractères strictement « unitaires » de l'un principe suressentiel (qui est limite et puissance illimitée), mais nous soulignons que le caractère « unitaire » se distribue en vertu du principe de continuité et ressemblance, dans tout le monde intelligible (dans le dernier sous la forme de *πλήθος νοητόν*), déterminant ainsi son action unificatrice en tant que *ἐνιαίως περιέχων*<sup>15</sup>, « totalité des parties unitaires » et *ἐνοποιός*, activité d'unification des niveaux successifs. Sur la distribution de l'*ἐνιαῖος* dans le monde intelligible nous avons fourni le Tableau 30, soulignant d'autre part que, grâce au caractère diffusif du monde intelligible, nous pouvons retrouver en effet le terme *ἐνιαῖος* aussi aux sommets de chaque monde ontologique. On a donc constaté qu'à partir du premier niveau proprement ontologique, c'est-à-dire à partir de la troisième triade intelligible, qui est une composition étroite d'être-un, l'unité n'est plus simple

<sup>15</sup> *T.P.* III 45.10; III 88.9; I 103.8.

mais composée. A cet égard, nous nous basons sur la proposition 6 des *Éléments*, pour montrer comment le troisième niveau intelligible doit être conçu en tant que « premier unifié » car il est composé d'unités simples, c'est-à-dire, comme nous l'observons, par un *πλήθος ἐνιαῖον*. Ainsi, les niveaux successifs, qui sont à leur tour *ἡνωμένοι*, présentent un niveau croissant de complexité et de multiplicité : l'intelligible-intellectif est le siège de la première division déterminée, qui coïncide, comme nous le montrons, avec la définition du nombre pur, comme « cause de distinction universelle » [*T.P.* IV 85.15 : *αἰτία τῆς ὅλης διακρίσεως*] ; l'intellectif représente au contraire l'achèvement du *πλήθος* qui, comme variété et fragmentation [*T.P.* IV 96.25 : *κατακερματισμός*] de l'unité, « est déjà divisé » [*T.P.* IV 88.25 : *διακεκριμένος*]. Chaque monde divin, à son tour, est articulé en trois degrés d'unités décroissantes : *ἡνωμένος* qui représente le sommet le plus proche et similaire à l'Un ; *διακρινόμενον* qui est le niveau intermédiaire de division ; *διακεκριμένον* qui est la limite à laquelle la division est déjà achevée [voir *T.P.* III 52.5-10]. De plus nous avons montré que les trois formes adverbiales désignent trois modes causals : le mode *ἐνιαίως* est le mode causal excellent intelligible ; *ἡνωμένως* est le mode intermédiaire du niveau intelligible-intellectif ; la limite intellectuelle est au contraire *διακεκριμένως*.

Contrairement à *ἐνιαῖος* et *ἡνωμένος*, les adjectifs *ἐνοειδής* et *μονοειδής* ne désignent pas un certain niveau d'être qui s'étend, en vertu de son antécédence causale, aux niveaux suivants, mais deux critères de disposition de l'unité dans la *τάξις*. Toutefois, à travers une comparaison des passages denses de *Théologie* III 18.1-15 et *Éléments* 62 et 128, nous avons remarqué que la distribution de l'adjectif *ἐνοειδής* n'est pas cohérente dans toutes les œuvres de Proclus [Tableau 31], c'est pourquoi il nous a semblé intéressant de tracer dans son emploi les différentes définitions assignées aux hénades. Dans *Théologie* III 18.1-15 Proclus, en effet, établit les hénades comme « le plus simple » [*τὸ ἀπλούστατον*] niveau de la hiérarchie descendant de l'Un, et l'ensemble des « causes les plus universelles » [*ὀλικωτέραι αἰτίαι*] de l'être. Le niveau *τὸ ἐνοειδέστερον*, qui coïncide avec les « essences les plus simples » [*ἀπλούσταται οὐσίαι*], qui sont plus proches et connaturelles à l'Un [*ἐνὶ συμφυόμενον*], est directement « lié » [*σύνεστιν*] aux hénades, tandis que le niveau d'être multiple [*τὸ τῷ ποικιλωτέρῳ καὶ πολυειδεστέρῳ*], qui a une quantité majeure mais une puissance plus faible [*ἀριθμῷ δὲ καὶ πλήθει πολλαπλασιαζόμενοι ; δυνάμει ἐλασσομένοι*] est plus éloigné. Nous avons retrouvé la même démonstration dans la proposition 128 des *Éléments*, où le niveau suressentiel et *ἐνιαῖος* des hénades pures [*αὐτοενάς*] est isolé par rapport à la hiérarchie de l'être constitué par deux pluralités : une « pluralité unifiée » [*τὸ ἡνωμένον πλήθος*] qui est proche de l'*αὐτοενάς* par connaturalité assimilé à l'un [*διὰ συγγένειαν ἐνοειδῆ*], et par une

« pluralité divisée » [τὸ διηρημένον πλῆθος]. En revanche, dans la proposition 62, les hénades sont plutôt insérées dans la hiérarchie de ce qui est πλῆθος et qui descend de l'Un selon le critère du « plus uniforme » [ἐνοειδέστερον], puisqu'elles sont les entités les moins nombreuses, et en même temps les plus universelles. Enfin, nous avons souligné que les adjectifs ἐνοειδής et μονοειδής mettent en évidence deux manières complémentaires d'exprimer le degré de proximité à l'Un : ἐνοειδής sur la base de la similitude du monde entier avec l'Un, μονοειδής sur la base du maintien d'une cohésion interne des éléments d'un monde par rapport à une propriété unique. La distance des êtres par rapport à l'Un produit, comme nous le démontrons, une autre paire d'adjectifs : d'un côté le « multiplié » [πεπλαθυσμένος], de l'autre le « multiforme » [πολυειδής]. La fragmentation de l'unité provoque donc le passage de la dimension unitaire par excellence, qui est celle indiquée par l'identité « être-un » du monde intelligible, qui est ἐνικός, à l'affirmation de la pluralité, qui apparaît dans l'introduction de la distinction entre l'être et l'unité, exprimée par la conjonction καί qui se situe dans le binôme « un et être ».

À partir de cette constatation nous avons reconstruit la fonction du terme ἐνικός dans ce système lexical de l'unité. La particularité de l'emploi de ἐνικός réside d'ailleurs dans le fait que ce terme vient du domaine de la grammaire, et il est transposé par Proclus dans le domaine métaphysique, avec la fonction de nivellement, tout comme les adjectifs ἐνοειδής et μονοειδής. De fait, pour Proclus ἐνικός signifie, presque toujours, la rencontre de deux réalités identiques (être-un), dans lesquelles aucune forme d'altérité ne peut être introduite. Cela se vérifie principalement dans le cas du niveau intelligible, qui est ce qui est « éminemment unique » [T.P. I 55.14 : τὸ ἐνικότατον] car il constitue avec l'un une totalité immédiate, qui a « simultanément » [T.P. I 48.2 : ὁμοῦ] toutes les parties de l'Un. Le terme ἐνικός, attribué au plus haut niveau de la hiérarchie ontologique, implique donc le concept de totalité inséparable entre l'un et l'être, parce que les deux éléments sont difficiles à distinguer [T.P. II 62.29 : δυσδιάκριτον]. Sur la base de ces considérations nous avons donc proposé une systématisation des termes ἐνικός, ἐνιαῖος et ἠνωμένος, ἐνοειδής et μονοειδής, et de leur distribution dans les différents niveaux de la τάξις ontologique [Tableau 32].

### III. 3 Le système métaphysique plein d'unité : hénades-monades-nombres

Par l'expression « système métaphysique plein d'unité » nous avons voulu souligner comment la présence de l'unité qui, comme on l'a démontré, a une valeur existentielle fondamentale parce qu'elle est la condition d'être de toute entité, imprègne l'articulation de la τάξις, c'est-à-dire la hiérarchie ontologique universelle qui a été esquissée jusqu'à présent et qui comprend

à son tour trois formes d'ordre différentes : σειρά, διακόσμησις, διάκοσμος et τάξις (celle-ci dans la signification secondaire d'un ordre particulier exprimé par un seul niveau de la hiérarchie). Dans cette section nous démontrons alors que le concept d'unité supervise toutes ces différentes perspectives sur la τάξις selon trois niveaux d'application : d'une part dans la dimension que nous définissons "méta-ontologique", qui consiste en la dyade de principes suessentiels ; d'autre part dans la dimension hénadologique qui consiste en la descente des hénades suessentielles dans le niveau contigu intelligible, qui est τὸ ὄντως ὄν ; enfin dans la dimension monadique qui concerne à son tour l'intelligible en relation avec les différents niveaux d'être. La démonstration que nous avons voulu atteindre est que l'organisation du plan ontologique en monade et nombre dépend du plan de l'unité suessentielle pure, c'est-à-dire du plan des hénades-principes, en tant que principes régulateurs de l'articulation du plan de l'être. Cependant, dans le cours de nos explications, nous soulignons que la descente de l'unité dans la dimension ontologique ne consiste pas en la présence effective des hénades dans chaque niveau, mais en une activité providentielle qui prend des formes différentes selon le type d'être auquel elle s'adresse. La démonstration que nous fournissons vise à distinguer deux types principaux d'hénades, en fonction de leur statut et de leur position. Cette thèse a été en partie énoncée par C. D'Ancona<sup>16</sup> qui analyse un type d'hénades en tant que principes de la limite et de l'illimité, le distinguant d'un second type intelligible. À cette perspective que nous avons approfondie, nous avons aussi ajouté un point fondamental : les hénades qui ont le sens de "principe" n'ont pas de place effective dans la τάξις ontologique, c'est pourquoi notre étude ne comporte aucune tentative de quantification des hénades. Nous soulignons, d'autre part, que les quatorze attributions divines, identifiées à partir de l'exégèse proclienne de la seconde hypothèse du *Parménide*, par H.D. Saffrey et L.G. Westerink<sup>17</sup>, et représentées dans l'étude de G. Van Riel<sup>18</sup> comme des éléments présidant à chaque expression ontologique accompagnée d'un type particulier de δύναμις, ne peuvent pas correspondre pleinement aux hénades suessentielles ni aux hénades intelligibles.

Par ailleurs, cette analyse sur la hiérarchie des significations assignées au terme ἐνάς, comporte différentes étapes préliminaires. La première est la distinction des hénades-principes du « nombre divin » [*E.T.* 113 : θεῖος ἀριθμὸς ἐνιαῖος], parce qu'elles dépassent le plan ontologique en tant que proprement suessentielles. Pourtant, la notion de "nombre" s'exprime d'abord, de manière cachée et unitaire, dans le premier degré de multiplicité en tant

<sup>16</sup> D'ANCONA 1992, 267-295.

<sup>17</sup> SAFFREY-WESTERINK 1978, t. III, XL-XC.

<sup>18</sup> VAN RIEL 2001, 417-432.

que πλῆθος ἐνιαῖον intelligible ; puis dans le niveau intelligible-intellectif en tant que ἀριθμός pur, qui désigne l' « altérité » [T.P. IV 79.25 : ἐτερότης], c'est-à-dire le τὸ διακρινόμενον, premier degré de division introduit par la conjonction καί dans la formule « être et un », qui représente à son tour le niveau intellectif « déjà divisé » [T.P. III 52.5 : τὸ διακεκρίμενον] et le « déjà multiplié » [τὸ πεπληθυσμένον]<sup>19</sup>. Par cela, nous démontrons que le πλῆθος intelligible désigne un type de multiplicité supérieur à tous les autres, parce qu'il est ἐνιαῖον, c'est-à-dire il est multiplicité cachée (κρύφιος), indistincte, qui n'est pas encore divisée et ne peut être numérotée [T.P. IV 97.15 : ἀνάριθμος]. Nous avons réparti, donc, dans le Tableau 39, le nombre dans la hiérarchie ontologique, en excluant le suressentiel, et attribuant à l'intelligible le statut de premier unifié (τὸ ἡνωμένον) précédant le nombre en soi [T.P. IV 88.12 : πρὸ ἀριθμοῦ], l'ἀριθμός intelligible-intellectif, et l'« être numéroté » intellectif [In Parm. 818.19 : τὸ ἡριθμημένον].

Après avoir produit cette définition, nous avons aussi constaté qu'il y a une différence ontologique entre l'hénade et la monade. Proclus en effet appelle « monades » les « causes » d'entités particulières correspondantes à un ἀριθμός, dans le sens de « série », procession d'êtres. D'autre part, le terme désigne chez lui deux degrés de réalité différents : d'une part celui de « cause » imparticipable et universelle, d'autre part celui de « ensemble » d'entités participées et réunies sous une même propriété. On a aussi remarqué que dans la perspective du *Commentaire sur le Parménide* la relation monade-série-multiplicité est transposée sur le plan du rapport paradigme universel avec la reproduction particulière<sup>20</sup>, provoquant un bouleversement du rapport monade-nombre et monade-monade que nous avons mis en évidence dans la *Théologie* et dans les *Éléments*. La monade paradigmatique supérieure, qui est appelée μονάς, est le τὸ μέτρον de la monade inférieure, qui est appelée ἀριθμός, et contient la « forme et le modèle » [In Parm. 818.1 : παράδειγμα καὶ εἶδος] de la monade-ἀριθμός, par laquelle cette dernière est « déterminée » [In Parm. 817.38 : πεπερασμένος]. La monade-ἀριθμός contient quant à elle les modèles purs et divins des entités particulières exprimées sous la forme de πλῆθος à un troisième niveau plus éloigné. L'efficacité paradigmatique de la monade-ἀριθμός est inférieure à celle de la monade unifiée, car il ne s'agit pas d'une totalité unitaire et indivisible, mais d'une totalité divisée résultant des parties, dans laquelle chaque modèle exprime un aspect différent de l'autre<sup>21</sup>. Nous avons schématisé ces observations dans le Tableau 42 et 43, qui représentent une duplication des hénades

<sup>19</sup> Voir T.P. IV 79-80.

<sup>20</sup> Voir In Parm. 817.15-818.40.

<sup>21</sup> Voir l'exemple donné par Proclus en In Parm. 818.5-15, concernant deux types particuliers d'âmes, l'une solaire et l'autre lunaire, voir sur cela aussi notre Tableau 35.

d’abord en tant que principes immédiatement descendant de l’Un, ensuite en tant que entités suressentiel et participées qui constituent la monade intelligible participée descendante de la Monade Impartecipable de l’Un. Dans la section suivante, nous nous proposons donc de montrer comment le statut des premières hénades ne peut être inféré que par rapport aux secondes hénades intelligibles, et comment une tentative de placer les premières se limite, en réalité, à l’analyse des leurs effets sur les différentes expressions du *πλήθος ἐνιαῖον* intelligible.

### III. 4 Les trois significations du mot ἐνάς: une comparaison entre le *Commentaire sur le Parménide de Platon*, la *Théologie Platonicienne* et les *Éléments de Théologie*

Nous avons d’abord commencé cette section en essayant de reconstruire une histoire du mot ἐνάς, et de la doctrine des hénades principes suressentiels. Nous avons alors attribué à l’emploi du mot ἐνάς fait par Syrianus dans le *Commentaire sur la Métaphysique d’Aristote* le sens neutre et platonicien d’“unité eidétique” subordonnée aux “principes” [ἀρχαί], la dyade et la monade, qui d’ailleurs anticipent les propriétés que Proclus attribue aux hénades, en tant que principes purs de limite et illimité.

Après cela nous avons démontré que Proclus utilise le terme “hénade” en trois acceptions différentes : selon la première, “hénades” sont les ἀρχαί “limite” et “illimité”, qui exercent sur le réel la même force déterminante et génératrice, attribuée par Syrianus à la monade et à la dyade ; “hénades” dans le deuxième sens signifient plutôt στοιχεῖα, puisque le terme indique les constituants simples du monde intelligible, en tant que « premier unifié » [τὸ πρότως ἡνωμένον], composé de deux niveaux unitaires [πλήθος ἐνιαῖον], qui représentent immédiatement les propriétés des hénades-principes, et d’un troisième niveau, l’intellect, qui est le premier mixte [πλήθος νοητόν], puisqu’il n’est pas directement composé de la limite et de l’illimité, mais de l’être et de la vie qui participent aux hénades de façon éminente suressentielle. Enfin, la troisième acception du mot “hénade” a une influence beaucoup plus atténuée dans la hiérarchie ontologique, puisqu’il n’est pas principe, ni n’a le statut d’entité placée à un niveau précis, mais indique un type d’unité, que Proclus définit comme “fragmentée”, puisqu’elle est la dernière manifestation, affaiblie, de l’irradiation des premières hénades sur les θεῖοι διάκοσμοι, qui constituent l’Un-qui-est.

#### Les hénades suressentielles, intelligibles et immanentes de la *Théologie Platonicienne*

Nous commençons notre démonstration à partir de la page *T.P.* I 55 S.-W., où Proclus montre comment les « dispositions divines » [θεῖαι διακοσμήσεις] procèdent du plus simple, qui est



ένικωτάτον et qui consiste en l'ordre des êtres authentiques [τῶν ὄντως ὄντων ἢ τάξις], au plus composé [εἰς τὸ ὅλον πλῆθος θεῶν καὶ τὸν σύμπαντα χωρεῖν ἀριθμόν]. L'ordre des dieux intelligibles, qui sont les êtres authentiques [τῶν ὄντως ὄντων ἢ τάξις], est le résultat d'une action entreprise par un niveau supérieur – ce qui explique l'utilisation du temps verbal parfait ὑπεστρωμένη – qui coïncide avec l'ὑπαρξις, l'existence pure, des hénades transcendantes, auxquelles Proclus se réfère lorsqu'il emploie l'expression « hénade des dieux » [ταῖς ἐνάσι θεῶν]. Contrairement à ce type d'hénades qui sont ineffables [ἄρρητος] et inexprimables [ἄφραστος], le niveau intelligible pré-contient, organise et distingue [συνδιαρουμένη] les propriétés du plan ontologique. Par conséquent, en revenant au passage de la *Théologie* I 14, nous réinterprétons le rôle de la science en tant que capacité de distinguer la révélation et l'articulation des hénades qui ne sont pas transcendantes mais intelligibles [I 15.1 : ἐν ἀλλήλαις [αὐτῶν] διάκρισιν καὶ τὴν ἀπὸ μιᾶς αἰτίας ἔκφρασιν]. Nous déduisons la présence des hénades dans le monde intelligible dans deux autres passages de la *Théologie* qui s'inspirent de *Resp.* VI 507c-509d. Le premier cas est tiré de *T.P.* III 16.25-17.10, où mettant en correspondance le Bien-Un et le soleil visible [ὁ ἥλιος τῶν ὀρατῶν], Proclus dit que la « lumière dans les intelligibles » [φῶς ἐν αὐτοῖς ὄν τοῖς νοητοῖς] est « uniforme » [ἐνοειδής] et est équivalente, dans le monde sensible, à « ce qui est de forme solaire dans les réalités visibles » [τὸ <ἡλιοειδές> ἐν τοῖς ὀρατοῖς]. La lumière représente d'abord un principe en soi d'unification et de conjonction [συνδευκόν καὶ ἐνοποιόν], puis l'entité même qui reçoit son illumination, puisqu'elle est immanente au plan de l'être. La lumière pure correspond pour Proclus aux hénades transcendantes des dieux ; la lumière « établie » dans le monde intelligible correspond au caractère de « divinité » [θεότης] exprimé par les sommets de chaque niveau intelligible selon le mode d'existence qui leur convient [κατὰ μὲν τὴν οἰκείαν ὑπαρξιν]. À notre avis, cette distinction entre la lumière suessentielle et la lumière immanente au monde intelligible uniforme, conduit Proclus à affirmer, dans certains passages de la *Théologie*, l'existence de principes de dieux qui ne peuvent avoir aucune place au sein de la monade intelligible, car ils ne sont pas des entités mais des canaux de transmission de la limite et de l'illimité. En revanche, les hénades-entités « divines », qui sont placées dans les deux premiers degrés de chaque niveau intelligible, présentent, selon différentes formes de prédominance, les propriétés des hénades premières, c'est-à-dire la divinité, la limite et l'illimité, les relevant et les distribuant aux niveaux ontologiques successifs.

Dans le second cas, dans les pages *T.P.* II 44-49 S.-W., Proclus distingue dans le réel deux mondes, le transcendant, qui est le monde platonicien de l'être et de l'intellect, et le

sensible, qui est le monde platonicien du devenir et de l'opinion. Dans le premier monde, Proclus place tous les « dispositions divines » [θεῖαι διακοσμήσεις], qui sont « d'une forme semblable au divin » [θεοειδής] en vertu de la seconde irradiation des hénades, transmise par l'intermédiation de la « lumière intelligible » [νοητὸν φῶς]. La monade sensible est « semblable au soleil » [ἡλιοειδής] en raison de la distribution sensible de la lumière [αἰσθητὸν φῶς]. Nous montrons donc l'habileté conceptuelle de Proclus qui reconstruit le plan platonicien de *Resp.* VI 507c-509d sur la base de son système métaphysique de l'unité, de sorte que le monde transcendant n'est pas divisé en deux autres plans (idées et entités mathématiques), mais est une pluralité de monades disposées en degrés d'unité et de divinités décroissantes, réduites au nombre de trois : monade intelligible, intellectuelle, hypercosmique, faisant ainsi partir le monde sensible de la monade encosmique. Suivant les principes de similarité et de continuité, Proclus trouve, à notre avis, une justification formelle pour placer le monde intelligible dans un niveau immédiatement descendant de la Monade-Un, par une duplication de la série des hénades. Cette justification formelle est étroitement liée à ce qui est dit dans *Théologie* III 12, à savoir que les hénades suessentielles sont la « série absolument similaire » [προσόμοιος] qui relie la série dissemblable des hénades intelligibles à la Monade-Un [III 13.5 : τὰ πρότως ὄντα διὰ τῶν προσεχῶν ἐνάδων μετέχειν τῆς πρωτίστης αἰτίας]. En outre, la démonstration que Proclus mène aux pages *T.P.* II 44-49 S.-W. montre que la série des hénades suessentielles précède la série intelligible, dissemblable de l'Un. En raison de cette distinction nous montrons que les hénades suessentielles sont une réalité indicible, innommable et inconnaissable, et que les hénades intelligibles correspondent aux propriétés ontologiques pures transmises, sous une forme plus distincte, dans les niveaux suivants. Nous démontrons alors que l'élaboration d'une double série d'hénades est d'une part un moyen de sauvegarder la transcendance de l'Un et des principes hénadiques, et d'autre part un moyen de garantir la diffusion de leurs propriétés dans les niveaux suivants. Par conséquent, Proclus justifie le lien entre l'Un, le monde intelligible et les mondes divins successifs par la formulation de l'existence d'une double lumière : la lumière suessentielle qui éclaire la monade de l'être pur, mentionné dans *T.P.* III 16.25-17.10, et la lumière intelligible qui, au contraire, descend dans les niveaux divins successifs en leur transmettant les propriétés pures, c'est-à-dire, le divin, le beau en soi, le bien en soi. Les passages qui expliquent le plus clairement cette distinction entre suessentiel et intelligible sont *T.P.* II 46.5 et II 47.5 car ils décrivent, comme dans *T.P.* I 14 et I 17, le chemin de distinction des hénades, à partir du plan de l'être pur et de la multiplication des hénades dans la dimension particulière du sensible. Contrairement aux principes hénadiques qui constituent une dyade suessentielle (limite et

illimitée) indicible et innommable, les entités hénadiques intelligibles sont d'une part des monades eidétiques, auxquelles participent des entités multiples et particulières, d'autre part elles sont connaissables, puisqu'elles révèlent dans les entités particulières l'existence des principes. Le cœur de notre thèse consiste en la démonstration de l'attribution de ce type d'action providentielle aux hénades de deuxième degré, qui sont hénades intelligibles.

C'est sur ce type d'hénades, en outre, que se réalise, à notre avis, la "science" théologique dont parle Proclus dans *T.P.* I 14. Le chemin de l'ascension cognitive est décrit en *Théologie* I 14 et I 17, où Proclus parle d'abord d'une déduction des propriétés transcendantes dans le monde sensible, ensuite d'une traversée de l'âme vers la monade de l'intellect qui représente le siège de la «multiplicité des idées» [*T.P.* I 17.5 : τὰ πλήθη τῶν εἰδῶν], et d'une réalisation finale de l'hyper-unification dans la monade intelligible. Ce processus cognitif est également une voie qui porte à la découverte des dénominations divines, parce que l'âme découvre progressivement les propriétés qui descendent de la monade intelligible et qui correspondent au degré ontologique approprié. Nous avons donc souligné que le chemin de l'âme vers le monde intelligible est d'une part un mouvement de conversion, qui traverse les «mondes divins» et les «ordres ontologiques», d'autre part est un processus d'identification du caractère θεῖος dans les hiérarchies ontologiques, d'attribution des propriétés au rang divin correspondant, et de dénomination des dieux selon leurs effets dans le monde visible. Nous avons souligné pourtant que, comme Proclus même l'affirme en *Théologie* I 8.5, l'élément qui détermine le caractère de scientificité de la théologie consiste en la capacité d'intuition des noms et des attributs des dieux à partir des propriétés distribuées dans les mondes successifs par le soin providentiel du monde intelligible. Cette connaissance, qui est célébrée dans le système de l'unité et de l'ordre proclien, correspond en effet à la limite cognitive que l'âme peut atteindre, et où il lui est permis de s'élever [*T.P.* I 16.25 : ἀνιέναι θεμιτόν].

À la lumière de ces considérations, nous avons pu distinguer deux utilisations du terme "hénades" dans cette définition de la théologie en tant que science : la première consiste en deux principes suessentiels, qui ont une ὑπαρξις mais ne peuvent pas avoir de situation précise dans la hiérarchie ontologique ; la seconde concerne les hénades comme ὑποστάσεις, entités eidétiques unitaires situées dans le διάκοσμος intelligible, qui révèlent l'ὑπαρξις des deux principes originaux dans les propriétés qu'elles pré-contiennent de manière unitaire et transmettent sous une forme particulière aux niveaux ontologiques suivants. Cette distinction peut, en outre, justifier l'apparente confusion lexicale que l'on trouve dans la comparaison de la signification du terme "monade" et du terme "hénade". Nous démontrons que les deux

mots semblent interchangeables seulement en deux cas : dans le premier cas la définition des hénades comme des monades parfaites en elles-mêmes [*T.P.* III 20.5 : μονάδες αὐτοτελεῖς] correspond à l'expression « hénades en soi parfaites » [*T.P.* III 12.10 : ἐνάδες αὐτοτελεῖς] ; dans le second cas, les « toutes premières monades » [*T.P.* III 18.25 : πρώτισται μονάδες], correspond à l'expression « toute première série » référée aux hénades [*T.P.* III 12.20 : πρώτιστος ἀριθμός]. D'ailleurs, ces deux cas démontrent que le terme monade et le terme hénade peuvent être utilisés comme synonymes seulement pour désigner la dimension uni-multiple de la monade intelligible en tant que « première unifiée » [πρῶτος ἡνωμένος], ou πλήθος ἐνιαῖον, c'est-à-dire en tant que multiplicité d'entités hénadiques simples et irréductibles, qui sont des idées correspondant à une propriété particulière de la réalité. À la lumière de cela, nous avons pu définir le διάκοσμος intelligible comme la “monade hénadique” descendant de l'Un, c'est-à-dire comme la deuxième série participée [ἀριθμός] qui descend immédiatement de la Monade-Un, présentée par Proclus dans les pages *T.P.* III 12-13 S.W. Nous avons en outre souligné que cette monade hénadique est en effet composée d'hénades qui sont à leur tour des monades en tant que “causes” de propriétés pures et universelles, distribuées sous une forme particulière dans les mondes ontologiques successifs.

La situation de la monade hénadique intelligible dans un niveau immédiatement descendant de la Monade-Un est, d'ailleurs, relative au système de la “continuité sans vides” [*T.P.* III 10.20] basé sur la préexistence des principes causals (ou monades imparticipables) aux effets particuliers (ou monades participées) [voir encore Tableau 34 et 42]. Il ressort de ces considérations que le διάκοσμος intelligible est une uni-multiplicité, unifiée de façon excellente, au sein de laquelle chaque hénade, représentant une propriété pure, est une monade remplie des autres. C'est pourquoi nous pouvons affirmer que le degré intelligible des hénades a en effet une τάξις, un ordre qui comprend également un niveau suressentiel, un niveau intelligible, un niveau intellectif et encosmique. Cela nous a conduit à repérer deux domaines du suressentiel : le premier est une hénade-monade participative, placée dans la τάξις du monde intelligible, et concerne les deux sommets intelligibles qui précèdent le mixte (l'intellect ou être-un, en tant que produit de l'essence-limite et de la vie-illimité), et qui sont présidées par les hénades “entités” participées ; le second concerne la “lumière” pure en tant que véhicule de participation aux propriétés divines, qui consiste en des principes dyadiques absolument transcendants. La distinction entre les effets descendant des hénades-ὑποστάσεις intelligibles et les effets purs des premières hénades-ἀρχαί est également mise en évidence par une légère nuance lexicale : les principes purs “limite” et “illimité” sont appelés πέρας et ἀπειρία [*T.P.* III 31 S.-W.] ; les propriétés de la limite et de l'illimité coordonnées et

immanentes dans la monade intelligible sont τὸ πέρας et τὸ ἄπειρον intelligible [T.P. III 47-49 S.-W.], et ils descendent dans les mondes successifs en tant que « limité » [πεπερασμένος] et « illimité » [ἄπειρος] qui sont les “produits” des hénades intelligibles situés, selon différents degrés de prédominance, dans le dernier niveau de chaque triade.

L’efficacité productive de ces trois formes d’expression de la limite et de l’illimité varie selon les trois niveaux ontologiques : les principes purs sont “révélés” en tant que ὑπαρξις et δύναμις des sommets de chaque triade intelligible ; la limite et l’illimité immanents dans le monde intelligible sont “la limite et l’illimité des entités” car ils transmettent aux niveaux ontologiques suivants d’une part « la nature divine stable, uniforme et qui maintient le lien » [T.P. III 32.15 : μόνιμος καὶ ἐνοειδῆς καὶ συνεκτικὴ θεότης], d’autre part la capacité génératrice [δύναμις γεννητικὴ] ; les propriétés du limité et de l’illimité résultent du mélange des deux principes coordonnés (c’est-à-dire des hénades intelligibles), et, comme nous le voyons, dans le commentaire de Proclus sur le *Parménide*, sont appelés « hénades dans les êtres ».

Nous avons alors fourni une représentation des modes de révélation de l’unité descendant de l’Un [Tableau 41 et 43], distinguant trois ordres d’hénades : le premier en tant que ἀρχαί, le deuxième en tant que ὑποστάσεις, le troisième en tant qu’unités [ἔν]. A partir de cette représentation, nous avons démontré qu’en effet les hénades intelligibles, à la différence des hénades-principes, peuvent être définies quantitativement, en vertu du fait que, en tant que composants essentiels de la monade intelligible, elles ont une position précise dans la hiérarchie, occupant les sommets au-dessus des mélanges dont elles sont la cause productive. L’expression « hénades des entités », qui définit la manière dont les hénades sont présentes dans le monde intelligible, n’est donc pas accidentelle mais constitue un aspect fondamental de la doctrine de Proclus. Nous avons alors fait une comparaison entre les formules employées dans la *Théologie* pour décrire la distance entre les trois types d’hénades, et les expressions correspondantes que nous avons retrouvées dans le *Commentaire sur le Parménide*.

#### Les hénades “unitaires” et les hénades “multiples” dans le *Commentaire sur le Parménide*

Dans le *Commentaire*, Proclus fait une distinction entre les hénades intelligibles et les hénades intellectives, qui ont une manière différente d’être « multiples » [πολλαί]. On le trouve en 811.5-30 dans l’opposition de deux expressions : « hénades dans les dieux » et « hénades dans les formes ». Les premiers sont des hénades qui « agissent » sur les réalités divines, dès le premier niveau intelligible [εἰς τοὺς θεοὺς ἐνεργεῖ καθὸ θεοί], les seconds sont

des « formes particulières » qui appartiennent au διάκοσμος intellectif. Dans ce cas également, Proclus fait dépendre les « hénades des dieux » du niveau suressentiel [τὸ ὑπερούσιον], qui est distinct du « multiple » et du plan de l'essence [τὸ οὐσιώδες], qui correspond au plan intellectif des « hénades des entités ». Le niveau des hénades intelligibles et le niveau des hénades intellectives, d'ailleurs, se distinguent car ils possèdent un degré d'universalité différent : les hénades intellectives sont des « formes particulières » [τι εἶδος] qui ont une extension réduite, car elles n'atteignent que le monde psychique ; les hénades intelligibles, en revanche, sont des « totalités particulières » [ὅλον τι] composées de parties, qui reflètent le principe ἐν πᾶσιν énoncé dans la proposition 103 des *Éléments*, puisque chaque totalité reflète les autres sous un angle spécifique [πάντα ἐστὶν ἰδίως], ayant une extension providentielle sur toute la hiérarchie ontologique [πρόεισιν ἄχρι τῶν ἐσχάτων ταῖς προνοίαις]. Nous avons retrouvé cette même distinction entre les hénades intelligibles “totales” et les hénades intellectives “fractionnées” dans *In Parm.* 711.20-712.10 où elles sont organisées dans la τάξις suivante : le niveau plus bas est représenté par les « hénades dans le multiple » [ἐν τοῖς πολλοῖς ἐνάδες], ou « un coordonné » [ἐν συντεταγμένον], auquel le multiple peut participer directement [τὸ ἐν τοῖς πολλοῖς ἐν, οὗ προσεχῶς μετέχει τὰ πολλά], puis il y a le niveau des hénades transcendantes [ἐξηρημέναι], qui sont une forme d'unité précédant le multiple [τὸ πρὸ τῶν πολλῶν], et enfin Proclus parle aussi d'une dyade des principes. Ainsi, nous avons pu affirmer que, dans tous les passages du *Commentaire* analysés par nous, le terme “hénade” n'est jamais utilisé dans le sens de « principe », ni d'entité ayant une position précise dans la hiérarchie, mais est, pour ainsi dire, vidé de son sens ontologique, en vertu du fait qu'il n'indique que différents degrés d'unité : l'unité immanente et coordonnée au monde sensible multiple ; la forme-unité abstraite qui est la recomposition [σύστημα] du multiple dans le monde intellectif ; et enfin, l'unité précédant les entités, transcendante par rapport à toute propriété ontologique, qui correspond à la monade de l'Être ou au monde intelligible, à son tour constituée d'unités immanentes ou « hénades coordonnées », qui sont liées à l'Un incoordonné grâce à la médiation de la dyade. Cette définition du terme “hénade” comme “unité simple” est subordonnée, d'ailleurs, à la construction d'un système, circonscrit au seul *Commentaire sur le Parménide*, dans lequel le multiple est organisé en monades-totalités multiples et particulières, à leur tour, unies en une seule monade universelle, c'est-à-dire l'Être, Un-qui-est de la deuxième hypothèse du *Parménide*. Pour ces deux types de monades, en effet, Proclus utilise la même désignation que les hénades : les monades πολλαί sont συντεταγμέναι, coordonnées au multiple, et présidées par des unités simples particulières ou hénades coordonnées [ἐνάδες συντεταγμέναι]

; la monade unique et universelle [μία μονάς] est transcendante [ἐξηρημένη] et présidée par des hénades transcendantes [ἐνάδες ἐξηρημέναι]. Cette distinction entre unités coordonnées ou transcendantes d'une part, et totalités coordonnées ou transcendantes d'autre part, ressort du passage *In Parm.* 702.30, où Proclus montre ce chemin de l'unification : les entités multiples sont disposées dans un ordre [συνταττομένοι], ou dans leur totalité-monade, selon leur hénade correspondante [περὶ τὰς ἐνάδας αὐτῶν]. La hiérarchie des monades consiste, en fait, en une disposition du multiple selon des formes décroissantes d'unification, qui en 703.10 sont au nombre de trois : la multiplicité cachée et uniforme [ὅπου μὲν κρύφιον ἐστὶ καὶ ἐνοειδές] qui, comme nous l'avons montré, correspond à la monade de l'Être ; la multiplicité qui est sur le point de se manifester [ὅπου δὲ ἐκφαίνον ἑαυτοῦ πλῆθος], qui consiste en monades multiples coordonnées; et la multiplicité déjà étendue [ὅπου δὲ ἤδη προεληλυθός], c'est-à-dire la série (ἀριθμός) des entités particulières. Dans la représentation fournie dans le Tableau 44 nous montrons alors la distribution de la multiplicité au sein des monades, avec leurs hénades coordonnées correspondantes, et leur inclusion dans la monade de l'Être. L'Être consiste en effet dans les hénades des dieux, qui précèdent les parties, et il est lié à la Monade-Un à travers la dyade. Au sein de la Monade de l'Être, Proclus distingue en effet les hénades participées, correspondant à un niveau précis d'être particulier, et les hénades intelligibles imparticipables. C'est seulement dans cette perspective, comme le démontre le philosophe néoplatonicien dans *In Parm.* 1091.20, qu'il est possible de quantifier les hénades au nombre des quatorze : les hénades coordonnées aux entités multiples sont appelées πολλαί, et elles commencent à partir du niveau intelligible-intellectif ; le niveau intelligible, étant le plus unifié, consiste, en revanche, en hénades singulières [μία ἐνάς] pour chaque triade intelligible. Nous avons alors résumé les manifestations des hénades dans la Monade de l'Être, qui correspondent aux affirmations au sujet de la deuxième hypothèse du *Parménide* sur l'Un-qui-est, dans le Tableau 46. Les quatorze hénades sont composées de trois premières hénades au sens propre, transcendantes et « hénades précédentes les êtres » et de onze hénades coordonnées au multiple, participées et distinctes, qui sont d'une part les « hénades des êtres » ou formes abstraites du monde sensible, et d'autre part les « hénades dans les êtres » qui sont immanentes et présentes dans le multiple. Ces onze hénades sont coordonnées de deux manières différentes : les premières, à partir de la monade intelligible-intelligible jusqu'au niveau hypercosmique, sont des « formes » hénadiques, c'est-à-dire des modèles de réalités sensibles ; les secondes sont hénades immanentes dans les entités et concernent les niveaux inférieurs de la monade de l'Être, c'est-à-dire la monade encosmique et les deux premiers niveaux de la monade psychique (celle des âmes immortelles et celle des

héros, des anges et des démons), car ils sont directement liés à la monade de la multiplicité sensible. Cette distinction entre les « hénades uniques » intelligibles et les « hénades multiples » présente dans le *Commentaire sur le Parménide* peut, à notre avis, être mise en correspondance avec la duplication des séries des hénades figurant dans la proposition 64 des *Éléments de Théologie*, où les hénades, qui constituent la monade unique et participée de l'Être dépendante de la Monade Imparticipable de l'Un, sont distinguées en tant que ὑποστάσεις, « existences au sens propre » et ἐλλάμψεις, « illuminations » d'unité.

Hénades « intrinsèquement parfaites » et « illuminations » d'hénades dans les *Éléments de Théologie*

À partir de ces considérations, nous avons démontré que la *Théologie Platonicienne* et le *Commentaire sur le Parménide* ne présentent pas une thèse de fond contradictoire sur les hénades, mais apportent à chaque fois des ajustements, selon les nécessités dictées par le contexte théorique particulier, à une doctrine sur les hénades qui est dans son ensemble, cohérente. Les deux ouvrages que nous avons examinés distinguent, en effet, de manière univoque un plan absolument transcendant et originaire, constitué par le “suressentiel” qui a une ὑπαρξις et est coordonné à la dimension intelligible ; par un plan constitué par les hénades du deuxième degré, qui ont une ὑπόστασις et descendent, comme formes intelligibles, dans les niveaux ontologiques successifs ; et par une fragmentation de l’“hénade” au sens d'unité dans les niveaux ontologiques inférieurs. En outre, nous avons montré que dans la *Théologie Platonicienne* et dans le *Commentaire sur le Parménide* le nombre d'hénades est augmenté, puisqu'il ne s'agit pas en fait de deux mais de trois degrés hénadiques différents : les hénades transcendantes, les coordonnées et les immanentes. Les *Éléments de Théologie*, au contraire, présentent une organisation simple de la τάξις, distinguant au sein de chaque monade participée, descendant d'un principe causal transcendant, deux séries, qui garantissent la continuité selon le principe de la ressemblance. Dans cette organisation du réel, plus simple et plus linéaire, le suressentiel et l'intelligible constituent un seul ἀριθμός pré-noétique, qui est en fait placé au-delà de l'intellect [ὑπέρνους prop.115] – c'est-à-dire, selon le cadre que nous avons reconstruit dans la *Théologie Platonicienne*, du monde intellectif – et qui est κρυφίως, « de façon cachée », toutes choses.

En outre, selon les démonstrations repérées dans les propositions des *Éléments*, on a pu fournir une définition de l'Un participé (ou hénade-principe de la limite) “suressentiel”, cohérente avec les considérations qui ressortent de la *Théologie Platonicienne*. L'un suressentiel (qui se distingue de l'Un parce qu'il est participé) dans les *Éléments* est en effet



un « être en puissance » [138 : δυνάμει ὄν], qui ne coïncide pas avec l'intelligible qui est le tout premier et pur être [161 : τὸ πρῶτως ὄν χωριστόν], être en acte [138 : ἐνεργείᾳ ὄν], premier divinisé et unifié [6 : τὸ πρῶτως αὐτοῦ μετέχον καὶ πρῶτως ἡνωμένον]. L'intelligible, en tant que deuxième série de la monade de l'Être participée descendante immédiatement de l'Un, reçoit avant tous les autres niveaux ontologiques la lumière des premières hénades en soi-parfaites, sous la forme d'une multiplicité intelligible et cachée [prop. 162 : Πᾶν τὸ καταλάμπον τὸ ὄντως ὄν νοητόν πλῆθος τῶν ἐνάδων κρύφιον καὶ νοητόν ἐστὶ]. D'autre part, nous avons souligné aussi que la définition de ces deux types d'hénades correspond à la démonstration que Proclus fait dans *Théologie* II 47.5-20, dans laquelle on distingue un niveau suressentiel indicible et au-delà du nombre, et un niveau intelligible qui peut être nommé et numéroté (donc, au sens propre ἀριθμός), plus détendu que le premier, puisque chaque hénade est distincte de l'autre, même si elle représente les autres à partir d'une perspective particulière sur sa totalité. Chaque hénade intelligible dans la *Théologie* correspond en effet à « une » unité, « une » bonté et « une » propriété, tout comme on l'a remarqué dans le *Commentaire sur le Parménide*.

La distinction, encore unitaire et cachée, des différentes propriétés du réel pré-contenues dans la série des hénades intelligibles, comme le montrent la *Théologie* et les *Éléments*, justifie l'attribution à chacune d'elles d'un nom qui n'a pas de valeur en soi, mais a une efficacité à posteriori, par rapport aux effets visibles dans la hiérarchie des êtres qui expriment chaque propriété d'une manière particulière. Cette diffusion des propriétés pré-contenues dans la série des hénades intelligibles se vérifie par une diramation de rayons progressive qui s'étend à tous les niveaux. Pourtant nous avons conduit une démonstration qui vise à affirmer que les noms des hénades ne naissent pas avec eux, mais leur sont attribués sur la base des propriétés qu'elles transmettent, au travers des rayons "appropriés", au niveau de la hiérarchie ontologique qui leur correspond. Les noms "hénades intelligibles" [prop. 162], "hénade intellectuelle" [163 : Πᾶν τὸ πλῆθος τῶν ἐνάδων τὸ μετεχόμενον ὑπὸ τοῦ ἀμεθέκτου ἀμεθέκτου νοῦ νοερόν ἐστὶν], "hénade hypercosmique" [164 : Πᾶν τὸ πλῆθος τῶν ἐνάδων τὸ μετεχόμενον ὑπὸ τῆς πάσης πάσης ψυχῆς ὑπερκόσμιόν ἐστὶ] et "hénade cosmique" [165 : Πᾶν τὸ πλῆθος τῶν ἐνάδων τῶν μετεχομένων ὑπὸ τινος αἰσθητοῦ σώματος ἐγκόσμιόν ἐστὶν], ne désignent donc pas des hénades-ὑποστάσεις mais des caractères qui sont à l'origine de la détermination et de la qualification ontologique d'une série d'êtres particulières [voir Tableau 47 et 48].

Bien qu'il n'y ait pas dans les *Éléments* une référence à la tripartition des monades ontologiques comme σειραὶ articulées en sommet-moyen-limite, dans la proposition 139

Proclus introduit une thèse largement développée dans la *Théologie*, qui consiste dans le fait que les sommets imparticipables de chaque niveau, étant plus semblables et plus universels, reçoivent les illuminations des hénades, parce qu'ils sont plus disposés à les recevoir. Le "divin", en tant que signe visible de l'illumination des hénades, est alors présent κατὰ μέθεξις, « par participation », dans les niveaux ontologiques successifs à la série intelligible, qui est le πρώτως θεῖον, à partir duquel l'irradiation commence effectivement. Ce système de distribution du divin, d'une part, n'affecte pas la pureté et l'imparticipabilité de la première série des hénades (au sens propre "suresSENTIELLES"), puisqu'elles sont fixes, irradiées, innommables, immuables ; d'autre part, il garantit la correspondance d'une hénade intelligible avec le niveau d'être approprié. Cette conclusion à laquelle nous sommes parvenus est un élément novateur par rapport à la réflexion critique contemporaine au sujet des hénades. Nous avons donc démontré comment la disjonction de ces deux types d'hénades – l'un suressentiel, imparticipable et ineffable, l'autre dénommable, participable et coordonné au niveau approprié – est la clé de voute fondamentale pour la solution à chaque contradiction apparente que nous pouvons rencontrer au sujet des hénades dans les œuvres de Proclus. Dans les *Éléments de Théologie*, la *Théologie Platonicienne* et le *Commentaire sur le Parménide de Platon*, l'ἀριθμός double des hénades-ὑποστάσεις est donc fixe et immuable et il est situé dans la monade de l'Être descendant immédiatement de l'Un, et présente une τάξις dans laquelle chaque hénade, disposée en degrés de perfection et d'autosuffisance décroissante, exerce un rôle providentiel, à travers ses rayons, sur son niveau d'être οἰκειῖος. Nous démontrons donc que la définition de la πρόνοια par οἰκειότης concerne seulement les hénades-ὑποστάσεις qui sont situées au-dessus de l'intellect (elles sont en effet pré-noétiques), puisque les hénades-ἀρχαί, comme nous l'avons démontré, correspondent à la dyade de la limite et de l'illimité qui ne sont pas entités, et ne peuvent pas avoir une τάξις dans la hiérarchie ontologique, mais sont les principes universaux de l'existence et de la production, distribués avec des degrés de prédominance différents dans chaque niveau ontologique. La question du statut et de la situation des hénades nous a conduit enfin à réfléchir sur les modalités de diffusion de la πρόνοια des hénades-ὑποστάσεις intelligibles que l'on voit dans la proposition 145 appliquée par un réemploi de l'expression aristotélicienne «Tout est plein de dieux». En effet, puisqu'il existe des hénades de toutes sortes, correspondantes aux propriétés de la chaîne des êtres, nous pouvons aussi entrevoir des résidus des hénades dans les réalités matérielles et mortelles, dans les pierres, les plantes et les animaux. La différence la plus remarquable que, d'autre part, nous avons rencontré dans le cas des *Éléments* par rapport à la *Théologie* et au *Commentaire*, est que le terme "hénade" est

toujours employé pour indiquer les ὑποστάσεις, plutôt que les principes de la limite et de l'illimité qui occupent toujours une démonstration à part.

Il a été aussi intéressant de confronter les différents mouvements providentiels exercés par les hénades dans l'*Art Hiératique*, dans les *Éléments* et dans la *Théologie*. L'*Art hiératique* décrit la propagation de la lumière des hénades à partir de l'inflammation, activée par la divination, des réalités sensibles, donc elle décrit un mouvement de montée ; les *Éléments* décrivent plutôt un mouvement de descente des hénades, par la réfraction de la lumière appropriée à chaque niveau, jusqu'au monde sensible [Tableau 49]. La *Théologie Platonicienne* offre plutôt dans les pages 14-17 S.-W. un double mouvement, de fragmentation de l'unité dans la multiplicité et d'unification, conversion de la multiplicité vers son propre principe. Nous avons, enfin, souligné que la description de la fixité des hénades est plus solide dans les *Éléments de Théologie* plutôt que dans la *Théologie Platonicienne* et dans le *Commentaire sur le Parménide*. D'autre part, le principe régulateur de la hiérarchie, comme nous avons essayé de le montrer au cours de notre enquête, peut être synthétisé autour d'un terme fondamental, le τὸ οἰκεῖον, qui garantit la correspondance, donc aussi la continuité, des causes avec les effets, du niveau antérieur avec le niveau postérieur, et des hénades suressentielles avec les hénades intelligibles et les niveaux d'être successifs.

A la lumière de cela nous avons pu constater que les hénades sont le fondement de l'organisation d'un système ontologique triadique complexe, qui peut toujours être observé à partir de perspectives différentes. La question de la situation et du statut des hénades est également le point à partir duquel nous distinguons les différentes significations linguistiques de l'"unité", auxquelles correspondent des degrés d'être spécifiques. Les hénades sont, en fait, un critère d'orientation sur le réel, et un principe de "théologisation" du langage. La précision avec laquelle Proclus distingue les différents modes d'expression de l'unité et de l'être, à partir des hénades, constitue le fondement logique de la démonstration de sa théologie en tant que science. Son affirmation du caractère scientifique de sa théologie consiste en effet en une capacité de mettre en correspondance les propriétés de chaque niveau des êtres avec les «noms» des hénades, qui ont une validité seulement à partir du plan ontologique.

\* \* \*

Dans notre thèse nous avons démontré que la production philosophico-littéraire de Proclus peut être interprétée comme un mécanisme harmonieux de formalisation de chaque aspect de

la réalité autour de trois catégories déterminantes : l'expression rhétorique, le système de l'ordre et l'affirmation de l'unité fondamentale. Nous avons alors montré comment ce qu'on peut appeler "philosophie du langage proclien" est le mode d'expression privilégié d'une hiérarchie du divin dont les contours deviennent progressivement plus opaques à l'approche du Premier Principe ; le système de la τάξις, autour duquel toutes les formes d'ordre peuvent être rassemblées, est au contraire l'instrument de rationalisation d'une réalité multiple et variée qui échappe à sa détermination ; le fondement de l'unité, qui consiste en l'action providentielle des hénades, réparties à différents degrés dans la hiérarchie ontologique, est le principe logique et ontologique sur la base duquel le système théologique de Proclus explique chaque aspect du réel. Les trois composantes essentielles de ce système philosophique que nous avons synthétisées dans la triade écriture - τάξις - unité, représentent ainsi les trois étapes de l'accès au divin. La première consiste en son expression linguistique, qui fait apparaître l'essence cachée des dieux dans la forme littéraire ; la seconde consiste en une forme de célébration "naturelle" du divin dans la formalisation de la τάξις selon diverses catégories linguistiques et des structures mathématiques rigides ; le dernier niveau, enfin, dépasse l'expression littéraire et le nivellement des plans de l'être, puisqu'il consiste en un ineffable suressentiel au-dessus du placement physique et temporel de la τάξις. Cette disposition de l'unité dans la hiérarchie des ordres est le premier et nécessaire fondement d'un système théologique qui pour Proclus a une validité intemporelle, puisqu'il consiste en un projet unique de rationalisation et de formalisation de tous les aspects multiples du réel et des critères de diffusion et de révélation de l'Un, à travers une conciliation de toutes les pratiques et de tous les savoirs religieux anciens. La théologie vraie qui harmonise tous les savoirs, tous les aspects et les modes d'expression et d'organisation du réel, est celle qui, selon Proclus, possède avant tout la connaissance des principes diffusifs de l'Un, qui sont suressentiels et sont aussi immanents au plan ontologique. La théologie vraie, qui explique la τάξις, est en effet la science basée sur un fondement unique, celui des hénades.





## INTRODUZIONE

### **Oggetto della ricerca**

Pochi sono stati, negli studi critici condotti fino a questo momento su Proclo, i tentativi di ricostruzione globale del suo pensiero in una monografia che presentasse, in modo unitario, gli elementi atti a fornire un'immagine propriamente sistematica della sua filosofia. Essendo partiti, nella nostra ricerca, da un interesse strettamente metafisico, finalizzato alla ricostruzione della dottrina delle enadi nella produzione filosofica variegata di Proclo, ci siamo resi conto che, per spiegare i capisaldi della sua teologia, che mira a colmare il divario tra l'Uno e i molti, era indispensabile inquadrare tale teologia all'interno di un orizzonte più vasto, in cui ogni aspetto è intrecciato e richiama gli altri. Siamo pertanto giunti alla conclusione che, per spiegare le numerose contraddizioni apparenti insite negli scritti di Proclo, sia necessario avere uno sguardo complessivo sul suo progetto filosofico. Abbiamo pertanto interpretato questo progetto – il cui obiettivo, come mostreremo, consiste nella costruzione di una teologia scientifica – come una totalità organica, in cui ogni elemento è giustificabile in funzione di un unico scopo.

Nel presente lavoro mostriamo che questo unico scopo consiste nella ricerca di un “fondamento unitario” che conferisca un ordine continuo e razionale al problema dell'incommensurabile distanza tra un Uno innominabile, ineffabile e inconoscibile, e una realtà ontologica dai molti nomi, dalle molteplici nature e dalle diverse definizioni. Gli elementi che ci sembrano possano fornire un'immagine della teologia in quanto progetto filosofico e scientifico organico sono raccolti in una triade di elementi che estrapoliamo direttamente dal cuore del sistema procliano, ovvero retorica–scienza–teologia, che rappresentano gli obiettivi fondamentali di ciascuna opera del filosofo, secondo diversi gradi di espressione. Questa tripartizione corrisponde, di conseguenza, nella nostra ricerca, a tre capitoli che intendono presentare ognuno un aspetto saldamente connesso al suddetto progetto procliano di una teologia scientifica organica.

Il primo capitolo è perciò intitolato “Proclo scrittore: modi e forme di validazione scientifica della teologia”, ed è incentrato sullo studio delle modalità di scrittura del nostro filosofo, che corrispondono, prevalentemente, ad uno stile letterario modellato su un canone di retorica già consolidato. Questa prima parte della tesi è, dunque, consacrata alla delineazione del ruolo della retorica e della scrittura letteraria nelle opere di Proclo, in quanto

primo elemento della dialettica triadica retorica-scienza-teologia. Difatti, chiamiamo con il termine generico di “retorica” l’insieme degli elementi formali – la sperimentazione di stili differenti, l’adeguamento a canoni retorici già consolidati, la sovente introduzione di termini poetici in una materia eminentemente metafisica, e il modo strategico di utilizzare le fonti più autorevoli – che ci fanno individuare una destinazione duplice dei commentari procliani, da una parte, in quanto “lettura in comune” inquadrata nel contesto scolastico neoplatonico e volta all’iniziazione progressiva di un pubblico ristretto di discenti, dall’altra, in quanto “annotazioni”, riviste e ricomposte in un genere, destinato alla ricezione futura di un lettore indeterminato, che deve essere convinto della validità e dell’universalità dell’esegesi.

D’altro canto, analizzando i procedimenti argomentativi dei due maggiori trattati teologici procliani – il progetto monumentale presentato nella *Teologia Platonica* di una sorta di *Summa Theologiae* che raccolga tutto il sapere e i riti della tradizione greca pagana, e gli aspetti essenziali della teologia *more geometrico demonstrata* negli *Elementi di Teologia* –, mostriamo come il secondo elemento della nostra dialettica triadica, retorica-scienza-teologia, consista nell’adeguazione della metafisica a strutture dimostrative matematiche, che ricoprono un ruolo di formalizzazione e razionalizzazione del contenuto finale ineffabile della teologia. Sottolineiamo, a questo proposito, che l’espressione letteraria e la formalizzazione matematica sono due diversi modi di affermare un contenuto teologico univoco, che rappresenta la destinazione ultima di ogni opera di Proclo, sebbene con gradi di predominanza differenti, nel senso che vi sono opere caratterizzate da una maggiore inflessione retorica (come il primo libro della *Teologia Platonica*, il *Commentario sull’Alcibiade I* e il prologo del *Commentario sul Timeo*), opere che presentano un’argomentazione più rigorosa (come il procedimento dimostrativo delle proposizioni degli *Elementi di Teologia*, cui corrispondono le medesime argomentazioni nella *Teologia Platonica*, presentate in una struttura dimostrativa più ampia che fa corrispondere le tappe del procedimento di scoperta intellettuale ai gradi d’essere della gerarchia), opere infine che culminano in una sublimazione del contenuto concreto del testo e dell’argomentazione (nel *Commentario sul Parmenide* è il caso della trasposizione della διασκευή del *Parmenide* sul piano teologico dei πράγματα). Il primo capitolo vuole, in effetti, dimostrare che non solo ogni opera di Proclo presenta al suo interno una stretta coordinazione tra la sua forma e il suo contenuto, ma che vi è un’iterazione sistematica dell’insieme delle opere procliane, la cui coerenza, tra l’altro, emerge dalle scelte linguistiche, lineari, con cui il nostro filosofo delinea accuratamente i principi della sua metafisica.



Scopo dei due capitoli successivi della tesi, il secondo intitolato “I criteri di ordinamento della gerarchia ontologica”, il terzo “Il sistema fondamentale dell’unità”, è dunque quello di risolvere le apparenti contraddizioni linguistiche del sistema metafisico complesso di Proclo, allo scopo di individuarne una linea guida unitaria, che possa da un lato fornire una definizione chiara del concetto di “gerarchia” e “gerarchie” ontologiche, dall’altro delineare i modi in cui sono articolati i diversi livelli di unità che si estendono dall’Uno al molteplice. Per tale ragione ci occupiamo, nel secondo capitolo, di organizzare il lessico dell’ordine attorno a delle categorie linguistiche, τάξις, σειρά, διάκοσμος, διακόσμησις, che contribuiscono a evidenziare un carattere specifico della concezione della gerarchia procliana; nel terzo capitolo distinguiamo invece i vari modi linguistici del filosofo neoplatonico di riferirsi ai livelli di unità che costituiscono il fondamento della gerarchia ontologica, organizzandoli in coppie, apparentemente sinonimiche, di aggettivi (ένιαῖος e ἠνωμένος, ένοειδής e μονοειδής), e consacriamo uno studio a sé stante al reinvestimento metafisico da parte di Proclo del termine grammatico ένικός, per la descrizione del rapporto di identità “uno-molti” del mondo intelligibile.

Mostriamo così che queste reti linguistiche che descrivono gradi diversi di unità assumono una funzione livellatrice fondamentale, contribuendo a chiarire le distinzioni tra i diversi gradi d’essere che riscontriamo nella rete di connessione, stabilita nel secondo capitolo, tra vocaboli diversi concernenti la sfera dell’ordine.

### ***Status quaestionis***

La nostra ricostruzione del *corpus* procliano da un punto di vista lessicologico si inserisce in una cornice di studi pionieristici, che prospettano l’esistenza, nel Neoplatonismo, di una dialettica tra la filosofia e la sua espressione linguistica. Il primo, che riteniamo fondamentale, «Le début de la théologie comme science (III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle)» di H.D. Saffrey<sup>1</sup>, è uno studio che riporta l’attenzione, rivolta all’indagine sugli scambi tra filosofia e teologia nel cristianesimo, ad una riconsiderazione della *Teologia Platonica* in quanto primo trattato di teologia scientifica che, da un lato celebra la religione pagana, pur non essendo più religione ufficiale, dall’altro “demitizza” gli dei del *pantheon* tradizionale, posponendoli ad una molteplicità di classi divine di origine filosofica. La nostra ricerca aggiunge a questo studio un punto di vista nuovo, riconsiderando lo scambio tra filosofia e teologia alla luce della definizione di “sistema ampio”, che riscontriamo nelle opere di Proclo. La dimostrazione del carattere scientifico della teologia procliana coincide, in effetti, con una formalizzazione del lessico

<sup>1</sup> SAFFREY 1996b, 201-220. Lo stesso lavoro è stato poi pubblicato in *Id.* 2000, 218-238.

filosofico e una costruzione rigida del piano metafisico, articolato in una τάξις dell'essere e in una distribuzione graduale dell'unità e del carattere di divinità ad opera di ordini diversi di enadi.

D'altra parte, il nostro interesse per la conciliazione della τέχνη espressiva degli scritti di Proclo con la loro θεωρία di fondo si inserisce in un filone di studi sulla filosofia neoplatonica del linguaggio iniziato da P. Hadot che mutua da Wittgenstein l'espressione «giochi linguistici»<sup>2</sup>, per riferirsi al modo in cui il vocabolario antico può corrispondere ad un sistema linguistico che ha un suo senso limitatamente al suo contesto; e poi seguito da una riflessione condotta da Saffrey<sup>3</sup>, sulla base di un paragone tra la prima parte del libro I della *Teologia Platonica* [I 5-7 S.-W.] e il «mistero della parola» di cui parla, a proposito della prosa d'arte, Dionigi d'Alicarnasso (*De compositione verborum* VI 25,5), suggerendo che i misteri linguistici siano portatori di misteri divini e che una corrispondenza forte esista tra l'arte di scrivere e le rivelazioni divine<sup>4</sup>. Inserendosi in questa prospettiva, la nostra ricerca ricostruisce le connessioni tra l'espressione linguistica dei testi di Proclo e il loro contenuto filosofico e iniziatico. Questo lavoro è basato, del resto, sui lavori di L. Pernot, sia per quanto riguarda l'indagine delle inflessioni retoriche delle preghiere del *corpus* procliano<sup>5</sup>, sia per lo studio delle formule «codificate» utilizzate dal nostro filosofo per fare allusione a modelli stilistici e contenuti teorici che solo i destinatari appartenenti al suo stesso mondo, in quanto condividono la sua stessa formazione culturale e gli stessi presupposti, possono comprendere. L'arte del «sottinteso» che possiamo rintracciare nella produzione filosofica di Proclo è, in effetti, uno strumento retorico efficace sia per il livellamento delle classi divine di cui si può e non si può parlare, sia per la costituzione di una comunità interpretativa sempre più ristretta. D'altra parte, per una ricostruzione dell'elaborazione del canone retorico come lettura iniziale prevista nel percorso di formazione scolastico neoplatonico, ci serviamo principalmente dei lavori di P. Chiron<sup>6</sup> e di M. Patillon<sup>7</sup>, da cui deriviamo una classificazione dello stile espressivo di Proclo in base alle categorie riscontrabili nei primi manuali di retorica.

Peraltro, rispetto ai numerosi tentativi di stabilire una cronologia definitiva delle opere di Proclo, attestati dal dibattito critico nutrito che troviamo ancora a tal riguardo, si è resa la

---

<sup>2</sup> HADOT 2004, 97-103. Questo testo riunisce una serie di studi che P. Hadot, negli anni 1950, fu il primo a condurre a proposito dei rapporti tra logica e linguaggio nel pensiero di Wittgenstein.

<sup>3</sup> SAFFREY 1976, 199-212, ripreso in *Id.* 1990, 159-172.

<sup>4</sup> Cfr. SAFFREY 1984b, 169-182 ripreso in *Id.* 1990, 213-226.

<sup>5</sup> Su questo PERNOT 2000, 213-232.

<sup>6</sup> CHIRON 2010, 71-85.

<sup>7</sup> PATILLON 1988, 11-39.

necessità di adottare un criterio di classificazione affidabile per condurre le nostre analisi<sup>8</sup>. Nella nostra ricerca proponiamo di classificare il *corpus* procliano, disponendo le opere in una linea di progressione “spirituale” a seconda delle modalità prevalenti di presentazione del loro contenuto, se cioè esse presentano una maggiore inflessione retorico-pedagogica o una maggiore relazione analogica del contenuto dottrinale del testo con il piano metafisico, o una graduale rarefazione dell’espressione linguistica della teologia attorno a principi ontologici ineffabili e innominabili. Il presupposto da cui partiamo, per condurre queste indagini, consiste nel fatto che Proclo abbia consapevolmente fissato nei suoi scritti una corrispondenza tra l’espressione linguistica e l’accesso ad un livello di contenuto teorico preciso. A partire da ciò, dimostriamo che i suoi commentari possono rientrare nell’ampia categoria sviluppata da Hadot di “esercizi spirituali”<sup>9</sup>, che accompagnano l’anima nel suo movimento di elevazione verso il divino. I trattati teologici possono, d’altra parte, rappresentare, nel loro movimento argomentativo, un processo dimostrativo per tappe che corrisponde ad un graduale “risultare evidente” della verità<sup>10</sup> e, sul piano metafisico, all’attraversamento dei gradi che costituiscono la gerarchia ontologica dell’anima che giunge fino al suo limite conoscitivo e espressivo.

Da un punto di vista strettamente metafisico, inoltre, il nostro lavoro si inserisce in due problematiche. La prima, che conduciamo nel secondo capitolo, consiste nella definizione delle sfere di applicazione delle coppie di termini *ὑπόστασις/ὑπαρξις* e *ιδιότης/φύσις*, che è stata già in parte ricostruita da M. Achard- J.-M. Narbonne<sup>11</sup>, e su cui ritorniamo per sottolineare la specificità con cui i due termini sono utilizzati da Proclo rispetto ai suoi predecessori, in quanto criteri precisi di ordinamento della gerarchia degli enti, e strumenti di continuità tra un livello e l’altro. La seconda questione riguarda la relazione che la dottrina delle enadi procliana intrattiene con l’aritmetica divina giamblichea, già dimostrata in due diversi studi condotti da J. Dillon<sup>12</sup> e da D.J. O’Meara<sup>13</sup>, che problematizziamo alla luce di un’accentuazione della distinzione tra i termini procliani *ἠνωμένος* e *ἐνιαῖος*, *θεῖος* e *θεός*, e di un parallelismo tra il concetto procliano di *διάκοσμος* e la connotazione che riceve l’*ἀριθμός* nel programma giamblicheo di pitagorizzazione della filosofia platonica. Il proposito di questa indagine storico-lessicologica, condotta nel terzo capitolo sulla base di una ricostruzione del vocabolario dell’unità, è dunque quello di mostrare i rapporti di subordinazione della matematica, in quanto primo livello di approccio al divino, e della

<sup>8</sup> Cfr. SAFFREY-WESTERINK 1968, t. I, XI-XXVI; DODDS 1963, XIII-XVIII.

<sup>9</sup> P. HADOT 1987b, 40-69.

<sup>10</sup> TAORMINA 2000, 29-46; *Ead.* 1993, 215-245.

<sup>11</sup> ACHARD- NARBONNE 2012, XCVII-CCL.

<sup>12</sup> DILLON 1993, 48-54.

<sup>13</sup> O’MEARA 1989, 70-84; 142-173.

filosofia, in quanto secondo piano di lettura della gerarchia ontologica e secondo approccio al divino, nei riguardi della scienza teologica.

### **Strumenti e finalità della ricerca**

La nostra tesi vuole, dunque, proporre una lettura nuova del complesso, spesso frainteso, sistema metafisico di Proclo, partendo da una prospettiva che mostriamo essere unitaria e coerente, principalmente alla luce di una linearità che rintracciamo tra le opere sotto un profilo linguistico. Per fare ciò, dopo aver ricostruito le tecniche di scrittura e i riferimenti testuali a canoni retorici tradizionali, ci occupiamo di fornire un'immagine del sistema linguistico coerente di Proclo a partire da un confronto accurato della *Teologia Platonica*, degli *Elementi di Teologia*, del *Commentario sul Parmenide* e del *Commentario sul Timeo*. Abbiamo utilizzato perciò come strumento di immediato reperimento lessicografico la banca dati del *Thesaurus Linguae Graecae*, supportato da una puntuale lettura diretta delle opere di Proclo, confrontate con gli stessi, eventuali, reperimenti lessicali presenti nei sistemi linguistici dei suoi predecessori, da noi egualmente considerati nel più ampio contesto delle opere in cui essi sono menzionati. L'analisi del vocabolario filosofico di Proclo contribuisce, difatti, a valorizzare una struttura concettuale altrimenti di difficile comprensione, fungendo da supporto di indagine storica e da strumento di verifica delle molteplici interpretazioni del pensiero del nostro autore che sono state formulate fino a questo momento.

Obiettivo principale della nostra indagine sarà dunque quello di selezionare i termini presenti con una certa frequenza nel sistema filosofico di Proclo, che rivestono un ruolo rilevante sia da un punto di vista metafisico che nel processo dimostrativo della validità della teologia in quanto scienza. Consideriamo rilevanti quei termini che, da una parte provengono da una tradizione già consolidata nelle scuole filosofiche, dall'altra apportano dei cambiamenti innovativi nel paradigma linguistico già consolidato nella struttura di pensiero neoplatonica. Questa dialettica tra tradizione e innovazione linguistica si traduce nei testi del nostro filosofo in una scrittura ricca e piuttosto complessa, poiché, come intendiamo mostrare, la produzione filosofica di Proclo appare caratterizzata da una sovrapposizione di tre livelli linguistici: il primo consiste in un impiego tradizionale di termini già preesistenti; il secondo è basato sul conferimento di un significato innovativo a dei termini tecnici-guida appartenenti ad una tradizione filosofica consolidata; il terzo consiste nella moltiplicazione dei termini più specifici che ampliano e definiscono la sfera di significato di ciascun termine tecnico, che esercita un ruolo portante nel sistema.

# CAPITOLO I.

## PROCLO SCRITTORE: MODI E FORME DI VALIDAZIONE SCIENTIFICA DELLA TEOLOGIA

La filosofia tardoantica ellenistica (III-VI d. C.) è caratterizzata da tre tendenze fondamentali. La prima consiste nella ricerca di una ὁμόνοια, di una conciliazione, del pensiero di Platone con quello di Aristotele. La funzione di subordine di quest'ultimo rispetto al primo è presentata come un presupposto del tutto naturale per gli esponenti del neoplatonismo<sup>1</sup>, corrente che, in questi secoli, si impone nel panorama filosofico<sup>2</sup>. La seconda consiste nell'adozione di un nuovo strumento di produzione e diffusione filosofica: il commento (ὑπόμνημα)<sup>3</sup> sui testi delle *auctoritas* del passato allo scopo di esplicitarne il contenuto dottrinale. La terza è indirizzata dal presupposto, di ispirazione medioplatonica<sup>4</sup>, della trasformazione della filosofia in teologia, che si impone come verità oggettivamente valida e incontrovertibile<sup>5</sup>. Questi secoli rappresentano, dunque, un nuovo modo di fare teologia:

---

<sup>1</sup> Per un approfondimento sulla corrente del neoplatonismo si veda LLOYD 1990.

<sup>2</sup> L'aristotelismo viene considerato come una filiazione del platonismo. Antioco di Ascalona nel secolo I d.C. è il primo a formulare l'ipotesi di una conciliazione tra Platone e Aristotele. Questa idea risorge nelle dispute dei Platonici nel II secolo d.C., e resiste agli attacchi dei medioplatonici antiaristotelici Attico e Nicostrato. Il commentario diventa per ciò uno strumento di ricerca e affermazione dell'armonia di Platone e Aristotele. Questa tipologia di commento è chiamata "irenica" da ROMANO 1994a, in part. 607-608.

<sup>3</sup> Per uno studio dell'evoluzione di ὑπόμνημα cfr. DORANDI 2000, 91-101. Questo termine non ha immediatamente il senso di "commento", ma è impiegato agli inizi della letteratura greca nel senso di "annotazione", "bozza" (PLATONE, *Phaedr.* 276d 3), poi con il significato di "trattato" (e.g. GALENO, *De plac. Hipp. et Plat.* I 10, 17.2), o di trattato a partire da un commento (e.g. SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.* I 29.7), e infine in ambiente scolastico neoplatonico nel senso di "commentario" (in questo senso tecnico è impiegato già da ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Top.* 7.12; e da TEMISTIO, *In Paraphr.* 104.21).

<sup>4</sup> I secoli dal IV al I a.C. sono i secoli delle prime scuole – platonica, aristotelica, epicurea e stoica – nelle quali l'insegnamento è basato sull'esercizio del *logos*. A partire dal I secolo a.C., conseguentemente alla distruzione della maggior parte delle scuole filosofiche ateniesi per mano di Silla, per le quattro tendenze filosofiche che non possono più contare sulla loro istituzione di appartenenza, è il testo del fondatore che fa autorità. I primi commentari si sviluppano a questa epoca. Porfirio, ad esempio, a proposito di Plotino che egli leggeva dei commentari dei suoi contemporanei alle opere di Platone e di Aristotele [PORFIRIO, *V. Plotini* 14.10-20]. Per un breve *excursus* sulle tecniche di lettura e apprendimento che portano allo sviluppo della scuola neoplatonica e delle sue lezioni esegetiche, vd. I. HADOT 1987a, 14-16.

<sup>5</sup> Si tratta dell'attribuzione a ogni attività umana di un τέλος unico e imprescindibile, consistente nella ricerca di un Principio fuori dal mondo e da cui tutte le cose derivano. Questa idea, già presente nel recupero dell'espressione ὁμοίως θεῶν di *Theaet.* 176b 1 da parte di Plutarco di Cheronea e Numenio di Apamea, è sviluppata da Plotino nella gerarchizzazione dei tre livelli ipostatici (Uno-intelletto-anima) che conducono l'uomo alla realizzazione di un unico Principio. Nel Neoplatonismo post-plotiniano ciò conduce alla progressiva articolazione e complicazione della realtà in livelli di unità decrescenti. Inoltre, per i neoplatonici tra III e VI s. d.C., il *Parmenide* assume un ruolo centrale nella teologizzazione della filosofia – ruolo che non gli è riconosciuto dai medioplatonici, i quali lo considerano ancora come un dialogo logico-dialettico (e.g. ALBINO

quest'ultima si afferma in quanto scienza che garantisce, con l'adozione di un proprio metodo, chiarezza (σαφήνεια), precisione (ἀκρίβεια)<sup>6</sup> e universalità (τὸ κοινόν) ai contenuti trasmessi<sup>7</sup>.

Uno dei protagonisti indiscussi di questa fase è Proclo, che ci ha lasciato una quantità notevole di scritti, caratterizzati da scopi, stili e registri linguistici differenti. L'originalità di questo autore risulta evidente da un punto di vista dottrinale così come da un punto di vista stilistico. Facendosi precursore di un politeismo accentuato, in un'epoca in cui il cristianesimo si sta progressivamente imponendo<sup>8</sup>, Proclo sviluppa la dottrina delle enadi, ovvero delle entità unitarie molteplici che svolgono la funzione di ponte tra l'Uno e i molti<sup>9</sup>. Questa dottrina ha un duplice impatto nel contesto storico in cui è introdotta: innanzitutto perché antepoendo dei principi divini astratti agli dei del *pantheon* tradizionale rappresenta il primo tentativo di una conciliazione effettiva tra filosofia e teologia; in secondo luogo perché rappresenta l'assunto dimostrativo fondamentale dell'incontrovertibilità di un sapere religioso

---

[ALCINOO], *Didasc.* 36,3.14-15) – dal momento che, all'esegesi di ciascuna ipotesi, si può fare corrispondere un diverso livello di realtà. Sull'importanza del *Parmenide* nella svolta teologizzante del Neoplatonismo post-plotiniano, cfr. ABBATE 2010a, 157-219; e anche DODDS 1928, in part. 129-142.

<sup>6</sup> Il termine ἀκρίβεια indica un criterio di esattezza scientifica e indica generalmente le scienze matematiche in quanto scienze esatte. Si veda GIAMBlico, *De comm.* 29.9 (εἰ δὲ τὸ τοιοῦτον ἄλλη τινὴ μᾶλλον ἢ τῇ μαθηματικῇ ἀκρίβεια προσήκει, δεῖ νοεῖν τὰ τρία ταῦτα, οἷον διαίρεσιν, ὀρισμὸν, συλλογισμὸν, ἄλλα μὲν ὄντα ἐν διαλεκτικῇ, ἄλλα δὲ ἐν τῇ μαθηματικῇ, κατὰ τὸ οἰκεῖον δὲ γένος ἐκατέρων διωρισμένα ἐφ' ἐκατέρων) e SIRIANO, *In Hermog.* 2.1-5 (ἐπειδὴ τοῖνυν πολλὰ τῶν ἐν αὐτῷ κειμένων οὐ παντὶ ῥάδια συμβαλεῖν, οὐδενὶ δὲ μέχρι καὶ τῆμερον εἰς αὐτὰς ὑπόμνημα γεγραφότι περιτευχίκαμεν, ἀναγκαῖον ᾗθηην, ὃ φίλατέ μοι τῶν ἐγγόνων Ἀλέξανδρε, βραχέα τινὰ πρὸς τὴν ἀκριβεστέραν ἀνάγνωσιν τοῦ βιβλίου συμβαλλόμενα κατὰ γὰρ τὴν ἐμὴν συνθεῖναι δύναιμι). Inoltre esso è attribuito frequentemente al modo di vita pitagorico: PORFIRIO lo impiega nella *V. Plotini.* 20.76 (ὅς μὲν τὰς Πυθαγορείους ἀρχὰς καὶ Πλατωνικάς, ὡς ἐδόκει, πρὸς σαφεστέραν τῶν πρὸ αὐτοῦ καταστησάμενος ἐξήγησιν· οὐδὲ γὰρ οὐδὲν ἐγγύς τι τὰ Νομηνίου καὶ Κρονίου καὶ Μοδεράτου καὶ Θρασύλλου τοῖς Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκρίβειαν); e nella *V. Pythag.* 37.5 (καὶ τῶν προσιόντων οἱ μὲν ἐκαλοῦντο μαθηματικοί, οἱ δ' ἀκουσματικοί· καὶ μαθηματικοὶ μὲν οἱ τὸν περιττότερον καὶ πρὸς ἀκρίβειαν διαπεπονημένον τῆς ἐπιστήμης λόγον ἐκμεμαθηκότας). Anche GIAMBlico lo usa in riferimento al modo di vita pitagorico nella *De V. Pythag.* index 29.4 (Περὶ τῆς Πυθαγόρου σοφίας τίς τε ἦν καὶ καθ' ὅσα γένη καὶ εἶδη διήρητο, ὅπως τε ἀπὸ τῶν πρώτων μέχρι τῶν τελευταίων γνωριστικῶν δυνάμεων τὴν ὀρθότητα καὶ ἀκρίβειαν κατώρθωσε καὶ τοῖς ἀνθρώποις παρέδωκε). Cfr. O'MEARA 1989, 30-52. Il concetto di esattezza scientifica arriva fino a SIMPLICIO che nel commento alle *Categorie* di Aristotele attribuisce alla conoscenza intelligibile (τὴν νοερὰν θεωρίαν), un criterio ἀκριβέστερον (*In Cat.* 2.10-15: μετὰ τοῦτον δὲ ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος πολὺστιχον καὶ αὐτὸς πραγματεῖαν εἰς τοῦτο τὸ βιβλίον κατεβάλετο, τὰ μὲν πολλὰ τοῖς Πορφυρίου καὶ ἐπ' αὐτῆς τῆς λέξεως κατακολουθῶν, τινὰ δὲ ἐπικρίνων ἐκείνων καὶ διαρθρῶν ἀκριβέστερον μετὰ τοῦ συστέλλειν τὴν ὡς ἐν σχολαῖς πρὸς τὰς ἐνστάσεις μακρολογίαν, πανταχοῦ δὲ τὴν νοερὰν θεωρίαν ἐκάστῳ σχεδὸν τῶν κεφαλαίων ἐπιτιθεῖς καὶ τι καὶ ἄλλο πρὸς τούτοις χρήσιμον τῷ συγγράμματι προστιθεῖς). Cfr. anche SIMPLICIO, *In Phys.*, 4, 10-11 [riguardo alla *Fisica* di Aristotele come ἀκρόασις], e 5, 17-18 D [ἀκριβῆς κατανόησις]. Vd. HOFFMANN 2000c, p. 479.

<sup>7</sup> Sulla centralità di questi tre termini nell'affermazione della teologia come scienza vd. O'MEARA 2000, 279-290; SAFFREY 1997. Sull'utilizzo di questi tre termini in PROCLO si vedano *T.P.* I 9.20; *In Eucl.* 4.22, 8.24, 34.12, in cui si fa riferimento all'ἀκρίβεια; e *In Parm.* 930.5, 1099.39, 1100.4, in cui è centrale la nozione di τὸ κοινόν. Su ciò si rinvia allo studio pionieristico di SAFFREY 1996b, 201-220 [= SAFFREY 2000, 219-238] fondato su un'indagine del tentativo di istituzione da parte degli autori neoplatonici della teologia pagana in quanto scienza, di fronte all'affermazione crescente del cristianesimo.

<sup>8</sup> Cfr. CAMERON 1969; SAFFREY 1975; SAFFREY 1992b; HOFFMANN 2012b.

<sup>9</sup> Le enadi rappresentano una soluzione alquanto innovativa in un'epoca in cui il problema della conciliazione uno-molti attanaglia la maggior parte degli autori contemporanei a Proclo: cfr. ABBATE 2008, 92-98.

che non coincide più con la religione ufficiale. Come mostriamo nel presente capitolo, gli scritti di Proclo sono permeati da questa fitta interrelazione tra teologia e filosofia, tra religione e dimostrazione scientifica, per il tramite di un'espressione linguistica e stilistica con cui il nostro autore costruisce un sistema unico e coerente nel complesso delle sue opere.

## I. 1 L'originalità del *corpus* procliano

Il modo di scrittura di Proclo è caratterizzato da una sperimentazione di generi stilistici differenti. Il *corpus* delle sue opere, nello stato e nel numero in cui ci sono pervenute, può essere classificato nelle seguenti sei categorie: i commentari, che riportano il contenuto del lavoro esegetico svolto da Proclo durante le lezioni alla scuola di Atene – tra questi, non ci rimane traccia dei commenti alle opere di Aristotele, ma possediamo un buon numero di scritti esegetici sui dialoghi platonici, in particolare il *Timeo*, la *Repubblica*, il *Parmenide*, l'*Alcibiade*, il *Cratilo*<sup>10</sup> – ; dei piccoli trattati occasionali, che Proclo stesso definisce  $\mu\omicron\nu\acute{o}\beta\iota\beta\lambda\alpha$ <sup>11</sup>, ovvero delle monografie speciali scritte in risposta a scritti di altri autori – tra questi, i trattati *Sulle dieci questioni intorno alla provvidenza*, *Sull'esistenza dei mali* e la *Lettera all'inventore Teodoro sulla provvidenza*<sup>12</sup> – ; delle opere sistematiche connotate, a loro volta, da stili differenti – si tratta da una parte della forma assiomatica degli *Elementi di fisica* e degli *Elementi di Teologia*<sup>13</sup> che seguono, in due diverse forme, il modello dimostrativo degli *Elementi* di Euclide; dall'altra della dimostrazione scientifica della teologia così com'è presentata, nella sua forma più sistematica, nella *Teologia Platonica* –; dei trattati

<sup>10</sup> Da qui ci riferiremo ai commentari procliani con le seguenti abbreviazioni: *In Tim*, *In Remp*, *In Alc*, *In Crat*, *In Parm*.

<sup>11</sup> Cfr. *T.P.* III 63.17 e *In Remp.* II 329. 9 in cui Proclo cita un suo lavoro che doveva essere intitolato *Sulle tre monadi*, che non ci è pervenuto ma che è citato a più riprese in diverse opere – a questo proposito si veda anche *In Tim.* I 385.9-17, II 267.18-21 e 269.6-13 – e il cui contenuto avrà probabilmente sviluppato quanto affrontato nel libro III della *T.P.*, in particolare nella sezione 62.11-63.21. Probabilmente DAMASCIO in *In Phileb.* passim 233-246 si riferisce a questo scritto di Proclo. D'altra parte, diverse testimonianze permettono di assicurare l'esistenza di almeno altre quattro monografie consacrate a dei temi particolari dei dialoghi platonici: il primo, *Sui tre argomenti in favore dell'immortalità dell'anima in Platone*, è un trattato perduto cui fa riferimento PRISCIANO DI LIDIA [cfr. WESTERINK 1973, 296-306 = WESTERINK 1980, 345-355]; il secondo è un *Esame delle critiche di Aristotele contro il Timeo di Platone*, il cui titolo, analogo alla XVII dissertazione dell'*In Remp.* II 360.1-3 Kroll, è attestato da Proclo stesso in *In Tim.* I 404.7-21; II 278.27-279, ed è frequentemente riferito da FILOPONO, *De aet.* 652; il terzo è una *Raccolta dei teoremi matematici relativi a Timeo 33b1-8* in cui Proclo fornisce delle prove a proposito della sfericità dell'universo, e cui si fa riferimento in *In Tim.* II 33.29-34.1; il quarto è infine un *Trattato per purificare le opinioni di Platone*, attestato da DAMASCIO, *V. Isid.* Fr. 227.5-8.

<sup>12</sup> Queste tre monografie indipendenti che trattano della provvidenza, del male e del libero arbitrio sono state trasmesse insieme sotto il titolo di *Tria opuscula*, secondo l'ordine della traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke, probabilmente in ragione del fatto che hanno una notevole affinità tematica.

<sup>13</sup> Da qui nella tesi adotteremo la sigla *E.T.*

di matematica e di astronomia, ovvero il *Commentario al Primo libro degli Elementi di Euclide*<sup>14</sup>, e uno studio delle posizioni degli astri<sup>15</sup>; delle opere teurgiche, tra cui il breve trattato *Sull'Arte Ieratica*<sup>16</sup>, il commentario perduto alle *Opere e giorni* di Esiodo<sup>17</sup> e agli *Oracoli Caldaici*<sup>18</sup>; e infine gli inni, di cui ci è rimasta una collezione di sette composizioni, anche se, con tutta probabilità, Proclo ne aveva scritti molti di più<sup>19</sup>.

### I. 1.2 La composizione delle opere di Proclo tra scrittura e oralità

È difficile stabilire con certezza la cronologia delle opere di Proclo, poiché da una parte nessuna opera contiene degli elementi di datazione precisi, dall'altra i riferimenti tra un testo e l'altro conducono spesso in direzioni contraddittorie<sup>20</sup>. Marino, nell'elogio funebre dedicato a Proclo<sup>21</sup>, fornisce uno dei rari riferimenti temporali sulla sua vita: il *Commentario al Timeo*

<sup>14</sup> Da qui *In Eucl.*

<sup>15</sup> È un testo che presenta una qualità fortemente pedagogica di introduzione all'astronomia di Tolomeo (cfr. *Procli, Hypotyposis astronomicarum positionum*, ed. C. Manitius).

<sup>16</sup> Questo testo, il cui titolo latino è *De sacrificio et magia* = Πρόκλου περὶ τῆς καθ' Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης, è conservato nel ms. Vallicellianus F 20, ff.138<sup>r</sup>-140<sup>v</sup>. Cfr. BIDEZ 1928, e ID. 1936; FESTUGIÈRE 1944, t. I, 133-134. Si segnala che stiamo effettuando una traduzione francese di questo opuscolo.

<sup>17</sup> Menzionato nella lista della *Souda* p. 1553 titolo 2, questo commentario ci è pervenuto in forma di scoli preceduti da prolegomeni. L'edizione di riferimento è *Prolegomena et scholia vetera in Hesiodi Opera et dies*, Marzillo, P., «Der Kommentar des Proklos zu Hesiods 'Werken und Tagen'», Tübingen 2010.

<sup>18</sup> All'inizio della *Teologia Platonica* Proclo afferma di dovere tutto a Siriano in quanto «guida in tutto ciò che di bello e di buono vi è», poiché è colui che gli ha appreso la filosofia di Platone e l'ha iniziato ai misteri più segreti. Tuttavia, Siriano, la cui data di morte è indicativamente fissata nel 437 d.C. [cfr. SAFFREY- WESTERINK 1968, XV-XVII], non ebbe il tempo di iniziare Proclo alla lettura dei testi orfici e caldaici. Dopo la morte del suo maestro Proclo si dedicò ad essi leggendo dapprima i commentari di Siriano agli *Orphica* [si veda *V. Procli* §27], poi i commentari di Porfirio e di Giamblico sugli *Oracoli*, infine lui stesso compose i suoi commentari agli *Oracoli* riunendovi tutte le spiegazioni prodotte dai suoi predecessori. La testimonianza dell'esistenza di questo commentario è, come in buona parte delle fonti sugli avvenimenti che caratterizzarono la vita di Proclo, l'elogio funebre del suo allievo Marino il quale riferisce che Proclo impiegò cinque anni per concludere il suo lavoro [*V. Procli* §26]. Proclo cita questo commentario in *In Remp.* I 40.18-22, e II 217.15-16. Le fonti per ricostruire il commentario di Proclo sugli *Oracoli Caldaici* sono inoltre: PSELLO, Ἐξήγησις τῶν Χαλδαϊκῶν ῥητῶν (*Commentario agli Oracoli Caldaici*) in Id., *Philosophica minora*, vol. II, ed. O'MEARA, opusc. 38 (p.126-146) [= DES PLACES p.156-186]; Id. Ἐκθεσις κεφαλαϊώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ Χαλδαίους δογμάτων (*Esposizione sommaria e concisa delle credenze caldaiche*) ed. O'MEARA, opusc. 39 (p.146-148) [= DES PLACES 1971, 187-191]; Id. Ἐκθεσις κεφαλαϊώδης καὶ σύντομος τῶν παρ' Ἀσσυρίους δογμάτων (*Esposizione sommaria e concisa delle credenze assiriane*) ed. O'Meara, opusc. 41 (p.151-152) [= des Places p. 192-195]; Id. Ὑποτύπωσις κεφαλαϊώδης τῶν παρὰ Χαλδαίους ἀρχαίων δογμάτων (*Schizzo sommario delle antiche credenze dei Caldaici*) ed. O'MEARA, opusc. 40 (p.148-151) [= DES PLACES, p. 196-201].

<sup>19</sup> Cfr. *V. Procli* 19.17-26 in cui Marino attesta che Proclo aveva composto degli inni in onore degli dei greci e stranieri [cfr. SAFFREY- SEGONDS 2001, 23 n. 7-12]. Per uno studio sull'innografia di Proclo si veda VAN DEN BERG 2001, 5-7 in cui è ricostruito il *corpus* degli *Inni*, e 29-31 in cui sono inquadrati nel contesto dell'Accademia di Atene.

<sup>20</sup> Cfr. anche il tentativo di cronologia fondato sui rinvii da un'opera all'altra presentati da FREUDENTHAL 1881, 201-224, in part. 214-217. Ma come l'ha sottolineato DODDS 1963, XIV-XVIII la cronologia delle opere di Proclo è impossibile perché è priva di riferimenti a avvenimenti storici databili con certezza in rapporto ai quali si potrebbe stabilire una collocazione cronologica verosimile. D'altra parte SAFFREY 1975, 553-563 riferisce dell'atteggiamento polemico e incurante di Proclo rispetto all'affermazione del cristianesimo nel V s. d.C., riunendo delle allusioni implicite, che sono tuttavia suscettibili di numerose e diverse interpretazioni e pertanto non aiutano a collocare le opere rispetto a dei momenti storici ben precisi.

<sup>21</sup> Sullo stile compositivo di quest'opera si veda SAFFREY-SEGONDS 2001, XLVIII-LXIX.



*di Platone* è stato scritto da Proclo all'età di 27 anni (*V. Procli*, 13), ovvero – seguendo le indicazioni di Marino, sulla data precisa della nascita nel 412, fornita dalla trascrizione del suo oroscopo (*V. Procli*, 35) e della morte nel 485 (*V. Procli*, 36) – Proclo concluse una prima fase del suo lavoro di esegesi del *Timeo*, probabilmente ritornandovi a più riprese nel corso della sua vita, nel 439 quando già Siriano era morto<sup>22</sup>. Un altro dato incontrovertibile e importante per lo studio del sistema metafisico di Proclo è che il *Commentario al Parmenide di Platone* è antecedente alla redazione della *Teologia Platonica*, poiché in essa Proclo si riferisce al commento al dialogo platonico almeno cinque volte<sup>23</sup>. D'altra parte, il *corpus* procliano è costituito da opere che sono, sia nel caso del genere del commentario sia del trattato teologico sistematico, testi scritti direttamente dallo stesso Proclo e non, come accadeva spesso, dai suoi studenti sulla base dei loro appunti di lezione<sup>24</sup>. Tali opere devono, per tale ragione, essere studiate non solamente in quanto fonti filosofiche che presentano, sotto molteplici e diverse prospettive, il sistema metafisico di Proclo, ma anche da una parte in quanto testimonianza di un interesse ancora vivo e pulsante per le forme e le espressioni del discorso, come del resto era tradizione anche tra i platonici delle epoche precedenti e tra i grammatici e i retori del passato<sup>25</sup>, dall'altra in quanto rivelatrice, in virtù della varietà dei generi che possiamo rintracciare tra le varie opere del *corpus*, della volontà di Proclo di sperimentare stili di scrittura differenti. Questa attitudine costituisce, in effetti, uno degli aspetti fondamentali dell'attività speculativa del neoplatonismo tardo, fondato su un'attività esegetica in cui è anche possibile sperimentare la stretta connessione tra commentario, ricerca filosofica e esperienza unitariamente vissuta del maestro-filosofo. Il campo di intersezione tra

<sup>22</sup> Si veda SAFFREY-WESTERINK 1968, t. I, XVI-XVIII, in cui la data della morte di Siriano, fissata nel 437, è confermata dallo studio accurato degli Autori della scelta dei tempi verbali di Proclo nell'*In Tim.*, principalmente all'imperfetto.

<sup>23</sup> SAFFREY 1961, 317-321 dimostra che queste cinque citazioni provano che l'*In Parm.* di cui possediamo solamente sette libri, che si concludono con l'esegesi della prima ipotesi, conteneva all'origine una spiegazione completa di tutto il dialogo, che non ci è pervenuta, ma che Proclo utilizza come riferimento nella costruzione della sua *Teologia Platonica*.

<sup>24</sup> Per questo aspetto cfr. ROMANO 1983, 228-233.

<sup>25</sup> Cfr. PERNOT 2000, 171-191 che, nello scopo generale del suo studio, finalizzato ad un'esplorazione diacronica dell'evoluzione della retorica nel corso del tempo legata alle condizioni storiche, sociali, politiche e intellettuali, dedica un capitolo alle innovazioni della retorica imperiale in quanto tecnica precisa finalizzata all'analisi e alla produzione dei discorsi, e critica letteraria che ha per scopo il giudizio che si applica a tutti i tipi di opera letteraria e che utilizza metodi di analisi molteplici. Come vedremo, nella redazione e/o trascrizione dei suoi commentari e dei suoi trattati Proclo sembra adeguare, almeno in parte, la sua scrittura alle regole della retorica, che, in effetti ha pienamente influito sui primi anni della sua formazione (*V. Procli* 8, attesta che Proclo, dopo aver seguito il percorso di educazione tradizionale, era stato iniziato, come il padre, al mestiere di avvocato, quindi a studi di retorica). Questa formazione fa, d'altronde, riferimento ad una retorica già sistematizzata che ha inizio in epoca ellenistica, costituendo, secondo Pernot, un fenomeno di «globalizzazione» della retorica, ovvero di estensione della retorica almeno al mondo greco e romano, fondato sull'elaborazione progressiva di un sistema globale che integra aspetti tecnici nuovi e definizioni di *tropoi* e figure retoriche al confronto della retorica e della filosofia.

queste tre attività speculative diverse è quella che, concordemente con Francesco Romano<sup>26</sup>, chiamiamo ‘filosofia neoplatonica del linguaggio’, che implica una riflessione filosofica sul vocabolario ai confini tra linguistica e letteratura, un impiego accurato delle parole con effetti sulla struttura, sulla sonorità e sul ritmo del discorso, e un recupero dei modelli della retorica classica<sup>27</sup>. Pertanto, a partire dall’analisi degli stili e dei generi di scrittura differenti che caratterizzano il *corpus* di Proclo è possibile individuare modalità, tempi e finalità diverse di composizione per ciascuna categoria di opere che abbiamo sopra enumerato.

I commentari sull’*Alcibiade*, il *Parmenide*, il *Timeo*, la *Repubblica* e sul I libro degli *Elementi* di Euclide sono delle opere concepite in occasione dell’attività di insegnamento e trascritte in un momento precedente o conseguente ad esso<sup>28</sup>. La *Teologia Platonica* e gli *Elementi di Teologia* sono invece delle opere che sono state composte direttamente per iscritto e in vista di una diffusione e affermazione del sistema teologico di Proclo in quanto dimostrazione incontrovertibile<sup>29</sup>. Questi due scritti, dichiaratamente teologici, sono, del resto, caratterizzati da due diverse finalità compositive che emergono dall’analisi del loro stile di scrittura. La *Teologia* è un’opera probabilmente più divulgativa rispetto agli *Elementi* poiché è una *summa* riunente non solo l’insieme della tradizione ellenistica relativa agli dei, com’è presentata nei miti omerici, in Esiodo, Platone, nei *Poemi orfici* e negli *Oracoli Caldaici*, nelle tradizioni e nei costumi religiosi del mondo greco, ma è anche una ricapitolazione più generale delle dottrine espresse in modo parziale nei commentari, riprese in modo più esteso e puntuale, probabilmente, così da essere fruibili anche a chi non ha assistito alle lezioni di Proclo<sup>30</sup>; d’altra parte, gli *Elementi* assumono rispetto alla *Teologia* la forma di un compendio

<sup>26</sup> ROMANO 1983, 236-237.

<sup>27</sup> Proclo recupera in realtà un’attitudine ben più antica, e che effettivamente può ricollegarsi a quell’ “atticismo” dei greci di epoca imperiale cui PERNOT 2000, 188-191, fa riferimento nel significato di parlare e scrivere una lingua diversa dall’uso quotidiano, ispirata dal dialetto attico dei secoli V-IV a.C., che da una parte aveva lo scopo di presentare delle forme letterarie che costituivano una “lingua di cultura”, dall’altra dimostrava l’attaccamento dei greci di epoca imperiale ai grandi scrittori di un tempo, e che nel campo della retorica si evidenziava nell’importanza attribuita a Demostene, che diviene una referenza assoluta per l’arte oratoria di epoca imperiale.

<sup>28</sup> Sul modo di composizione dei commentari di Proclo si veda FESTUGIÈRE 1963, 77-100, che propone, del resto, un confronto tra il suo metodo e quello dei suoi immediati successori, giungendo alla conclusione che i commentari rispettano nel corso del tempo uno schema comune – inquadrato nella tradizione della scuola, consistente nella divisione in lemmata, a sua volta diviso in *πράξεις* e *λέξεις* – che aumenta di complessità, essendo più strutturato ed elaborato. Si veda su ciò anche DILLON 1973, 54-66; HOFFMANN 2006, 597-622. Seguendo questi due studi possiamo effettivamente affermare che i commentari neoplatonici non possono essere svincolati dal loro contesto storico-culturale, e che insieme al loro stile di composizione si deve determinare anche lo spazio scolastico di riferimento dentro cui è nato, direttamente (ovvero per mano dello stesso maestro) o indirettamente (ovvero ἀπὸ φωνῆς, per trascrizione di allievi che hanno assistito al corso). Vd. RICHARD 1950, 191-222.

<sup>29</sup> Su ciò cfr. SEGONDS 2000, XIX-XXV.

<sup>30</sup> Nel corso della tesi dimostreremo che la *Teologia* può effettivamente essere un’opera pensata successivamente alla stesura dei commentari, pur non negando la possibilità che Proclo possa essere ritornato sui suoi commentari

filosofico, probabilmente pensato per la fruizione da parte di un gruppo più ristretto di destinatari<sup>31</sup>, poiché Proclo non ritorna, contrariamente alla *Teologia*, sulla spiegazione di concetti fondamentali della sua filosofia, presupponendo tanto una confidenza già consolidata con la complessa gerarchia del reale che caratterizza la sua metafisica dell'unità, quanto delle competenze esegetiche già maturate nel corso delle letture dei testi platonici e aristotelici<sup>32</sup>. Il punto fondamentale da cui si diramano le analisi che presentiamo di seguito consiste, dunque, nel fatto che non vi sia nel *corpus* procliano alcuno spazio lasciato all'improvvisazione, bensì un'elaborazione continua, nel corso dell'attività di insegnamento, e una sistematizzazione progressiva di un unico sistema filosofico, presentato in forme stilistiche variegata e a partire da presupposti speculativi diversi, che rivelano come, in effetti, Proclo sappia muoversi con abilità tra generi di scrittura diversi<sup>33</sup>. La formazione letteraria e la familiarità con i grandi

---

anche in seguito alla stesura della *Teologia*, ciò spiegherebbe un impiego di formule simili tra le sue opere. La convinzione che la *Teologia* presupponga una conoscenza già consolidata delle opere di Aristotele e di Platone, dei *Poemi Orfici* e degli *Oracoli Caldaici* si può, per il momento, sintetizzare nella seguente articolazione dell'opera che proponiamo: la presentazione del piano generale della *Teologia* consiste in una discussione approfondita sui generi teologici finalizzata alla promozione di Platone in quanto teologo per eccellenza rispetto ai modi in cui la teologia è espressa tra gli orfici, i pitagorici e i misteri iniziatici. La promozione di Platone in quanto filosofo in grado di presentare la teologia nella sua effettiva dimensione scientifica presuppone, d'altronde, una conoscenza già approfondita di Platone e un orientamento nel suo *corpus* tale da saperne classificare le opere secondo dei precisi criteri, adattandoli alle esigenze della sua dimostrazione. Questa osservazione concorda con la prospettiva che la *Teologia* sia posteriore all'esegesi del *Parmenide*, come dimostrano SAFFREY-WESTERINK 1968, t. I, XVI-XVIII, o addirittura posteriore a tutta l'attività esegetica della scuola, come vorrebbe STEEL 2000, 373-397, avanzando perciò l'ipotesi che la *Teologia* possa essere l'opera più tarda del *corpus* di Proclo.

<sup>31</sup> Contrariamente all'opinione di FREUDENTHAL 1881, secondo cui gli *Elementi* sarebbero un'opera giovanile di Proclo sulla base di riferimenti ad essi contenuti nell'*In Tim*, opera che, come abbiamo accennato è l'unica databile con precisione, e composta, almeno nella prima fase, quando Proclo aveva 27, crediamo, d'accordo con DODDS 1963, XIV-XV, che i rimandi tra un'opera e un'altra siano piuttosto la prova di una composizione delle opere a più riprese. L'incertezza della cronologia delle opere di Proclo può effettivamente essere motivata anche dal fatto che la stesura non sia dunque compiuta in un periodo di tempo circoscritto, ma sia il prodotto di riflessioni maturate nel corso del tempo, ragion per cui siamo portati a credere che Proclo dopo la diffusione di un'opera direttamente nella forma scritta o prima in forma di lettura scolastica, sia intervenuto nuovamente e più volte, in base ai progressi e aggiustamenti continui al suo sistema teologico.

<sup>32</sup> Cfr. FESTUGIÈRE 1969, 281-296.

<sup>33</sup> Ciò è effettivamente dovuto alla pratica quotidiana della lettura dei testi tipica della vita scolastica neoplatonica. Questi testi sono organizzati secondo un ordine di complessità e secondo lo stato di sviluppo spirituale e intellettuale dell'allievo. Il programma di studi consisteva in una continuità pedagogica progressiva che mostrava un insegnamento piuttosto sofisticato che prendeva per mano gli studenti. Cfr. HOFFMANN 2017b, 30-40 in cui la figura del maestro neoplatonico è assimilata al demiurgo, che ha una funzione provvidenziale sulle anime inferiori, in quanto è colui che modella e forgia la virtù degli allievi. S.v. su ciò anche A. MOTTA 2018, 96-136. Cfr. anche PROCLO, *In Alc.* 28.1-30.5; 60.1-63.10, 254.25-258.10 in cui Socrate è il maestro "demonico" per eccellenza grazie alla cura provvidenziale che esercita nei riguardi dei suoi interlocutori. "Gli altri" che non si adeguano a questo itinerario di perfezionamento sono chiamati πολλοί, la «massa» [SAFFREY 1975, 553-563 = 2000, 201-211]. Il *curriculum* scolastico neoplatonico prevede, d'altra parte, una formazione logica iniziale fondata sulla filosofia peripatetica, considerata perciò come propedeutica e sinfonica agli scritti di Platone. Questi "piccoli misteri" erano studiati dapprima a partire dalla lettura degli scritti logici dell'*Organon* organizzati secondo una progressione esegetica e pedagogica che poneva in prima posizione le *Categorie*, poi il trattato *Sull'interpretazione*, gli *Analitici primi* e gli *Analitici secondi*, infine *Topici* e *Confutazioni sofistiche*. Dopo gli scritti logici venivano gli scritti «pratici», ovvero le *Etiche* e la *Politica*; infine gli scritti «teoretici» corrispondenti alle opere di fisica (*Fisica*, *Sul Cielo*, *Sulla generazione e corruzione*), di matematica (probabilmente il *Sulle linee intersecabili*), e di teologia, ovvero la *Metafisica*.

autori sono raccolti nell'attività di insegnamento di Proclo e nella sua dimostrazione scientifica dell'incontrovertibilità della teologia pagana politeistica. L'insegnamento e la pratica del discorso retorico *lungo*, a differenza della conversazione dialettica – che è un dialogo che si svolge per domande e risposte –, permettono, in effetti, di formare allievi in quanto gli uomini colti dell'ideale isocrateo dei *πεπαιδευμένοι*<sup>34</sup>, ovvero coloro che hanno raggiunto una personalità completa, la cui capacità di giudizio è acquisita attraverso la filosofia e l'arte del discorso messa in pratica nell'insegnamento. Alla luce di queste considerazioni preliminari, nelle pagine che seguono ci preoccupiamo di articolare la nostra indagine sugli stili di scrittura di Proclo in tre sezioni: la prima concerne il genere del commentario, ed è finalizzata all'individuazione delle formule retoriche e della loro manipolazione da parte di Proclo, in funzione di precise esigenze speculative; la seconda riguarda i tre modi di condurre la dimostrazione sulla teologia in quanto verità incontrovertibile, riscontrabili in tre opere: il *Commentario al I libro degli Elementi di Euclide*, gli *Elementi di Teologia* e la *Teologia Platonica*; la terza consiste nello studio delle forme di preghiera poste all'inizio, in *itinere* o in conclusione di una singola opera, che presentano, del resto, un'adeguazione particolare agli schemi retorici tradizionali. Pertanto, in questa analisi selezioniamo alcune delle opere più rilevanti del *corpus* di Proclo, allo scopo di mostrare come la scelta di una particolare forma letteraria sia correlata alla formulazione di un contenuto che ha da una parte finalità pedagogiche, dall'altra finalità logico-dimostrative volte all'affermazione di incontrovertibilità e inalterabilità della scienza teologica<sup>35</sup>.

Rispetto all'articolazione delle gerarchie dell'unità, che costituisce il nucleo fondamentale della metafisica di Proclo, su cui torneremo nei due capitoli successivi, in questa prima parte del nostro studio ci proponiamo di determinare, alla luce della constatazione che ogni opera è il prodotto di una composizione scritta per mano diretta di Proclo, le ragioni per cui il Licino deve essere inquadrato non solo in quanto filosofo per la sua costruzione di una metafisica sistematica, ma anche come compositore attento alle

<sup>34</sup> ISOCRATE, *Panat.* §§ 30-33.

<sup>35</sup> Proclo, come buona parte dei suoi contemporanei pagani, non ha alcun dubbio che l'apogeo del cristianesimo nel V s. d.C. non sia altro che una fase passeggera. Nel progetto monumentale esposto nel I libro della sua *Teologia Platonica*, Proclo (V s. d.C.) traccia la storia della "scuola platonica" dalle origini fino al suo declino, nella quale riscontriamo un primo tentativo di giustificazione della desolante situazione contemporanea del paganesimo per il tramite di una concezione ciclica del tempo (I 1, p. 6. 10-11: ἐν τακταῖς χρόνων περιόδοις): l'ordine del mondo, che prevede un'alternanza di due grandi cicli, successo e sconfitta, non lascerà perciò scomparire la filosofia platonica. La certezza di Proclo dinanzi alla rovina dei templi e all'abbandono graduale dei riti è che alla crisi presente succederà sicuramente la rinascita futura. D'altra parte, la moderazione dei toni con cui egli introduce, in modo velato, nelle sue opere, delle allusioni ai cristiani, si accompagna alla sicurezza che il Cristianesimo non è destinato a durare. A tal riguardo si vedano CAMERON 1969, 7-29; HOFFMANN 2012b, 161-197 e SAFFREY 1992b, 421-431.

strategie retoriche di scrittura. Per conseguire tale obiettivo, abbiamo selezionato da una parte i commentari al *Timeo*, alla *Repubblica*, all'*Alcibiade*, al *Parmenide*, e al I libro degli *Elementi* di Euclide, dall'altra i due trattati teologici, la *Teologia Platonica* e gli *Elementi di Teologia*, esaminando gli aspetti stilistici comuni e i contenuti che dimostrano come ognuna di queste opere non sia un lavoro isolato, ma come nel *corpus* ogni opera corrisponda e richiami le altre, formando un sistema teologico la cui efficacia risiede nella forza della parola. Intendiamo, perciò, dimostrare come la retorica subisca un processo di valorizzazione progressiva, che la conduce dall'essere una delle tappe di formazione previste all'inizio del percorso di studi neoplatonico all'inserimento tra le tecniche argomentative privilegiate da Proclo per l'affermazione della teologia, pagana, politeistica, riunente i costumi e le credenze delle religioni tradizionali<sup>36</sup>, in quanto scienza.

Sebbene la retorica abbia prevalentemente una finalità pedagogica legata alla dimensione orale dell'insegnamento, è interessante constatare come, in effetti, Proclo mantenga alcuni codici retorici nella trascrizione del contenuto della lezione o nella sua rielaborazione "continua"<sup>37</sup> nella forma del commentario. Per tale ragione, nel disegno generale di un'unica valida e incontrovertibile teologia, l'attenzione alla forma letteraria del testo scritto che è applicata, in particolar modo, nel genere del commentario assume nel *corpus* procliano un valore equipollente e complementare al tentativo di formalizzazione del contenuto teologico in proposizioni logico-matematiche condotto, d'altra parte, negli *Elementi* e nella *Teologia* in due diverse forme: nella *Teologia Platonica* nell'esteso sistema architettonico di spiegazione di ciascun aspetto del reale, negli *Elementi di Teologia* nella dimostrazione *more geometrico*, presa in prestito dagli *Elementi* di Euclide, della validità degli enunciati teologici. Questi tre modi di veicolare il contenuto teologico prevedono un investimento di forme di espressione tradizionali – il riutilizzo di schemi appartenenti alla retorica classica da una parte, e, dall'altra, il metodo dimostrativo geometrico – in un sistema architettonico moderno<sup>38</sup> in cui ogni opera ha una sua funzione in rapporto al tutto,

<sup>36</sup> Sulla religiosità di Proclo si veda FESTUGIÈRE 1971, 578-582. Sulla temperie religiosa tra III e V s. d.C. cfr. SAFFREY 1984b, 175-178.

<sup>37</sup> Sul "commentario continuo" in quanto la forma letteraria più diffusa nell'insegnamento filosofico cfr. I. HADOT 1997, 169-176, in cui è sottolineato che la struttura del commentario scritto e continuo risulta dal metodo dell'insegnamento orale definita con il termine tecnico di *συνανάγνωσις*, «lettura in comune» di un paragrafo di un testo filosofico, seguita dal commento e dall'interpretazione esplicativa e correttiva del maestro.

<sup>38</sup> L'attribuzione di una sorta di "modernità" alle opere di Proclo viene dallo stesso Hegel, che scrive nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* [a cura di G. Bonacina-L. Sichirullo, Edizioni Laterza, Bari 2010, p. 386]: « Il motivo per cui Proclo si distingue di più da Plotino è che in lui la filosofia neoplatonica è giunta ad un'organizzazione più sistematica e ad una forma più elaborata. Dialettica platonica, e al tempo stesso nascita del sistema, l'organizzazione delle Idee in sé più elevata di come è persino in Platone. Il più grande esito a cui si è giunti in filosofia è prima di tutto merito di Proclo, e su di esso gli altri sono in seguito appoggiati». Per la trasposizione del pensiero di Proclo nella filosofia hegeliana si veda CLEARLY 1992, 31-49, in cui si dimostra

contenendone a sua volta tutte le componenti ed esprimendole a partire da una prospettiva particolare. Il *corpus* procliano non è pertanto il risultato di un'azione estemporanea di lettura e commento dei testi delle autorità del passato che si esaurisce all'orale, ma è un meccanismo complesso, composto allo scritto, e su cui Proclo è probabilmente tornato a più riprese nel corso della sua vita. Pertanto, ogni opera rispecchia i caratteri del contenuto stesso veicolato che, come mostreremo nella sezione consacrata alla *τάξις*, è fondato sulla legge del misto per predominanza.

## I. 2 La forma del commento procliano nella tradizione della scuola neoplatonica

La modalità di espressione privilegiata della filosofia neoplatonica è il commento, che nasce dapprima nell'attività circoscritta dell'insegnamento<sup>39</sup>, e se ne discosta poi progressivamente, poiché assume, nella sua trascrizione o composizione direttamente allo scritto, la forma di un commentario destinato ad un'ampia diffusione. Il commentario, pur basandosi sulla lettura di un testo autorevole, non si configura, d'altra parte, come un'interpretazione sterile e scevra di contenuto: è piuttosto un modo di fare filosofia e di consolidarla, attribuendo allo scritto uno spessore storico. Nessun commentario neoplatonico può, dunque, essere studiato e compreso nel suo significato e nella sua valenza storico-culturale senza che prima se ne stabilisca il quadro di riferimento scolastico dentro cui è nato. La sua forma essenziale è, fin dalle origini, quella dell'esegesi di un testo che si vuole chiarire e interpretare al di là del suo senso letterale, al fine di ricavarne un contenuto dottrinale con scopi etico-formativi. Questa modalità didattica di fare filosofia costituisce, come l'ha affermato P. Hadot, a partire dal I secolo d.C., l'essenza dell'insegnamento filosofico<sup>40</sup>.

Il commentario neoplatonico rivela tre presupposti teorici decisamente innovativi: il primo è, come anticipato, l'affermazione della conciliabilità tra platonismo e aristotelismo,

---

come la triade e il circolo non siano usati esclusivamente per esporre ordinatamente l'intero patrimonio della tradizione filosofico-religiosa greca, ma come le rappresentazioni più appropriate del percorso del pensiero nella sua presa di consapevolezza del suo essere spirito, che è per BEIERWALTES 1990, 79-133 il «luogo» in cui la triadicità si esplica in forma archetipa.

<sup>39</sup> Non bisogna infatti dimenticare che il commentario neoplatonico, tranne che nel caso di Simplicio, è destinato alla scuola e a individui ben determinati. Si veda GOULET-CAZÉ 1992a, 232-257; 277-280.

<sup>40</sup> In questa sede non si può ripercorrere la storia del commentario e delle forme di insegnamento legate ad esso nel corso del tempo. Per uno sguardo di insieme si rimanda al contenuto del ciclo di lezioni P. HADOT 1979-1980, 307-312, dedicato ai generi letterari antichi. Cfr. I. HADOT 1991, 175-189.

che si traduce nell'adozione di un nuovo metodo di interpretazione di Platone, che si avvale della logica e delle altre parti della filosofia aristotelica<sup>41</sup>; il secondo è la modernizzazione del procedimento euristico: un gran numero di scritti antichi comincia con questioni e si sforza di rispondere ad esse o attraverso un gioco di domande e risposte (tale è il procedimento dialettico) o attraverso un discorso continuo (come è del resto il discorso retorico). Il commento neoplatonico segue lo stesso metodo di interrogazione, trasponendolo nella cornice matematica di assiomatizzazione del contenuto teologico, per presentarlo secondo un ordine di necessità razionale<sup>42</sup>. Al di là di questa costruzione argomentativa che prevede effettivamente un intervento importante sul testo scritto, come abbiamo accennato, il commentario conserva nella forma scritta, alcuni codici e espressioni tipici dell'espressione orale, uno tra questi il carattere elementare e ripetitivo, che nasce dalla necessità di rendere agevole e lineare il contenuto ai principianti<sup>43</sup>. È perciò fondamentale sottolineare che non esiste nella pratica dell'insegnamento un unico livello di commentario ma è possibile distinguere un commentario pedagogico e elementare di primo livello, rivolto ad allievi ancora agli esordi del loro percorso di formazione scolastica, da un commentario scientifico e elevato che presuppone già che gli allievi abbiano acquisito delle conoscenze approfondite sulle opere di Platone e di Aristotele. La distinzione dei diversi tipi di commentario, d'altra parte, non è solamente determinata dal livello di formazione degli allievi, ma dipende anche dalle modalità di composizione dello scritto. Tra gli scritti di Proclo possiamo, difatti, distinguere i commentari continui, che corrispondono a buona parte della sua produzione esegetica, poiché si tratta di scritti prevalentemente condotti su un dialogo unitario, dai commentari tematici, che sono invece imperniati sulla discussione di uno o più testi su uno stesso argomento<sup>44</sup>. Rispetto al commentario tematico che nella produzione filosofica di

---

<sup>41</sup> I presupposti di questo approccio alla lettura di Platone, che conduce alla forma del commentario neoplatonico, sono da rintracciarsi nel medioplatonismo (II s. d.C.) di cui Albino [Alcinoo] (vd. *Didasc.*, sintesi scolastica della filosofia platonica), e Gaio, con tutta la scuola di cui essi fanno parte, hanno il merito di aver tracciato la prima direzione. Per una ricostruzione sul percorso di questo genere di scrittura nella tarda antichità si veda il contributo di ROMANO 1983, 49 sg.

<sup>42</sup> P. HADOT 1979-1980, 310-312 ne rintraccia dei modelli in alcune opere antiche che cercano di presentare una dottrina secondo un ordine necessario razionale, attraverso un procedimento che dal semplice arriva al complesso, e dai principi dimostra le conseguenze: tra questi, la *Lettera a Erodoto* di Epicuro, gli *Elementi di fisica* e gli *Elementi di Teologia* di Proclo.

<sup>43</sup> SHEPPARD 1980 ha analizzato, a partire dal modello dell'*In Remp*, le tappe che condurrebbero alla formulazione dell'esegesi e alla trasposizione del commentario allo scritto. In effetti la produzione filosofica nel commentario ha una doppia trasmissione: Proclo è in un primo momento allievo che assiste e registra il contenuto delle lezioni di Siriano, poi è a sua volta maestro che annota il contenuto delle sue lezioni, ritornandovi a più riprese nel corso della sua vita. Sheppard sottolinea inoltre che l'attività esegetica di Proclo dipende dal livello di formazione del pubblico di allievi di fronte cui si trova. L'*In Remp* ne è perciò un esempio: la sesta dissertazione ad esempio differisce dalla quinta per il fatto che non è destinata a studenti principianti.

<sup>44</sup> In questa ultima categoria potrebbero rientrare, come mostriamo nelle pagine successive, diverse sezioni della *Teologia Platonica*, poiché organizzano i dialoghi platonici attorno a nuclei tematici diversi. Il libro I ripropone

Proclo è in primo luogo individuabile nel libro I della *Teologia Platonica*<sup>45</sup>, i commentari continui sono maggiormente fondati sulla dimensione spirituale dell'esegesi<sup>46</sup>, poiché nascono innanzitutto nell'ambiente scolastico, corrispondono ad un ordine di complessità che si adatta ai bisogni dei discenti, e cercano di provocare in essi un effetto psicagogico<sup>47</sup>. Dunque poiché il contenuto dottrinale e l'esegesi proposta in ciascun commentario continuo variano in funzione del livello spirituale del pubblico al quale è rivolto, alla categoria del commentario continuo si applica la distinzione tra commentari pedagogici e commentari scientifici che individuiamo nel *corpus* procliano nella pagine che seguono.

### **I. 2.1 La componente spirituale del commento e l'istituzionalizzazione della “lettura in comune” nell'ambiente scolastico neoplatonico**

Prima dell'analisi della composizione dei commentari scritti di Proclo si deve fare una breve digressione sulla strutturazione della pratica del commento nell'ambiente della scuola neoplatonica. La prima premessa necessaria a discernere la dimensione orale del commento dal componimento del commentario consiste in una distinzione prevalentemente terminologica. L'azione del commento in classe, nell'ambiente delle scuole neoplatoniche di Atene e di Alessandria, assume la designazione di *συνανάγνωσις*<sup>48</sup>, letteralmente “lettura in

---

la forma del commentario neoplatonico in una forma espressiva più lineare e argomentativa poiché in esso riscontriamo un prologo duplice [I 6-33] e un commentario tematico alle *Leggi* di Platone, che è incentrato sulla questione della definizione dello statuto degli dei e della loro provvidenza [I 69.10-123.15]; il libro II 4 è invece una riflessione sul Primo Principio alla luce delle obiezioni rivolte a Origene neoplatonico per mezzo del commentario ad alcuni passi selezionati della *Repubblica*, del *Sofista*, del *Filebo* e del *Parmenide*; il libro III discute delle enadi-dei e dei principi del limite e dell'illimitato servendosi di commentari al *Filebo*, al *Parmenide* e al *Timeo*; il libro IV è invece l'esegesi tematica più “continua” a ragione della riproduzione lineare dei passi del *Fedro* nella considerazione dei livelli di contemplazione celeste raggiungibili dall'anima.

<sup>45</sup> Su questo si veda anche ROMANO 1985, 228-229.

<sup>46</sup> Cfr. I. HADOT 1996, 51-60 in cui si mostra che la dimensione di esercizio spirituale non vale solamente per i commentari di Ierocle ai *Versi aurei di Pitagora* e di Simplicio al *Manuale di Epitteto*, ma per tutti i commentari neoplatonici prodotti in forma orale o scritta.

<sup>47</sup> Si veda P. HADOT 1987b, 59-69. Hadot ha, in effetti, fatto emergere la pratica antica degli esercizi spirituali che ciascun membro della scuola doveva intraprendere quotidianamente, in maniera orale o scritta, con il professore o solo. Possediamo perciò un esempio di questi esercizi nei *Pensieri* dell'imperatore romano Marco Aurelio che si fondano sulla filosofia stoica [cfr. P. HADOT 1992, 261-321]. Il commentario continuo antico è anch'esso in se stesso un esercizio spirituale.

<sup>48</sup> L'invenzione del termine non è neoplatonica. Esso significa «lettura con qualcuno» [e.g. PLUTARCO, *Alex.* 39.8.4 in cui *συναναγγνώσκω*, al participio presente, è costruito con *τινα τινα* «leggere qualcosa con qualcuno»; *De amic.* 97a7 B. in cui si ritrova al participio presente con dativo «leggere a qualcuno»; *Reg. et imp.* 180d7 in cui è impiegato *ἀναγγνώσκω* con accusativo («leggere la lettera della madre») quando il personaggio legge in solitudine; *συναναγγνώσκω* quando un secondo personaggio è presente sulla scena], «leggere insieme» [e.g. PLUTARCO, *Quaest.*, 700c1 H. «le letture in comune dei testi di Platone»; NICOMACO DI GERASA, *Intro. Arith.* II 21.1.5 «leggere gli antichi»]. A differenza di *ἀνάγνωσις*, «lettura ad alta voce», che ha delle sfumature di significato variegata e stabili nel tempo, il termine *συνανάγνωσις* ha conosciuto nel corso dei secoli un'evoluzione e una progressiva determinazione del suo campo di applicazione. Il termine, infatti, finisce con l'indicare un'epoca intera: si impone nel panorama delle scuole della tardo antichità nei termini di una «lettura collettiva» che segue un canone introduttivo preciso e consiste nell'esegesi di un testo autorevole, in quanto



comune”. Lo spazio di svolgimento di tale azione è la *συνουσία*, la “riunione” di un gruppo di allievi attorno ad un maestro. Il contenuto delle letture che viene di volta in volta proposto è graduato secondo il livello della classe di allievi che vi prende parte: essi passano dallo stato di “esordienti” a quello di “progredienti” per arrivare a quello di “iniziati”, ovvero di coloro che hanno raggiunto l’ultima tappa di iniziazione proposta dal percorso di studi della scuola neoplatonica. La lettura in classe è perciò un’azione che avviene di pari passo con il progresso spirituale degli allievi. Il percorso di studi della scuola propone dei contenuti progressivamente più complessi e misterici<sup>49</sup>, che accompagnano l’elevazione spirituale del discente. Ne abbiamo testimonianza soprattutto dai riferimenti al pubblico che compone le *συνουσίαι* in alcune citazioni di autori neoplatonici. La prima, più dettagliata, è quella lasciata da Porfirio nella *Vita di Plotino*, in cui nella grande categoria degli *ἀκροαταί*<sup>50</sup>, ovvero degli ascoltatori liberi che prendono parte alle sue “lezioni” aperte<sup>51</sup>, egli distingue tra un pubblico di *ζηλωταί*, discepoli desiderosi di seguire l’esempio del proprio maestro, e gli ascoltatori di passaggio. I primi sono un pubblico già formato: ricoprono, per la maggior parte, delle funzioni pubbliche, sono personaggi impegnati nella vita politica, e sono spesso gli stessi *ἐταῖροι*<sup>52</sup>, chiamati da Plotino a pronunciare dei discorsi o a fare delle letture durante i

---

metodo di base dell’insegnamento nelle scuole filosofiche di Atene e Alessandria, a partire dal III-IV s. d.C. Con l’istituzionalizzazione di questa pratica si avvia una diversificazione tra i due termini, *ἀνάγνωσις* e *συνανάγνωσις*, designanti originariamente un atto di lettura neutrale. Il primo, indicante la «lettura ad alta voce», viene a essere utilizzato nel senso di lettura personale di un privato; il secondo, nel senso di «lettura collettiva», designa l’atto di lettura di un maestro davanti ai propri allievi. Proclo in *In Remp.* I 5.7; I 5.7 è il primo ad utilizzare nella medesima sede i due termini con due significati differenti. Si veda HOFFMANN 2000b, 601-632.

<sup>49</sup> Il percorso di studi, probabilmente canonizzato da Giamblico nel III secolo d.C., doveva corrispondere al cammino di perfezionamento dell’anima dell’allievo. Per tale ragione l’insegnamento è articolato in livelli iniziatici crescenti: le prime letture dovevano avere un contenuto morale finalizzato alla purificazione dell’anima; a seguire l’allievo doveva leggere con il maestro le opere di Aristotele, disposte secondo un ordine progressivamente teologico, e che costituivano i “piccoli misteri” rispetto ai “grandi misteri” i dialoghi platonici cui poi ci si doveva dedicare nella lettura in classe, e a conclusione dei quali vi erano i “teologi” o gli Oracoli Caldaici o i Poemi Orfici. Per una ricostruzione dell’ordine di lettura delle opere di Platone si veda FESTUGIÈRE 1969, 281-296 [= FESTUGIÈRE 1971, 575-584].

<sup>50</sup> PORFIRIO, *V. Plotini*, 7.1: Ἔσχε δὲ ἀκροατὰς μὲν πλείους, ζηλωτὰς δὲ καὶ διὰ φιλοσοφίαν συνόντας Ἀμέλιόν τε ἀπὸ τῆς Τουσκίας. Si veda anche 15.15: ἐγὼ καὶ ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἀκροατῶν συνηγμένων ἀναγνοὺς τοσοῦτον τὸν Πλωτῖνον ἠψφρανα, ὡς κὰν ταῖς συνουσίαις συνεχῶς ἐπιλέγειν· <Βάλλ’ οὕτως, αἱ κέν τι φόως> ἀνδρεσσι <γένηαι>.

<sup>51</sup> Il termine “lezione” non si riferisce propriamente al concetto della scuola in quanto istituzione. Questo concetto è labile ancora all’epoca di Plotino: si tratta piuttosto di riunioni libere, a cui tutti potevano assistere. A tal proposito, si veda PORFIRIO, *V. Plotini*, 1.15: Ὅθεν ἀπαγορεύοντος καὶ καθεδεῖσθαι ἔνεκα τούτου ἀρνούμενου ἔχων φίλον ὁ Ἀμέλιος Καρτέριον τὸν ἄριστον τῶν τότε γεγονότων ζωγράφων εἰσιέναι καὶ ἀπαντᾶν εἰς τὰς συνουσίας ποιήσας – ἐξῆν γὰρ τῷ βουλομένῳ φοιτᾶν εἰς τὰς συνουσίας – τὰς ἐκ τοῦ ὄρᾶν φαντασίας πληκτικωτέρας λαμβάνειν διὰ τῆς ἐπὶ πλέον προσοχῆς συνείθισεν. Da questo passo si evince non solo che le lezioni erano pubbliche e aperte a tutti, ma che tra Plotino e i suoi ascoltatori non vi era alcuna distanza, al punto che Carterio riesce a farne un ritratto chiaro. Il termine per indicare queste “riunioni” non si ferma tuttavia alla *συνουσία*. Porfirio fa riferimento a ciò in altri due modi: *ὁμίλια* (3.1; 5.5) e *διατριβή* (3.35). Sulla definizione dello statuto delle “lezioni” plotiniane si veda GOULET-CAZÉ 1992a, 264-272.

<sup>52</sup> *V. Plotini* 2.40: καίπερ ἐν τοῖς Πλάτωνος καὶ Σωκράτους παραδεδομένοις γενεθλοῖς θύων τε καὶ ἐστιῶν τοὺς ἐταίρους, ὅτε καὶ λόγον ἔδει τῶν ἐταίρων τοὺς δυνατοὺς ἐπὶ τῶν συνελθόντων ἀναγῶναι.

banchetti organizzati in occasione degli anniversari della morte di Platone e di Socrate<sup>53</sup>. Seppure differenziato in ascoltatori temporanei e assidui frequentatori, il pubblico di Plotino non è mai designato come un pubblico di discenti/μαθηταί. Tale termine è invece presente nel resoconto della vita di Proclo redatta dal suo allievo Marino, in cui, a proposito degli studi di retorica, egli distingue tra la figura del διδάσκαλος, il maestro, e quella del μαθητής, affiancato dagli ἑταῖροι (come in *V. Plotini* 2.40) συμφοιτῶντες «compagni» inquadrati in un ambiente scolastico, appunto «frequentanti la scuola insieme»<sup>54</sup>.

Riteniamo che la dimensione di progressione spirituale del commentario sia legata ad una graduale istituzionalizzazione dei modi e delle fasi della lettura nell'ambiente scolastico<sup>55</sup>. È noto che, almeno fino al IV secolo d.C., l'impiego dei termini ἀνάγνωσις e συνανάγνωσις non è limitato ad uno specifico spazio sociale: ἀνάγνωσις, generalmente più usato di συνανάγνωσις<sup>56</sup>, può indicare l'azione di riconoscere<sup>57</sup>, o leggere<sup>58</sup> in quanto “lettura ad alta voce”<sup>59</sup> e “lettura pubblica”<sup>60</sup>, mentre συνανάγνωσις significa “leggere con qualcuno”<sup>61</sup> o “leggere insieme”<sup>62</sup>. Tuttavia è nell'ambiente delle scuole neoplatoniche di Atene e Alessandria, fiorite a partire dal V secolo d.C.<sup>63</sup>, che questi due termini acquistano un

<sup>53</sup> Sul pubblico componente la “scuola” di Plotino si veda GOULET-CAZÉ 1992a, 231-245.

<sup>54</sup> MARINO, *V. Procli* § 8.30 [trad. nostra]: Μάλιστα δὲ ἐδόκει νέος ὢν χαίρειν τότε ρητορικῆ, ἄγευστος ὢν ἔτι λόγων φιλοσόφων, καὶ πάνυ ἠδδοκίμει ἐπ'αὐτῆ καὶ θαῦμα ἑαυτοῦ πολὺ παρεῖχε τοῖς τε **συμφοιτῶσιν ἑταῖροις καὶ αὐτοῖς τοῖς διδασκάλοις** ἐπὶ τε τῷ καλῶς λέγειν καὶ ἐπὶ τῷ ῥαδίως ἐκμανθάνειν καὶ ἔτι τῷ διδασκάλου μᾶλλον ἢ μαθητοῦ ἕξιν καὶ μελέτην ἔχειν («Quando era giovane sembrava soprattutto piacergli la retorica, perché non aveva ancora assaporato i discorsi filosofici, in questa sia era veramente rinomato sia suscitava una grande ammirazione tra i compagni di scuola e tra i maestri stessi, perché parlava bene e imparava rapidamente a memoria, e perché aveva l'esperienza e la dovizia di un maestro piuttosto che di un allievo»).

<sup>55</sup> Per questa parte concernente i rapporti fra il genere del commento e l'evoluzione del concetto di lettura a fini didattici nella produzione neoplatonica tarda, rinvio alla mia indagine sul lessico della “lettura” nella Tardo Antichità ci ha portato alla produzione di un articolo dal titolo «'Lire' dans l'Antiquité tardive : ἀνάγνωσις, συνανάγνωσις, ἔντευξις » in corso di pubblicazione in *Revue de Philosophie Ancienne* 39 (2021).

<sup>56</sup> Il *Thesaurus Linguae Graecae* attesta per ἀνάγνωσις 348 impieghi contro i 16 di συνανάγνωσις. Riscontriamo la stessa sproporzione anche nel caso dei due verbi: ἀναγιγνώσκω è attestato in 1365 occorrenze, invece συναναγιγνώσκω ne ha solo 23.

<sup>57</sup> ERODOTO, *Hist.* I.116.

<sup>58</sup> Nella tradizione oratoria il verbo ἀναγιγνώσκω nel senso di «leggere» è impiegato frequentemente nella forma dell'imperativo attivo alla seconda persona singolare ἀνάγνωθι. Si veda, ad esempio, ISOCRATE, *In Call.* 20.5; *Trapez.* 52.8; *Aegin.* 12.7; o DEMOSTENE, *De cor.* 118.2; *Adv. Lept.* 153.5.

<sup>59</sup> Cfr. e.g., PLATONE, *Euthyd.* 279e; ARISTOTELE, *Pol.* 1462a17; *Rhet.* 1414a18.

<sup>60</sup> Cfr., e.g. PLATONE, *Leges* 810e; PLUTARCO, *Quaest.* I 621c.

<sup>61</sup> Si veda, per esempio, PLUTARCO, *Alex.* 39.8.4 : ἐπιστολὴν αὐτῷ συναναγιγνώσκοντος («leggere qualcosa con qualcuno»); *De amic.*, 97a7: φιλολόγοις συναναγιγνώσκοντος («leggere a qualcuno»); *Reg. et imper.* 180d7: Ἐπιστολὴν δὲ παρὰ τῆς μητρὸς ἀναγιγνώσκων αἰτίας ἀπορρήτους κατ' Ἀντιπάτρου καὶ διαβολὰς ἔχουσαν, ἅμα τοῦ Ἡφαιστίωνος ὡσπερ εἰώθει συναναγιγνώσκοντος, οὐκ ἐκόλυσεν. In questo ultimo passaggio i due vocaboli coesistono: ἀνάγνωσις è impiegato quando il personaggio sta leggendo in solitudine («leggendo una lettera di sua madre»); συνανάγνωσις quando legge con un secondo personaggio («leggendo con lui»).

<sup>62</sup> A titolo anche qui di esempio, si veda PLUTARCO, *Quaest.* 700c1 : «nelle letture in comune dei testi di Platone» (Ἐν ταῖς Πλατωνικαῖς συναναγιγνώσεσιν); lo stesso impiego anche in NICOMACO DI GERASA che nell'*Intr. Arith.* II 21.1.5 fornisce delle istruzioni sul «leggere gli antichi» (εἰς τὰς τῶν παλαιῶν συναναγιγνώσεις).

<sup>63</sup> Per il modo di procedere delle scuole di Atene si veda SAFFREY 1992a, 35-50 [=SAFFREY 2000, 143-158]; per il Neoplatonismo alessandrino I. HADOT 1978, 2-32.

significato più preciso. Infatti, nell'organizzazione del percorso iniziatico di studi neoplatonico, “leggere” significa proporre a pochi allievi un'esegesi di un testo di un'autorità del passato per chiarirne il contenuto. È a questo punto che ἀνάγνωσις e συνανάγνωσις sono usati come sinonimi per indicare la “lettura in comune” all'interno della scuola. L'articolazione della lettura, designata da questi due termini, si applica alla modalità di studio di un'opera, che si articola in due fasi: la prima consiste nell'introduzione alla lettura, articolata in punti (κεφάλαια)<sup>64</sup>, che analizzano l'autore e la sua opera; la seconda è l'esegesi effettiva del contenuto del testo. Ἀνάγνωσις e συνανάγνωσις designano così una lettura che è soggetta da un lato alle leggi della retorica (che, come vediamo, è la base dell'istituzione del prologo al commentario neoplatonico), e dall'altro ai tempi e alle modalità di articolazione dell'insegnamento.

## I. 2.2 La relazione tra ἀνάγνωσις e συνανάγνωσις a partire dal V s. d. C.

Il primo ad attribuire un significato innovativo al termine ἀνάγνωσις è Siriano, che lo impiega nel senso di “lettura e spiegazione collettiva” rispondente a determinati criteri di accuratezza. Questo significato, basato su due caratteri – la dimensione collettiva e l'esattezza scientifica – è lo stesso usato dai suoi successori per connotare la συνανάγνωσις. Questa definizione si trova in due passaggi emblematici di Siriano:

1. ὥστε ψευδεῖς εἰσιν αἱ δύο προτάσεις καὶ κατ' αὐτόν, δι' ὧν συνάγει τὸ ἐλέγχον αὐτοὺς συμπέρασμα, ἢ τε λέγουσα τὸ ἐναντίον εἶναι τῷ πλήθει καὶ ἢ τιθεμένη πᾶν τὸ ἐναντίον τῷ πλήθει ὀλίγον εἶναι, καὶ οὐκ ἄλλων τινῶν δεησόμεθα τῶν ἀντεροῦντων ταῖς προτάσεις, ἀλλὰ τῶν αὐτῶ γεγραμμένων ἐν τῷ I τὴν ἀνάγνωσιν ποιησόμεθα<sup>65</sup>.

2. οὐ παντὶ ῥάδια συμβαλεῖν, οὐδενὶ δὲ μέχρι καὶ τήμερον εἰς αὐτὰς ὑπόμνημα γεγραφότι περιετυχήκαμεν, ἀναγκαῖον ᾧήθην, ὃ φίλατέ μοι τῶν ἐγγόνων Ἀλέξανδρε, βραχέα τινὰ πρὸς τὴν ἀκριβεστέραν ἀνάγνωσιν τοῦ βιβλίου συμβαλλόμενα κατὰ γε τὴν ἐμὴν συνθεῖναι δύναμιν<sup>66</sup>.

Nella prima citazione Siriano parla di ἀνάγνωσις nel senso di azione collettiva (ποιησόμεθα); nella seconda propone un breve strumento esplicativo (βραχέα τινὰ...συμβαλλόμενα), cioè un commento (ὑπόμνημα), che possa fornire una lettura più puntuale (πρὸς τὴν ἀκριβεστέραν ἀνάγνωσιν) del libro in esame. I criteri di brevità e esattezza (ἀκρίβεια), ai quali secondo Siriano il termine ἀνάγνωσις deve rispondere, diventano per i neoplatonici successivi i prerequisiti che l'ἀνάγνωσις deve soddisfare per essere un'esegesi scientifica. Come tale, ἀνάγνωσις è usato come sinonimo di συνανάγνωσις. I due termini, dopo Siriano, designano, in effetti, un'«interpretazione» conforme a dei criteri intangibili. Per

<sup>64</sup> MOTTA 2019, 82-85. Si veda anche MANSFELD 1994, 10-21.

<sup>65</sup> SIRIANO, *In Met.* 167.30-33.

<sup>66</sup> *Id.*, *In Hermog.* 2.1-5.

Proclo questi criteri sono la chiarezza (τὸ σαφές), la distinzione (τὸ διηρθρωμένον) e la semplicità (τὸ ἀπλοῦν)<sup>67</sup>; per Damascio la brevità e la chiarezza<sup>68</sup>; per Simplicio, oltre a questi, anche la novità rispetto «agli antichi»<sup>69</sup>. D'altra parte, tra Siriano, nel V<sup>e</sup> secolo, e Simplicio nel VI<sup>e</sup>, la lettura cambia statuto: si passa dall'affermazione di Siriano di un'ἀνάγνωσις puntuale (ἀκριβής) e breve (βραχεῖα), che secondo lui «fino ad ora» non è mai stata fatta, all'istituzione progressiva di un modello di insegnamento fondato sulla συνανάγνωσις.

È Proclo che comincia effettivamente a precisare il metodo della συνανάγνωσις, circoscrivendo questo termine nello spazio della classe di studi della scuola neoplatonica, nel quale il maestro legge e gli allievi sono suoi «compagni di studi» (συσχολάζοντες). La συνανάγνωσις così com'è canonizzata da Proclo è un'esegesi di un testo «che si ha sotto gli occhi», e che deve avere, per non essere superficiale (παρέργως, opposto a ἀκριβῶς, impiegato da Siriano), un metodo di analisi preliminare diviso in molteplici punti: la presentazione dello scopo (πρόθεσις), della forma letteraria (τὸ εἶδος), del contenuto (ὕλη) e delle opinioni degli altri (τὰ δόγματα)<sup>70</sup>. In Proclo questa definizione della συνανάγνωσις differisce dall'ἀνάγνωσις per molteplici aspetti. La prima differenza riguarda il destinatario della consegna di lettura: nel caso della συνανάγνωσις, il soggetto è «colui che vuole accingersi alla lettura in modo non superficiale» (*In Remp.* I 5.7: τὸν μὴ παρέργως αὐτῶν ἀπτόμενον δηλῶσαι βουλόμενος), invece, nel caso dell'ἀνάγνωσις, il soggetto è «colui che vuole recepirla come si deve» (*In Remp.* I 5.28: τὸν πρεπόντως αὐτῆς ἀκουσόμενον)<sup>71</sup>. La seconda è relativa al metodo di lettura: quando Proclo parla della συνανάγνωσις, enumera quattro punti generali da seguire, invece quando parla di ἀνάγνωσις, ne enumera sette, di cui i primi tre corrispondono ai tre primi punti della συνανάγνωσις (ovvero lo scopo, la forma letteraria e il contenuto); gli ultimi quattro, al contrario, applicano il metodo di lettura ad un'opera in particolare. Possiamo così supporre che l'ἀνάγνωσις designi per Proclo una pratica di lettura libera destinata ad un pubblico di ascoltatori futuri (ἀκούσοντες), le cui attitudini non sono precisate, e che è soggetta alle regole della συνανάγνωσις.

<sup>67</sup> *T.P.* I 9.20: Ἐν ἅσασιν δὲ τὸ σαφές καὶ διηρθρωμένον καὶ ἀπλοῦν προθήσομεν τῶν ἐναντίων.

<sup>68</sup> DAMASCIO, *In Phaed.* 208.1-5: Συντομίας δὲ εἵνεκεν ἅμα καὶ εὐκρινείας ἐπὶ κεφαλαίων ἐκθήσομαι τάς τε ἀπορίας ὅσας ἂν τις ἀπορήσειε πρὸς τὸν λόγον καὶ τῆς Συριανοῦ τυχόντα νουνεχοῦς ἐξηγήσεως.

<sup>69</sup> SIMPLICIO, *In Cat.* 3.10: εἰ δέ τι καὶ αὐτὸς ἴσχυσα προσθεῖναι, καὶ ὑπὲρ τούτου τοῖς ἀνδράσι τούτοις μετὰ τοὺς θεοὺς χάρις, ὅφ' ὧν χειραγωγούμενος ἢ ἀπορίαν οὐκ ἀπόβλητον ἢ διάρθρωσιν τῶν εἰρημένων ἀξίαν τινὰ τοῦ λόγου προστέθεικα.

<sup>70</sup> PROCLO, *In Remp.* I 5.1-20. Cfr. la ricostruzione fatta da I. HADOT 1987b, 120-122.

<sup>71</sup> *In Remp.* I 5.25-6.1.

La distinzione tra i due termini è chiara anche in Marino, per il quale ἀνάγνωσις indica la «lettura personale» di un testo al di fuori dell'ambiente scolastico, e συνανάγνωσις la «lettura in comune» in seno alla scuola. Nella biografia che traccia di Proclo, Marino colloca, pertanto, ciascuno dei due termini in un contesto ben determinato. L'ἀνάγνωσις è collocata μετὰ τὴν συνουσίαν, dopo il corso, ed è una lettura «pura e semplice» fatta da coloro che si imbattono liberamente e per caso su un libro (ἐντυγχάνοντες)<sup>72</sup>. La συνανάγνωσις, al contrario, è uno «studio realizzato con» un maestro (συσχολάσας)<sup>73</sup> e giustapposto all'ἐξήγησις<sup>74</sup>. Marino fa effettivamente riferimento a due differenti fasi di approccio alla lettura: la prima è quella dell'ascolto passivo di contenuti di logica da parte di un pubblico selezionato (ὀλίγοις τῶν ἀκουόντων ὄντος ἐφικτοῦ); la seconda è quella che avvicina l'allievo al ruolo di maestro. I passi che proponiamo sono un esempio evidente della differenziazione del pubblico della pratica scolastica dei commenti:

1. Ὀλυμπιόδωρου δὲ ἀκροώμενος ἀνδρὸς δυνατοῦ λέγειν καὶ διὰ τὴν περὶ τοῦτο εὐκολίαν καὶ ἐντρέχειαν ὀλίγοις τῶν ἀκουόντων ὄντος ἐφικτοῦ, ἐξίων αὐτὸς μετὰ τὴν συνουσίαν ἅπαντα πρὸς τοὺς ἐταίρους τὰ τῶν πράξεων ἀπεμνημόνευεν ἐπ'αὐτῶν <τῶν> λέξεων, πλεῖστα ὄντα, ὡς μοί τις εἶπε τῶν συμφοιτητῶν, Οὐλιανὸς ὁ Γαζαῖος, ἀνὴρ καὶ οὗτος τὴν ζωὴν ἱκανῶς φιλοσοφῆσας. Καὶ αὐτὰ δὲ τὰ Ἀριστοτέλους λογικὰ συγγράμματα ῥᾶστα ἐξεμάνθανε, καίτοι χαλεπὰ ὄντα τοῖς ἐντυγχάνουσι καὶ πρὸς μόνην ψιλὴν ἀνάγνωσις<sup>75</sup>.

2. Τοῦτοις οὖν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ συσχολάσας καί, καθόσον αὐτοὶ δυνάμει εἶχον, τῆς συνουσίας αὐτῶν ἀπονάμενος, ἐπειδὴ ἐν τῇ συναναγνώσει τινὸς ἔδοξεν αὐτῷ οὐκέτι ἀξίως τῆς τοῦ φιλοσόφου διανοίας φέρεσθαι ἐν ταῖς ἐξηγήσεσιν, ὑπεριδὼν ἐκεῖνων τῶν διδασκαλειῶν, ἅμα δὲ καὶ μεμνημένος τῆς ἐν τῷ Βυζαντίῳ θείας ὄψεως καὶ παρακελεύσεως, ἐπὶ τὰς Ἀθήνας ἀνήγετο σὺν πομπῇ τινὶ πάντων τῶν λογίων καὶ τῶν φιλοσοφίας ἐφόρων θεῶν τε καὶ δαιμόνων ἀγαθῶν<sup>76</sup>.

Nella prima citazione Marino parla di una «lettura a voce alta» (ἀνάγνωσις), che si svolge dopo la lezione (μετὰ τὴν συνουσίαν), in quanto approccio personale ad un testo, e che si distingue perciò dalla συνανάγνωσις, l'attività di lettura in classe, della seconda citazione; inoltre, nella prima, si parla di un approccio mnemonico (ἀπεμνημόνευεν) e letterale al testo («negli stessi termini», ἐπ'αὐτῶν λέξεων), nella seconda di un'attività di ἐξήγησις condotta dal maestro. Nella prima citazione Marino fa riferimento alla figura del discepolo (ἐταῖρος) e del «condiscipolo» (συμφοιτητής), nella seconda cita Proclo in qualità di «compagno di studio» (συσχολάζω)<sup>77</sup> del maestro stesso. Il termine συσχολάζω è impiegato da Proclo nelle

<sup>72</sup> MARINO, *V. Procli*, § 9.30-35.

<sup>73</sup> *Ibid.* § 10.1-5.

<sup>74</sup> L'idea della lettura fatta da un maestro ai suoi allievi come lettura partecipativa si ritrova in *V. Procli* §13.2: Ἐν ἔτεσι γοῦν οὔτε ὄλοις πάσας αὐτῷ τὰς Ἀριστοτέλους συνανέγνω πραγματείας, λογικάς, ἠθικάς, πολιτικάς, φυσικάς καὶ τὴν ὑπὲρ ταύτας θεολογικὴν ἐπιστήμην.

<sup>75</sup> *V. Procli* § 9.30-35.

<sup>76</sup> *Ibid.* §10.1-5.

<sup>77</sup> Il termine συσχολάζω è attestato in PORFIRIO, *V. Plotini* 3.21 (Ἐνδεκα γὰρ ὄλων ἐτῶν παραμένων τῷ Ἀμμωνίῳ συνεσχολάσαε); in GIAMBILICO, *De V. Pyth.* XVIII 81.4 (τῶν μὲν οὖν Πυθαγορείων κοινὴν εἶναι τὴν οὐσίαν διέταξε καὶ τὴν συμβίωσιν ἅμα διὰ παντὸς τοῦ χρόνου διατελεῖν, τοὺς δὲ ἐτέρους ἰδίας μὲν κτήσεις ἔχειν

prime pagine dell'*In Remp.*, in occasione della consegna ai maestri neoplatonici delle direttive da seguire nella lettura in comune di un testo<sup>78</sup> (συνανάγνωσις)<sup>79</sup>. Il metodo di lettura che i maestri devono seguire in classe deve garantire un approccio «non superficiale» (*In Remp.* I 5.7: μὴ παρέργως) e diretto al testo, devono cioè «mettere sotto gli occhi» (*In Remp.* I 5.20: προστησαμένους ὑπ' ὄψιν) dei «compagni di studi» (*In Remp.* I 5.21: τοῖς συσχολάζουσιν) l'opera da commentare. Nello stesso passaggio, qualche riga dopo, Proclo parla dapprima al presente degli «ascoltatori» (*In Remp.* I 5.24: τοῖς ἀκούουσι), poi al futuro di «colui che vorrà ascoltare» (*In Remp.* I 5.28: τὸν πρεπόντως αὐτῆς ἀκουσόμενον). Se nel primo caso, i συσχολάζοντες sono attori, insieme al maestro, della συνανάγνωσις, nel secondo caso, gli ἀκούοντες sono gli spettatori dell'ἀνάγνωσις, che è proiettata in una dimensione futura (i cui destinatari sono dunque ἀκούσοντες) o fortuita (ovvero, «a chiunque capiti leggere», gli ἐντυγχάνοντες citati da Marino)<sup>80</sup>. A tal proposito constatiamo che nell'*In Tim.*, Proclo distingue due tipologie di destinatari della lettura: i primi, che hanno una conoscenza di base (τοῖς μὴ παντάπασιν ἐσκοτωμένοις πρὸς τοὺς λόγους), possono carpire dei contenuti evidenti (ἐναργές); i secondi, che hanno invece maturato un «ingegno più pronto» (ἤδη τοὺς ἀγχινουστέρους), possono condurre loro stessi un'indagine (ἐπισκέπτεσθαι) su un contenuto più profondo<sup>81</sup>. Rispetto a questa distinzione prospettata dall'*In Tim.*, nell'*In Eucl.* Proclo sembra invece presupporre un pubblico di discenti che ha già delle conoscenze pregresse: sono «esperti» (εἰδότες)<sup>82</sup>. Ciò pertanto significherebbe che il testo di Euclide è sottoposto a degli allievi che hanno già avviato il proprio percorso di studi, maturando nel corso di esso dei presupposti necessari alla comprensione dei testi successivi.

Ritroviamo, d'altra parte, una coesistenza dei due termini ἀνάγνωσις e συνανάγνωσις in un'opera anonima intitolata *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, che è stata redatta, con

---

ἐκέλευσε, συνιόντας δὲ εἰς ταὐτὸ συσχολάζειν ἀλλήλοις); in PROCLO, *In Remp.* I 5.10-20 (cfr. *infra*, pp. 89-90); e in SIMPLICIO, *In De Cael.* 493.6 (Κάλλιπος δὲ ὁ Κυζικηνὸς Πολεμάρχῳ συσχολάσας τῷ Εὐδόξῳ γνωρίμῳ μετ' ἐκείνου εἰς Ἀθήνας ἔλθων τῷ Ἀριστοτέλει συγκατεβίω τὰ ὑπὸ τοῦ Εὐδόξου εὐρεθέντα σὺν τῷ Ἀριστοτέλει διορθούμενός τε καὶ προσαναπληρῶν).

<sup>78</sup> *In Remp.* passim I 5.1-30.

<sup>79</sup> *Ibid.* I,1.5: Περὶ τοῦ τίνα χρῆ καὶ πόσα πρὸ τῆς συναναγνώσεως τῆς Πολιτείας Πλάτωνος κεφάλαια διαρθρῶσαι τοὺς ὀρθῶς ἐξηγουμένους αὐτήν.

<sup>80</sup> MARINO, *V. Procli* § 9.35.

<sup>81</sup> *In Tim.* passim I 1.5- 25: Ὅτι μὲν ἡ τοῦ <Πλατωνικοῦ Τιμαίου> πρόθεσις τῆς ὅλης φυσιολογίας ἀντέχεται καὶ ὡς πρὸς τὴν τοῦ παντὸς ἀνήκει θεωρίαν, ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος τοῦτο πραγματευομένου, **τοῖς μὴ παντάπασιν ἐσκοτωμένοις πρὸς τοὺς λόγους ἐναργές** εἶναι μοι καταφαίνεται. [...] ὅτι δὲ τῆς τοιαύτης προθέσεως ἀξίως ὁ διάλογος ἀντιλαμβάνεται, καὶ ὡς μόνος ὁ Πλάτων τὸ Πυθαγόρειον ἦθος τῆς περὶ τὴν φύσιν θεωρίας διασωσάμενος ἐλεπούργησε τὴν προκειμένην διδασκαλίαν, **τοῦτο ἤδη τοὺς ἀγχινουστέρους ἐπισκέπτεσθαι χρῆ**.

<sup>82</sup> *In Eucl.* 30.10: Ἀλλὰ τί βούλεται διὰ τῶν ἐν πολιτεία λόγων ἀφαιρῶν αὐτῆς τὴν τῆς ἐπιστήμης ἐπωνυμίαν; ἐγὼ φράσω συντόμως: **πρὸς γὰρ εἰδότας ὁ παρὼν ἔσται μοι λόγος**.

buona probabilità, da un allievo che ha assistito alle lezioni di Olimpiodoro<sup>83</sup>. Di quest'opera possiamo citare i passi seguenti:

1. Θουκυδίδου ἐπιταφίῳ· ὅπερ ψεῦδος. Ἐκ δὲ τοῦ μὴ ἐμπαθοῦς, ὅτι οὐ **χρὴ εἶναι ἐμπαθῆ τὸν σκοπόν**, ἵνα μὴ **τοῖς ἀναγινώσκουσι πάθος** ἐμποιήσῃ κατασπῶν **εἰς τὴν ὕλην**, καθάπερ τινὲς κακῶς ποιοῦντες τὸν Φίληβον **περὶ ἡδονῆς** φασὶν ἔχειν τὸν σκοπόν, ἥτις κατασπᾶν δύναται τὴν ψυχὴν. **πῶς δ' ὁ καθαρτικοῦ ὄν βίου** περὶ ἡδονῆς διελέγετο; οὐ περὶ τούτου οὖν αὐτῷ ὁ σκοπός, ἀλλὰ περὶ τῆς τάξεως τῶν ἐξ ἀγαθῶν<sup>84</sup>.

2. Καὶ μέχρι μὲν τούτων ἔστω **τὰ προτέλεια τῆς συναναγνώσεως** τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας **ἐν ἔνδεκα κεφαλαίοις** περικλεισθέντα· ἐνὶ μὲν τῷ περιέχοντι τὴν **ἱστορίαν τοῦ φιλοσόφου**, ἐτέρῳ δὲ τὸ **εἶδος τῆς φιλοσοφίας αὐτοῦ**, καὶ τρίτῳ **διὰ τί εἰς τὸ συγγράφειν** ἦλθεν, τετάρτῳ δὲ **διὰ τί τὸ διαλογικὸν** εἶδος τῆς λογογραφίας ἐπετήδευσε, πέμπτῳ δὲ **τίνα συμπληροῦσι** τοὺς διαλόγους, ἕκτῳ **πόθεν** τὰς **διαίρεσεις** τῶν Πλάτωνος διαλόγων ποιητέον, ἑβδόμῳ **πόθεν** τὰς **ἐπιγραφὰς** δεῖ θηρᾶν, ὀγδόῳ δὲ **ποῖῳ τρόπῳ ὑφηγήσεως** ἐν τοῖς διαλόγοις κέχρηται, τοῦτ' ἔστιν **τί ἐστιν ἡ διασκευή**, ἐνάτῳ δὲ **πόθεν** τοὺς **σκοποὺς** τῶν διαλόγων θηρατέον, δεκάτῳ δὲ **τίς ἡ τάξις** τῶν διαλόγων, τελευταίῳ δὲ **πόσοις τρόποις** κέχρηται **διδασκαλίας** ὁ θειότατος Πλάτων<sup>85</sup>.

Ανάγνωσις nel primo passo si riferisce ad una sfera percettiva e personale della lettura, che risulta evidente grazie all'impiego di termini afferenti la «passione». Συνανάγνωσις, al contrario, è legato alla soluzione di questioni preliminari (τὰ προτέλεια), generali, concernenti un'opera e il suo autore. Il soggetto di questa azione esplicativa è il maestro della scuola. La συνανάγνωσις è inoltre organizzata in domande e risposte: le domande sono dapprima segnalate da sostantivi (ἱστορία, εἶδος); poi sono introdotte due volte da διὰ τί/ «per quale ragione» e τίνα/«quale», ripresi successivamente dalla domanda τίς ἡ τάξις, e dalla tripla formula retta da πόθεν/«da dove», inframezzata dall'espressione ποῖῳ τρόπῳ/ «quale tipo», e concluso, allo stesso modo, con πόσοις τρόποις/«quali metodi».

Rispetto a questi casi, in altri neoplatonici, la distinzione tra συνανάγνωσις e ἀνάγνωσις è meno netta. Ammonio, filosofo neoplatonico della scuola di Alessandria nel V secolo, parla della συνανάγνωσις nel senso neutro di lettura in classe delle opere di Aristotele. Citiamo a questo proposito il passo tratto dal commentario al *De interpretatione*:

**Τίς** οὖν **ἡ πρόθεσις** αὐτῆ; τοῦτο γὰρ ἀνάγκη πρὸ τῶν ἄλλων ἀφορίζεσθαι καὶ πρὸς ταύτην τὰ ἐφεξῆς ἅπαντα συνείρειν. ἵνα δὴ τοῦτο **διηρθρωμένως** ἔλωμεν, ἀναμνησθῆναι χρὴ τῶν εἰρημένων **ἐν τοῖς προλαμβανομένοις** τῆς **συναναγνώσεως** τῶν Κατηγοριῶν, λέγω δὲ ὅτι ἡ μὲν **λογικὴ πραγματεία τέλος ἔχει** τὴν εὐρεσιν τῆς ἀποδείξεως, προηγείται δὲ ταύτης ἡ τοῦ ἀπλῶς συλλογισμοῦ γνῶσις, καὶ ταύτης πάλιν ἡ τῶν ἀπλῶν λόγων τῶν συντιθέντων τὸν συλλογισμὸν θεωρία, ταύτης δὲ ἡ κατάληψις πασῶν κατὰ γένη τῶν ἀπλῶν φωνῶν, ἐξ ὧν ὁ ἀπλοῦς λόγος ἔχει τὴν γένεσιν<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> Quest'opera dovrebbe risalire alla metà del VI s. d.C. Si tratta probabilmente di un testo ἀπὸ φωνῆς, ovvero, di una serie di annotazioni prese durante l'insegnamento orale di un maestro. Gli studiosi che si sono occupati delle edizioni critiche di quest'opera hanno formulato molteplici e diverse interpretazioni in merito alla sua paternità. È probabile che questo testo sia opera di un allievo appartenente alla scuola di Olimpiodoro. Su ciò si veda WESTERINK 1962, XXXII-L; e nella versione francese, WESTERINK, TROUILLARD, SEGONDS 1990, XVII-XXXI. Cfr. anche la ricostruzione proposta da MOTTA 2014, 51-54 che attribuisce l'opera ad un allievo cristiano di Olimpiodoro.

<sup>84</sup> ANONIMO, *Prol.*, 23.2-5.

<sup>85</sup> *Ibid.* 28.1-15.

<sup>86</sup> AMMONIO, *In De interpr.* 1.20-25.

La vicinanza tra Ammonio e Proclo è notevole per svariati aspetti: dal punto di vista lessicale, l'avverbio *δηρθρωμένως* della citazione di Ammonio è presente in Proclo in *T.P.* I 9.20 in cui, allo stesso modo, il termine è introdotto in occasione della definizione dei criteri fondanti scientificamente la teologia; l'indicazione di Ammonio di un legame tra *συνανάγνωσις* e *πραγματεία*, si trova espresso, nell'*In Remp.*, nell'impiego del termine *ὑλη/«materia»*, che fa parte dei quattro punti previsti per l'analisi preliminare dell'opera, prima di cominciare la lettura in comune<sup>87</sup>. Inoltre, Ammonio, come fa Proclo all'inizio di tre dei suoi commentari<sup>88</sup>, sostiene l'importanza dell'analisi dello scopo rispetto agli altri punti previsti nell'introduzione preliminare<sup>89</sup>. La coppia di termini *ἀναγιγνώσκω* e *σύναναγιγνώσκω* si trova anche impiegata senza alcuna particolare distinzione nel confronto tra due testi paralleli di Ammonio e Davide (Elia)<sup>90</sup>, che interpretano lo stesso passaggio delle *Categorie* di Aristotele.

1. Διὰ τίνα αἰτίαν τὰ κατὰ συμπλοκὴν προέταξε τῶν ἄνευ συμπλοκῆς; εἰκότως· ἐπειδὴ γὰρ τὰ ἄνευ συμπλοκῆς μέλλει διαιρεῖν, διὰ τοῦτο ὕστερον αὐτὰ εἶπεν, ἵνα εὐθέως ποιήσῃται τὴν διδασκαλίαν περὶ αὐτῶν. διαιρεῖ δὲ αὐτά, ὅταν λέγῃ <τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς οἷον ἄνθρωπος βοῦς τρέχει νικᾷ.> ἐξέπιτηδες τὰ δύο ἅμα ὀνόματα τάττει καὶ τὰ δύο ἅμα ῥήματα, ἵνα μὴ τις κατὰ συμπλοκὴν αὐτὸν λέγειν νομίση **τὸ ὄνομα τῶ ῥήματι συναγιγνώσκων**<sup>91</sup>.

2. Καλῶς ἐχρήσατο τοῖς παραδείγμασι μεταξὺ τοῦ ὀνόματος καὶ τοῦ ῥήματος ἕτερον θεῖς ὄνομα, ἵνα μὴδὲ ἄκοντες περὶ τὴν ἀνάγνωσιν σφαλῶμεν καὶ **κατὰ συμπλοκὴν** αὐτὰ **ἀναγνῶμεν. μετὰ συμπλοκῆς** γὰρ ἦν τὸ 'ἄνθρωπος τρέχει' ὅλον τοῦτο, ἀλλὰ καὶ χωρὶς συμπλοκῆς δυνατόν αὐτὰ ἀναγνῶναι, 'ἄνθρωπος' ἰδίᾳ καὶ 'τρέχει' ἰδίᾳ. ἀλλ' εἰ οὕτως αὐτὰ ἔθηκεν 'ἄνθρωπος, τρέχει', **ἴσως ἐσφάλλετό τις περὶ τὴν ἀνάγνωσιν κατὰ συμπλοκὴν αὐτὰ νομίζων εἶναι**<sup>92</sup>.

La differenza tra le due citazioni consiste nel fatto che Davide (Elia), al contrario di Ammonio, lascia alle espressioni aristoteliche *κατὰ συμπλοκὴν* e *μετὰ συμπλοκῆς* il concetto di «combinazione» significato generalmente dalla *συνανάγνωσις*. I termini *ἀνάγνωσις* e *συνανάγνωσις* evolvono dunque progressivamente fino ad essere sovrapposti nell'ambito della scuola neoplatonica, in cui sono usati indifferentemente per indicare il modo in cui si articola l'insegnamento scolastico. Impiegati in questo contesto, tra V e VI secolo, perciò *ἀνάγνωσις* e *συνανάγνωσις* indicano l'approccio esegetico e scientifico nella lettura di un testo.

<sup>87</sup> *In Remp.* I 5.1-20.

<sup>88</sup> *In Alc.* 10.3-5; *In Remp.* I 6.10; *In Tim.* I 1.15.

<sup>89</sup> Vd. A. MOTTA 2019, 93-94.

<sup>90</sup> Seguiamo lo stesso modo di citare questo autore di I. HADOT 1990, 21 n.3, che accetta la dimostrazione condotta da J. P. MAHÉ [«*David l'Invincible dans la tradition arménienne*» tradotto in HADOT 1990, fascicule I, appendice II, 189-207] che identifica Davide come autore del commentario alle *Categorie*, contro la tesi di BUSSE 1900, VII sg. Hadot, tuttavia, conserva tra parentesi, per delle ragioni di chiarezza, il nome di Elia, perché è attualmente indicato nell'edizione *CAG* XVIII.1, come autore del commentario.

<sup>91</sup> AMMONIO, *In Cat.* 24.15-20.

<sup>92</sup> DAVIDE (Elia), *In Cat.* 146.20.



La pratica del commento basato su questo tipo di approccio graduale a contenuti testuali, sempre più complessi e profondi, diviene, dunque, strumento di progressione spirituale per i discenti. Con l'evolversi delle modalità e delle finalità della lettura, tuttavia, il commento subisce una modificazione importante sia dal punto di vista della sua articolazione, sia dal punto di vista della sua ricezione, che prospetta una nuova coppia di termini: ἐντυγχάνοντες e ἐντευξόμενοι. L'azione della συνανάγνωσις che possiamo perciò tradurre con il significato di «lettura in classe», nel V secolo è trasposta nella forma scritta o in forma di annotazioni di allievi che hanno assistito al corso (si tratta di commentari ἀπὸ φωνῆς)<sup>93</sup> o in forma di un testo redatto interamente dal maestro dopo il corso (si tratta dunque di ὑπόμνημα)<sup>94</sup>; nel VI secolo, la lettura in classe assume progressivamente la forma di un «componimento», σύγγραμμα<sup>95</sup>, ovvero di un lavoro redatto in funzione di un pubblico di lettori futuri. Pertanto, la συνανάγνωσις subisce un graduale spostamento di significato, dapprima in quanto pratica scolastica collettiva destinata al pubblico ristretto della scuola, che è accompagnato nel corso dei suoi studi verso l'acquisizione di capacità di ascolto e comprensione di letture sempre più complesse; poi, allo scritto, la συνανάγνωσις assume la forma di un «commentario» (ὑπόμνημα ο σύγγραμμα), che presenta nella propria introduzione le direttive che un lettore qualunque (ἐντυγχάνοντες/ἐντευξόμενοι) deve seguire per poter intraprendere da sé la lettura dell'opera in questione. Vogliamo perciò sottolineare che, rispetto ai lettori ἐντυγχάνοντες, che potrebbero imbattersi nel commentario scritto, il destinatario della συνανάγνωσις è un pubblico di allievi designato in modo preciso, spesso anche ricorrendo a sfumature lessicali che ne rilevano la differente progressione. La composizione di un testo, σύγγραμμα, difatti, implica due aspetti fondamentali: l'appello al destinatario-lettore e la costruzione e trasmissione di codici redazionali. Nel VI secolo il σύγγραμμα ha una conformazione chiara: è composto da una prefazione che si rivolge al lettore, nella quale, per stimolare il suo interesse, l'autore enumera i caratteri di originalità che fanno della sua opera un lavoro eccezionale rispetto ai precedenti. Seppure non ancora canonizzata, questa tecnica è già in uso in Siriano (nella presentazione di una lettura il più possibile puntuale, *In Hermog.* 2.4 R: ἀκριβεστέρα), è più esplicita nel libro I della *Teologia Platonica*, nell'affermazione procliana di un criterio di scientificità (basato sui tre aggettivi in *T.P.* I 9.20 S-W: τὸ σαφὲς καὶ διηρθρωμένον καὶ ἀπλοῦν), ed è sviluppata nel corso della tradizione esegetica neoplatonica, che porta all'ideazione di prolegomeni alla lettura di un

<sup>93</sup> Cfr. RICHARD 1950, 191-222.

<sup>94</sup> FESTUGIÈRE 1969, 281-296 [= *Id.*, 1971, 551-574].

<sup>95</sup> Per una storia della "pubblicazione" del libro nell'antichità si veda DORANDI 2000, 81-110.

testo posti in apertura di un commentario o di un componimento vero e proprio. L'attenzione per il testo commentato e per il testo composto porta, del resto, gli ultimi filosofi delle scuole neoplatoniche di Atene e di Alessandria a costituire nelle introduzioni dei loro scritti un vero e proprio "manuale di istruzione" per seguire la loro lettura dell'opera antica in questione, non più rivolto all'allievo che ascolta la lezione o al futuro maestro-lettore in classe, ma trasposto in una dimensione atemporale e rivolto ad un lettore qualsiasi.

### I.2.3 Destinatari presenti e futuri. Il significato di ἐντυγχάνοντες e ἐντευξόμενοι nei commentari neoplatonici

All'inizio del percorso storico che conduce alla scrittura, la lettura è un atto che il maestro riceve da qualcun'altro. In Platone, questa azione è rappresentata dall'impiego della formula imperativa «leggimi» rivolta allo schiavo<sup>96</sup>; al contrario, in Plotino l'espressione che viene impiegata di frequente mostra un ascoltatore «fare delle letture al maestro»<sup>97</sup>. Infine, nella scuola neoplatonica il maestro legge e fa un'esegesi insieme ad un gruppo ristretto di allievi. È questo, come abbiamo visto, il senso della συνανάγνωσις. L'insegnamento orale neoplatonico è perciò basato sul principio della selezione del destinatario. Poiché la lettura collettiva è un percorso organizzato in tappe di difficoltà crescenti, solamente gli allievi che hanno raggiunto il più alto livello di conoscenza possono avere accesso ai testi misterici<sup>98</sup>. Nel passaggio dalla forma dell'insegnamento orale a quella del commentario, nuovi codici redazionali si aggiungono alle premesse metodologiche della lettura in classe (i criteri di chiarezza, brevità e rigore stabiliti da Siriano e rielaborati fino a Simplicio). La prefazione collocata nell'introduzione del commentario si rivolge ad un pubblico che non è più, come l'allievo, il destinatario immediato dell'insegnamento, ma un lettore indeterminato che deve essere persuaso del contenuto di verità inedito di ciò su cui "si è imbattuto" (il verbo ἐντυγχάνω, in genere, l'azione di "incontrare per caso", giustapposto a βιβλίω, può indicare il fatto di "imbattersi in un libro", "aver per mano un libro"). Le introduzioni ai commentari sono, infatti, opere di retorica - articolate principalmente nella forma dell'antitesi io/gli altri, dell'avvertenza e del protrettico – pensate per convincere un pubblico di lettori indefiniti e di passaggio, di cui gli autori non conoscono più né l'estrazione sociale né il livello di formazione culturale: sono ἐντυγχάνοντες / "chi si trova a leggere", o, nella forma del futuro,

<sup>96</sup> *Phaedr.* 262d8; *Theaet.* 143b3.

<sup>97</sup> PORFIRIO, *V. Plotini* 14.10-20 [trad. Faggin]: «Durante le sue lezioni, gli venivano letti [...]» (ἀνεγινώσκετο μὲν αὐτῷ) «Poiché gli avevano letto [...]» (Ἀναγνώσθεντος δὲ αὐτῷ).

<sup>98</sup> Si veda SAFFREY 1981, 297-312 [= SAFFREY 2000, 193-206]; e SAFFREY 1984b, 169-182 [= SAFFREY 1990, 213-226].

έντευξόμενοι / «chi si troverà a leggere». Alla luce di ciò, ci prefiggiamo di analizzare i passaggi in cui queste due categorie relative all'έντευξις sono utilizzate nelle affermazioni programmatiche e metodologiche dei filosofi neoplatonici. La domanda che ci si pone è se gli autori neoplatonici facciano una distinzione tra il futuro έντευξόμενοι e il presente έντυγγάνοντες.

Il *Protreptico* di Giamblico, che precede le prefazioni ben definite dei commentari tra il V e il VI secolo, attesta che le due forme possono coesistere in uno stesso passaggio<sup>99</sup>. Giamblico usa έντευξόμενοι, «chi mi leggerà», per rivolgere, a un pubblico indefinito di lettori, le sue considerazioni metodologiche sul lavoro: si tratta di un'esegesi (ἐξήγησις) che mira a un "ammonimento" (παράκλησις) e a una "esortazione" (προτροπή). In questo quadro metodologico, Giamblico presenta non solo lo stile e il contenuto della sua esegesi (ἐρμηνεία) - che, secondo lui, non dovrebbe essere comune (κοινή) e popolare (δημόδης) - ma anche il tipo di destinatario ideale al quale una buona esegesi dovrebbe essere indirizzata. È in questa occasione che distingue έντυγγάνοντες, "chi si imbatte in un libro per caso" e lo legge velocemente (ἐξ ἐπιδρομῆς έντυγγάνοντες), da "chi leggerà", έντευξόμενοι, a cui dedica, invece, il suo insegnamento e per il quale nutre delle aspettative, poiché questo tipo di destinatario è l'unico che può ricevere e ascoltare veramente il suo insegnamento. La preoccupazione di Giamblico per la ricezione del suo testo è, d'altra parte, abbastanza chiara nell'espressione: «i lettori troverebbero ridicoli e senili questi propositi pieni di chiacchiere e sciocchezze (γελοῖα ἂν καὶ γραώδη δόξειε τοῖς έντυγγάνουσι τὰ λεγόμενα λήρου μεστὰ καὶ ἀδολεσχίας)».

D'altra parte, questa stessa formula di appello al "buon lettore" è applicata agli έντευξόμενοι nelle prefazioni del commentario su Euclide ad opera di Proclo, sul *Fedone* ad opera di Damascio, e del commentario sulle *Categorie* ad opera di Simplicio. In questi tre commentari, l'affermazione della validità oggettiva del contenuto trattato diventa un motivo letterario articolato in tre punti: il confronto tra il lavoro personale e la tradizione precedente, l'enumerazione dei meriti del lavoro e la trasposizione del lettore in una dimensione futura. A

<sup>99</sup> GIAMBILICO, *Protr.* passim 105.5-10-106.1-10: τῶν γὰρ λεγομένων Πυθαγορικῶν συμβόλων ὅσα ἂν ἀξιωμαθόμενα ἡμῖν φαίνεται καὶ τὸ προτρεπτικὸν εἶδος παραδεικνύη ἐκθέμενοι, διεγνώκαμεν ἐξήγησιν ποιήσασθαι τὴν πρέπουσαν αὐτῶν εἰς παράκλησιν, ἐκ τοῦ τοιούτου νομίζοντες πλήρη καὶ έντελεστέραν προτροπὴν εἰς φιλοσοφίαν ἐνήσειν τοῖς έντευξομένοις μᾶλλον ἢ εἰ διὰ πλειόνων στίχων ποιούμεθα τὴν προτροπὴν [...] οἱ γὰρ παλαιότατοι καὶ αὐτῷ συγχρονήσαντες καὶ μαθητεύσαντες τῷ Πυθαγόρῃ οὐ τῇ κοινῇ καὶ δημώδει καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν εἰωθυῖα λέξει τε καὶ ἐρμηνεία ἐποιοῦντο συνετὰ καὶ εὐνόητα τοῖς ἀπλῶς ἀκούουσιν ἐξ ἐπιδρομῆς τε έντυγγάνουσιν, εὐπαρακολούθητα πειρώμενοι τίθεσθαι τὰ φραζόμενα ὑπ' αὐτῶν, ἀλλὰ κατὰ τὴν νενομοθετημένην αὐτοῖς ὑπὸ Πυθαγόρου ἐχεμυθίαν μυστηρίων καὶ πρὸς τοὺς ἀτελεστέρους τρόπων ἀπορρήτων ἤπτοντο καὶ διὰ συμβόλων ἐπέσκεπον τὰς πρὸς ἀλλήλους διαλέξεις ἢ συγγραφάς. Καὶ εἰ μή τις αὐτὰ τὰ σύμβολα ἐκλέξας διαπτύξειε καὶ ἀμώκῳ ἐξηγήσει περιλάβοι, γελοῖα ἂν καὶ γραώδη δόξειε τοῖς έντυγγάνουσι τὰ λεγόμενα λήρου μεστὰ καὶ ἀδολεσχίας.

questo proposito, citiamo tre passaggi tratti dal commentario di Proclo, Damascio e Simplicio, che ci sembrano interessanti per mostrare come, nelle prefazioni dei commentari neoplatonici, sia condensato il significato essenziale dell'opera, in quanto effettivo «componimento», e la sua destinazione finale.

1. Ἀρχὴν δὲ ποιούμενοι τῆς τῶν καθ' ἕκαστα ζητήσεως **προαγορευόμεν τοῖς ἐντευξομένοις, μὴ ταῦτα παρ' ἡμῶν ἀπαιτεῖν** ὅσα διατεθρύληται **τοῖς πρὸ ἡμῶν λημμάτια καὶ πτώσεις καὶ εἴ τι τοιοῦτο**. τούτων μὲν γὰρ διακορεῖς ἐσμὲν καὶ σπανίως αὐτῶν ἐφαγόμεθα. **ὅσα δὲ πραγματειωδεστέραν ἔχει θεωρίαν καὶ συντελεῖ πρὸς τὴν ὅλην φιλοσοφίαν**, τούτων προηγουμένην ποιησόμεθα τὴν ὑπόμνησιν, **ζηλοῦντες τοὺς <Πυθαγορείους>**, οἷς πρόχειρον ἦν καὶ τοῦτο σύμβολον “**σχᾶμα καὶ βᾶμα, ἀλλ' οὐ σχᾶμα καὶ τριώβολον**” ἐνδεικνυμένων, ὡς ἄρα δεῖ τὴν γεωμετρίαν ἐκείνην μεταδιώκειν, ἢ **καθ' ἕκαστον θεώρημα βῆμα τίθησιν εἰς ἄνοδον καὶ ἀπαίρει τὴν ψυχὴν εἰς ὕψος**, ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καταβαίνειν ἀφίησιν καὶ τὴν σύνοικον τοῖς θνητοῖς χρεῖαν ἀποπληροῦν καὶ **ταύτης στοχαζομένην τῆς ἐντεῦθεν περιαγωγῆς καταμελεῖν** [Proclo, *In Eucl.* 84.10-20 Friedlein].

2. **Συντομίας δὲ εἵνεκεν ἅμα καὶ εὐκρινείας ἐπὶ κεφαλαίων** ἐκθήσομαι τὰς τε ἀπορίας ὅσας ἂν τις ἀπορήσειε πρὸς τὸν λόγον καὶ τῆς Συριανοῦ τυχόντα νουνεχοῦς ἐξηγήσεως, καὶ τὰς προομολογήσεις δι' ὧν ἀπαντησόμεθα πρὸς τοὺς ἀποροῦντας καὶ τὰς ἀποδείξεις ποιησόμεθα τῆς ἐνδεχομένης ἀληθείας, ἔτι δὲ ἐκ τρίτων τὰς ἐπιλύσεις αὐτὰς τῶν ἀποριῶν καὶ τὰς μετὰ τοῦ εἰκότος ἐξηγήσεις, ὡς αὐτὸς ὑπέσχετο ὁ Σωκράτης: ‘**ἀλλὰ τί δὴ ποιῶμεν; ἢ περὶ αὐτῶν τούτων βούλει διαμυθολογῶμεν, εἴτε εἰκὸς οὕτως ἔχειν εἴτε μή;**’ [70b5 – 7]. **ἀξιῶ δὲ ἐγὼ τὸν ἐντευξόμενον γεγυμνάσθαι πρότερον ἐν τοῖς ἐκείνου τοῦ ἀνδρὸς ἱεροῖς σκέμμασι· τὰ γὰρ καλῶς εἰρημένα μεταγράφειν οὐκ εὐλογον εἶναι μοι δοκεῖ** [Damascio, *In Phaed.* 208.1-10 Westerink].

3. Τοσαύτης τοίνυν **τῶν κλεινοτάτων ἐν φιλοσοφίᾳ** περὶ τὸ τῶν Κατηγοριῶν βιβλίον γενομένης **σπουδῆς καταγέλαστος** εὐθὺς ἀπ' ἀρχῆς ἂν δόξαμι γράψαι τι καὶ αὐτὸς **τολμήσας**, εἰ μὴ τὴν αἰτίαν **εὐλογον** ἐπιδείξαιμι **τοῦ τολμήματος**. **ἐγὼ γὰρ ἐνέτυχον** μὲν καὶ τισι τῶν εἰρημένων συγγράμμασιν, **ἐπιμελέστερον δὲ ὡς οἶός τε ἦν τοῖς Ἰαμβλίχου παρακολουθῶν ἀπεγραψάμην**, καὶ αὐτῇ **πολλαχοῦ τῇ λέξει τοῦ φιλοσόφου χρῆσάμενος**. ὁ δὲ σκοπὸς ἦν μοι **τῆς ἀπογραφῆς** ἅμα μὲν ὡς ἂν δυναίμην ἐκ τοῦ γράφειν **ἀκριβεστέραν** τῶν εἰρημένων κατανόησιν προσλαβεῖν, ἅμα δὲ **τὸν ὑψηλὸν νοῦν τοῦ ἀνδρὸς καὶ τοῖς πολλοῖς ἄβατον ἐπὶ τὸ σαφέστερόν τε καὶ συμμετρώτερον καταγαγεῖν**, ἐκ τρίτων δὲ καὶ τὸ πολὺ πλῆθος τῶν πολυειδῶν συγγραμμάτων **ἐπ' ἔλαττον** ὀπωσοῦν συστεῖλαι, οὐχ οὕτως ὡς ὁ φιλοσοφώτατος Συριανὸς εἰς ἐλάχιστον, ἀλλὰ μετὰ τοῦ **μηδὲν ὡς δυνατὸν τῶν ἀναγκαίων παραλιπεῖν**. **εἰ δέ τι καὶ αὐτὸς ἴσχυσα προσθεῖναι**, καὶ ὑπὲρ τούτου τοῖς ἀνδράσι τούτοις **μετὰ τοὺς θεοὺς χάρις**, ὅπως ὦν χειραγωγούμενος ἢ ἀπορίαν οὐκ ἀπόβλητον ἢ διάρθρωσιν τῶν εἰρημένων ἀξίαν τινὰ τοῦ λόγου προστέθεικα· **συμβουλευῶ μέντοι τοῖς ἐντευξομένοις** μηδέποτε τῶν Πορφυρίου μάλιστα καὶ Ἰαμβλίχου καταφρονῆσαι συγγραμμάτων ἐπὶ τούτοις τοῖς σχολικοῖς, ἀλλ' εἴπερ ἄρα, ὡς **εἰσαγωγῇ καὶ γυμνασίῳ** τούτοις χρῆσασθαι **πρὸς ἀκριβεστέραν τῶν ἐκείνοις τοῖς ἀνδράσιν εἰρημένων κατάληψιν** [Simplicio, *In Cat.* 3.2-18 Kalbfleisch].

I testi in cui Proclo, Damascio e Simplicio si rivolgono al lettore sono, come in Giamblico, il risultato di riflessioni metodologiche. Confrontando il loro lavoro con gli autori precedenti, ed elencandone i meriti e gli aspetti innovativi che li distinguono rispetto alla tradizione, le tre prefazioni cercano di convincere e stimolare l'attenzione dei loro lettori. Le tre citazioni tratte da Proclo, Damascio e Simplicio possono inoltre essere schematizzate nel seguente modo:

**Tab. 1**Proclo

1. La formula di appello ai lettori è un'avvertenza (προαγορεύομεν τοῖς ἐντευξομένοις).
2. Opposizione alla tradizione: coloro che ci precedono (οἱ πρὸ ἡμῶν) / noi(παρ' ἡμῶν); interessi corrispondenti: gli elementi superficiali del testo (λημμάτια καὶ πτώσεις καὶ εἴ τι τοιοῦτο) / la πραγματειωδεστέρα θεωρία che conduce al raggiungimento della filosofia (πρὸς τὴν ὅλην φιλοσοφίαν) e all'elevazione dell'anima (εἰς ἄνοδον ; εἰς ὕψος ; περιαγωγή).
3. Metodo: emulazione dei Pitagorici (ζηλοῦντες), passando di teorema in teorema (καθ' ἕκαστον θεώρημα βῆμα τίθησιν).

Damascio

1. Caratteristiche del suo lavoro: concisione (συντομία) e chiarezza (εὐκρίνεια).
2. Metodo: «esporrò in punti» (ἐπὶ κεφαλαίων ἐκθήσομαι).
3. Confronto con il suo predecessore: «i pensieri divini del mio grande predecessore» (ἐν τοῖς ἐκείνου καλῶς ἀνδρὸς ἱεροῖς σκέμμασι); «ciò che è già stato ben detto» (τὰ γὰρ καλῶς εἰρημένα) / «ritengo che» (ἀξιῶ ἐγώ); «mi sembra irragionevole... » (οὐκ εὐλογον εὐλογον εἶναί μοι δοκεῖ).
4. Avvertenza ai lettori: devono prima esercitarsi (γεγυμνάσθαι πρότερον).

Simplicio

1. Rapporto con la tradizione: i più celebri (οἱ κλεινότατοι)/io dell'autore (ἐγώ); aggettivi corrispondenti: zelante (σπουδαῖοι) / ridicolo (καταγέλαστος).
2. Metodo: «ho letto» (ἐνέτυχον); «ho preso come modello» (ἀπεγραψάμην); «seguendo passo dopo passo» (παρακολουθῶν); «utilizzando il testo» (τῆ λέξει χρησάμενος).
3. Caratteristiche privilegiate del suo lavoro: è una «scoria» (ἀπογραφή); «più esatta» (ἀκριβεστέρα); «più chiara» (σαφεστέρα); «più misurata» (συμμετροτέρα); «che punta alla brevità» (ἐπ' ἔλαττον); non tralascia il «necessario».
4. Ringraziamento agli dei: «Se anch'io ho potuto aggiungere qualcosa, siano ringraziati anche agli dei» (εἰ δέ τι καὶ αὐτὸς ἴσχυσα προσθεῖναι τούτου ἀνδράσι τούτοις τοὺς τοὺς θεοὺς χάρις).
5. Avvertenza ai lettori: nella forma di un consiglio (συμβουλεύω τοῖς ἐντευξομένοις), prima sotto forma di divieto «non trascurare mai...» (μηδέποτε καταφρονῆσαι); poi nell'affermazione del ruolo dell'opera come introduzione (εἰσαγωγή) ed esercizio (γυμνάσιον) alla comprensione (κατάληψις).

Alla luce di queste considerazioni, possiamo constatare che il contesto in cui viene introdotto il termine ἐντευξόμενοι è essenzialmente retorico<sup>100</sup>. Nel caso delle prefazioni dei

<sup>100</sup> Questo aspetto, d'altra parte, è ben presente nelle dichiarazioni metodologiche preliminari di buona parte degli scritti antichi che si rivolgono agli ἐντευξόμενοι prima di intraprendere l'effettivo soggetto dell'opera. Per esempio, DIONIGI DI ALICARNASSO, *De Thuc.*, 25.5-10, introduce un'avvertenza al lettore che ha la forma di una domanda codificata: prega (δεηθείς) i «filologi», di prestare attenzione al suo scopo e al suo stile; DIOSCORIDE PEDANIO, *De mat. med.* I Pr, 5.1, rivolge l'esortazione (παρακαλοῦμεν) ai suoi futuri lettori di non limitarsi a una considerazione superficiale del suo stile, ma piuttosto all'originalità del suo contributo, confidando sul fatto che i lettori possano apprezzarne l'esperienza e la meticolosa cura (μετ' ἐμπειρίας ἐπιμέλειαν); FLAVIO GIUSEPPE, *Ant. Jud.* VIII 56.2 segue, in un certo senso, il modello già tracciato da Dionigi di Alicarnasso e Dioscoride Pedanio: esponendo il suo metodo come basato sulla dimostrazione del vero (μετὰ ἀποδείξεως ἀποδείξεως καὶ τεκμηρίων ἰσχυρῶν ἐμφανίζειν δυνόμεθα τὴν ἀλήθειαν), si rivolge al lettore (παρακαλοῦντες) in forma di richiesta; TEONE DI SMIRNE, *Exp. math.* 1.15, sottolinea, come faranno Damascio e Simplicio, l'importanza dell'esercizio preliminare (αὐτὸν ἡσκημένον ἐν τῇ τῇ θεωρίᾳ ταύτῃ), e predilige la brevità (κεφαλαιώδη καὶ σύντομον) come Damascio e come Simplicio (quest'ultimo presenta il suo lavoro sotto forma di una «spiegazione sintetica» rispetto ai contenuti approfonditi dei suoi predecessori. Inoltre, si deve segnalare anche CLAUDIO TOLEMEO, *Synt. math.* 1, 2, 211.13, che nell'avvertenza al lettore fa riferimento all'ἀκρίβεια, che a partire da Siriano diviene tra i neoplatonici neoplatonici uno dei criteri garantiti del caratteri di scientificità di un'opera. Lo stesso riferimento all'ἀκρίβεια si trova anche in ERODIANO, *Ab exc.* I 1, 3.3, in cui, nella presentazione della sua opera, sottolinea i meriti della sua storia ignota e senza testimoni (ἱστορίαν οὐ παρ' ἄλλων παραδεξάμενος ἄγνωστόν τε καὶ ἀμάρτυρον), rivolgendosi ad un destinatario futuro (τοῖς ὕστερον ἔσεσθαι), perché possa conservarne memoria. Questo *topos* letterario è mantenuto persino tra gli autori cristiani, e.g. EUSEBIO DI CESAREA in due

commentari neoplatonici la scelta del futuro è determinata da due precise ragioni: da un lato, questo uso è legato a una strategia retorica volta a persuadere il lettore (inoltre, l'autore, trasponendo il lettore in una dimensione futura, mostra che la sua opera è destinata a durare nel tempo); dall'altro, il futuro è, in qualche modo, inevitabile sul piano formale-retorico, dato lo scarto temporale tra il momento in cui gli autori scrivono secondo il loro punto di vista e il momento in cui il lettore leggerà i loro scritti. Questo differimento temporale tra lo scritto e il lettore non si verifica nel caso della *συνανάγνωσις*, poiché la lettura dell'insegnante viene ricevuta immediatamente dall'alunno nello spazio dell'insegnamento scolastico. Inoltre, bisogna sottolineare che la trasposizione della *συνανάγνωσις* allo scritto non produce solamente uno scarto temporale autore-lettore, ma anche una sovrapposizione e una complessificazione di molteplici cornici di lettura: nell'attività di insegnamento, il maestro legge e interpreta un'opera antica; nel commentario, al contrario, deve tenere conto di due altri lettori, gli *ἐντυγχάνοντες*, quelli che hanno sotto gli occhi l'opera antica commentata, e gli *ἐντευξόμενοι*, coloro che avranno tra le mani il commentario una volta compiuto.

A questo proposito, possiamo osservare che il termine *ἐντυγχάνοντες*, a differenza di *ἐντευξόμενοι*, si trova piuttosto impiegato allo scopo di fornire un'informazione su un fatto o un contenuto testuale che non sono in corso d'opera (dal punto di vista dell'autore), ma che sono già compiuti. Tra i neoplatonici, Simplicio – che è posteriore a Proclo e Damascio, e per il quale la scrittura del commentario ha già pienamente superato la pratica di lettura scolastica – è il solo a distinguere l'impiego di *ἐντευξόμενοι* da quello di *ἐντυγχάνοντες*. Il termine *ἐντευξόμενοι*, come l'abbiamo già visto nella prefazione al commentario sulle *Categorie*, è da lui impiegato in un contesto in cui l'autore mette in relazione il suo punto di vista con quello del lettore futuro. Ritroviamo infatti questa formula di appello agli *ἐντευξόμενοι* nelle digressioni metodologiche nel corso del commentario sul *De Caelo* (75.14 ; 102.16 ; 298-22) e sulla *Fisica* di Aristotele (88.11), in cui Simplicio spiega e giustifica lo scopo delle sue scelte stilistiche e delle sue interpretazioni filosofiche per chiunque si imbatte sui suoi commentari. Al contrario, il termine *ἐντυγχάνοντες* è impiegato per indicare i «lettori *in itinere*», ovvero i lettori che hanno sotto gli occhi l'opera di Aristotele<sup>101</sup>, ai quali Simplicio si rivolge quando vuole dare delle istruzioni su un punto particolare del testo. Il termine

---

delle sue opere sottolinea l'importanza del suo lavoro rivolgendosi al suo destinatario: *Praep. Ev.* II 5.1.7 comincia con una discussione necessaria al discernimento e all'istruzione dei lettori (*εἰς διάκρισιν τε καὶ ἐπίγνωσιν*); *Hist. Eccl.* III 24.1.2 presenta delle informazioni utili (*ὠφέλεια*) per il lettore futuro.

<sup>101</sup> Cfr. SIMPLICIO, *In De Caelo* 46.14, 48.23, 377.32.

ἐντυγχάνοντες pone, dunque, sulla stessa prospettiva temporale il lettore e l'autore rispetto ad un passato già “compiuto”, sia esso un'opera o un evento storico<sup>102</sup>.

Dai paralleli che sono stati fatti finora emerge un'interessante considerazione generale. Il termine ἐντευξόμενοι è usato nella prefazione o in digressioni metodologiche in cui l'autore parla del lettore in relazione al suo punto di vista attuale, per questo motivo, si rivolge al lettore al futuro (ἐντευξόμενοι): il lettore prenderà in mano l'opera quando sarà terminata (cosa che non avviene quando l'autore scrive). L'uso del termine ἐντυγχάνοντες, al contrario, può essere determinato da una discrepanza tra un evento del passato di cui l'autore informa il lettore e un punto di osservazione attuale condiviso dall'autore e dal lettore. Inoltre, questa tensione tra la ricezione presente e futura non può essere verificata nell'insegnamento orale della scuola neoplatonica, in cui il destinatario immediato è l'allievo. Nel passaggio dalla lettura esplicativa scolastica al commentario, la questione del rapporto tra ἀνάγνωσις/συνανάγνωσις sembra così essere sostituita da un'altra questione derivante dalla progressiva distinzione di significato della coppia ἐντυγχάνοντες/ἐντευξόμενοι, che riguarda la concezione dell'opera scritta in relazione alla tradizione precedente e alla sua ricezione futura.

#### **I. 2.4 Proclo e gli apporti alla tradizione del “prologo al commento”**

Una volta messe in evidenza la componente spirituale-iniziatica della pratica del commento neoplatonico in quanto συνανάγνωσις, e l'attenzione alla ricezione da parte dei lettori che i neoplatonici ripongono nelle prefazioni introduttive ai loro commentari scritti, è ora importante analizzarne la struttura. I commentari che possediamo sono per la maggior parte il prodotto di trascrizioni delle lezioni, o per mano diretta del maestro o per mano degli allievi che vi hanno preso parte. In genere, il segno distintivo dei commentari trascritti ἀπὸ φωνῆς è la divisione in “lezioni” (πράξεις) che può essere implicita, quando è introdotta da formule ripetute o riferimenti alla lettura di un passaggio in particolare, o esplicita, ovvero può presentare l'indicazione dell'inizio e fine della lezione mediante il ricorso ad un simbolo. Rispetto al commentario ἀπὸ φωνῆς, l'ὑπόμνημα presenta già degli elementi di formalizzazione dell'opera non solo in quanto contenuto riferito, ma in quanto componimento

<sup>102</sup> Questo significato di ἐντυγχάνοντες è presente allo stesso modo in autori greci di altre tipologie di scritti. Tra gli storici, ἐντυγχάνοντες è utilizzato in rapporto ad un avvenimento del passato: e.g. POLIBIO, *Hist.* I 3, 10, 2-5; ARRIANO, *Tact.* 2.1.1 presenta il suo lavoro come uno strumento utile agli ἐντυγχάνοντες per comprendere la storia; GALENO, *Ars med.* II 141.2 in cui l'autore invita i lettori a familiarizzare con gli scritti del passato (τοῖς τῶν παλαιῶν ὁμιλήσαι γράμμασι), prima di intraprendere la lettura del suo testo. Questo invito è, d'altronde, assai vicino a quello di DAMASCIO, che invita i lettori a esercitarsi preliminarmente sugli scritti di Siriano (ἀξιῶ δὲ ἐγὼ τὸν ἐντευξόμενον γεγυμνάσθαι πρότερον ἐν τοῖς ἐκείνου τοῦ ἀνδρὸς ἱεροῖς σκέμμασι) cfr. *In Phaed.* 208.10.

che corrisponde ad un preciso genere letterario. Ci occupiamo, pertanto, di rintracciare questi aspetti stilistico-letterari nelle analisi di alcuni passaggi significativi tratti dai commentari di Proclo sull'*Alcibiade*, sul *Timeo*, sul I libro degli *Elementi* di Euclide, e sul *Parmenide*. Nei prologhi introduttivi di queste opere e nel corso delle loro spiegazioni possiamo, inoltre, rilevare la presenza di elementi di retorica già canonizzati, rivalorizzati in funzione di un sistema filosofico organico e di un progetto pedagogico esteso. Nelle pagine che seguono ci prefiggiamo, dunque, di mostrare come nella costituzione generale di una scienza teologica incontrovertibile, gli elementi retorici, rintracciati in particolare nel genere del commentario, rivestano un ruolo complementare alle dimostrazioni logico-dimostrative dei trattati di teologia.

Il commentario è un genere che si perfeziona nel corso del tempo. L'aspetto fondamentale, che segna il suo percorso di progressiva formalizzazione in quanto genere letterario, consiste nell'istituzione di un prologo introduttivo, che da un lato è erede di una lunga tradizione retorica, dall'altro è artefice di notevoli aspetti innovativi. A partire dalla fine del V secolo, infatti, i commentari neoplatonici presentano nelle loro introduzioni preliminari due diversi *schemata isagogica*<sup>103</sup>: il primo riguarda una forma di presentazione generale che consiste nell'inquadramento dell'opera all'interno del *corpus* del suo autore; il secondo è, invece, l'analisi dell'opera nello specifico. Si tratta, in entrambi i casi, di una spiegazione preliminare alla lettura commentata del testo. La prima forma di introduzione è, come riportato da Davide (Elia)<sup>104</sup>, un'invenzione di Proclo, che consiste nell'analisi preliminare di un'opera a partire dalla risoluzione di dieci punti generali (κεφάλαια)<sup>105</sup>, preceduti, per la maggior parte, da un'interrogativa indiretta. Li riportiamo di seguito:

<sup>103</sup> Per uno studio approfondito sugli schemi introduttivi prodotti tra la fine del V e il VI secolo si veda I. HADOT 1987b, 99-122, e 120-122.

<sup>104</sup> Il passo che attribuisce che rimanda a Proclo per questa forma di introduzione è tratto da DAVIDE (Elia), *In Cat.* 107.24 Busse: Ταῦτα πάντα τοῦ Πρόκλου λέγοντος δεῖν προλαμβάνειν ἀρχομένους τῶν Ἀριστοτελικῶν συνταγμάτων ἐν τῇ συναναγνώσει (σύνταγμα δὲ τούτου Πρόκλειον), καὶ τὴν αἰτίαν μὴ προστιθέντος, φέρε ἡμεῖς ἐκ διαίρεσέως τινος προσθῶμεν καὶ τὴν αἰτίαν [trad. nostra: «Poiché Proclo dice che coloro che cominciano dalle opere aristoteliche nella lettura in classe devono preliminarmente occuparsi di tutti questi punti – c'è un'opera di Proclo su ciò – e poiché questi non vi ha dato una spiegazione, aggiungiamo dunque a partire da una certa divisione anche una spiegazione»]. Questo passaggio ha suscitato numerosi problemi di interpretazione: non si sa se bisogna concepire la formula σύνταγμα δὲ τούτου Πρόκλειον come una parentesi proveniente da una nota di un allievo – a questo proposito, MANSFELD 1994, 22-23] ha proposto di correggere il testo greco σύνταγμα δὲ τοῦτο, specificando che si riferisce al contenuto generale del passaggio et non al singolo termine ἐν τῇ συναναγνώσει – oppure come un'espressione che esplica il termine συνανάγνωσις – in questa espressione, HADOT 1996, I, 26-27, accettando l'interpretazione formulata da WESTERINK 1990, LVI- LVIII, riconosce il riferimento ad un'opera perduta di Proclo che avrebbe dovuto essere intitolata Συνανάγνωσις, che I. HADOT 1987b, 99-122, traduce come *Commentaire d'un texte sous la direction d'un maître*.

<sup>105</sup> Per uno studio sul percorso storico degli *schemata isagogica* si veda MOTTA 2019, 82-85. Per lo stesso soggetto, si veda MANSFELD 1994, 10-21.



**Tab. 2**

1. διὰ τί οὕτως ὀνομάσθη ἡ Ἀριστοτέλους φιλοσοφία, Περιπατητική (questo primo interrogativo introduce due altre questioni: διὰ τίνας καὶ πόσας αἰτίας ὀνομάσθησαν αἱ κατὰ φιλοσοφίαν αἰρέσεις);
2. ἡ διαίρεσις τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων πολλῶν ὄντων;
3. πόθεν δεῖ ἄρχεσθαι τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων;
4. τί τὸ τέλος αὐτῶν;
5. τίς ἢ μεταξὺ ὁδός;
6. ποῖον δεῖ εἶναι τὸν ἀκροατὴν κατὰ ζωὴν καὶ γνῶσιν;
7. ποῖον δεῖ εἶναι τὸν ἐξηγητὴν;
8. τί τὸ εἶδος τῆς φράσεως αὐτοῦ;
9. διὰ τί ἀσάφειαν ἐπετήδευσεν;
10. κεφάλαιον πόσα καὶ τίνα δεῖ προλαμβάνειν παντὸς Ἀριστοτελικοῦ βιβλίου<sup>106</sup>.

La seconda introduzione, più specifica e su una singola opera, è invece accennata nell'ultimo punto dell'elenco riportato da Davide (Elia): si tratta dell'individuazione dello σκοπός, del τὸ χρήσιμον/utile e delle questioni che seguono/τὰ ἐξῆς<sup>107</sup>, ovvero, l'autenticità/τὸ γνήσιον<sup>108</sup>, la «collocazione»/τάξις<sup>109</sup> dell'opera nell'ordine di lettura previsto nel percorso scolastico, la spiegazione del titolo/αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς<sup>110</sup>, e la struttura interna dell'opera, cui Davide (Elia) si riferisce con l'espressione «divisione in parti»/ εἰς τὰ μέρη διαίρεσις<sup>111</sup>. I prologhi ai commentari di *In Alc.*, *In Parm.*, *In Tim.* e *In Eucl.*, sono interessanti per due ragioni: in primo luogo perché verificano l'attendibilità della testimonianza di Davide (Elia), ovvero che la prima forma di prologo generale è già utilizzata da Proclo seppure non esplicitamente canonizzata; in secondo luogo perché questi prologhi sono un esempio di un recupero innovativo di formule tradizionali – di origine eminentemente retorica – e di un loro investimento in un contesto filosofico nuovo, quello dell'affermazione della teologia politeistica e della persuasione della sua intramontabilità ad un destinatario che non coincide, difatti, con il pubblico ristretto della scuola. I due tipi di prologo hanno pertanto una finalità eminentemente pedagogica.

Il lavoro esegetico di Proclo sulla *Repubblica* non ha la struttura di un commento continuo organizzato in lezioni, ma di una collezione disomogenea di diciassette dissertazioni<sup>112</sup>, che non sono state riunite dallo stesso Proclo ma, probabilmente, da un autore successivo<sup>113</sup>. Queste dissertazioni hanno, dunque, il carattere di singoli trattati che sviluppano

<sup>106</sup> DAVIDE (Elia), *In Cat.* 107.1- 107.25.

<sup>107</sup> *Ibid.* 127.5.

<sup>108</sup> *Ibid.* 128.1.

<sup>109</sup> *Ibid.* 128.25.

<sup>110</sup> *Ibid.* 132.20.

<sup>111</sup> *Ibid.* 134.1.

<sup>112</sup> Per una presentazione generale sui “commentari” di Proclo alla *Repubblica* di Platone si veda ABBATE 2004, XLIV-LXII.

<sup>113</sup> L'autore dell'assemblaggio di queste dissertazioni in un'opera unica con il titolo riportato nel codice di Εἰς τὰς Πολιτείας ὑπόμνημα è probabilmente riconducibile all'ambito della Scuola di Alessandria, all'interno della

questioni, attorno a temi di volta in volta diversi, sollevate dalla lettura di passaggi sparsi del dialogo<sup>114</sup>. La dissertazione I è un'importante fonte documentaria perché aggiunge delle ulteriori informazioni rispetto alle conoscenze in nostro possesso sull'organizzazione del percorso di studi nelle scuole neoplatoniche. Articolata nella forma di un prologo, che accenna dapprima ad una presentazione generale di Platone, poi circoscritta della *Repubblica*, questa dissertazione presenta degli aspetti che fanno supporre l'esistenza di una pratica, generalmente in uso nelle scuole neoplatoniche, che consiste nel far precedere ad un ciclo di lezioni una presentazione introduttiva sull'autore e sul suo *corpus*, che ci si prepara a studiare. La stessa durata minima del ciclo di lezioni scolastiche, di due anni, come Marino stesso lo attesta nel caso delle letture aristoteliche<sup>115</sup>, impone, in effetti, una fase di preparazione alla lettura, che impedisca la dispersione delle informazioni essenziali nel corso degli anni<sup>116</sup>. Questi *schemata isagogica* hanno perciò una funzione molto importante, poiché guidano gli studenti a una lettura orientata delle opere di Platone e di Aristotele, in modo che si avvicinino ad essi a partire da una certa prospettiva conciliativa. Le lezioni introduttive sono, pertanto, un'occasione di preparazione alla lettura già orientata delle loro opere, poiché rilasciano un primo, essenziale, insegnamento, ossia la convinzione che le filosofie di Aristotele e Platone non siano fundamentalmente diverse, ma che Aristotele sia il fedele discepolo di Platone e che i due filosofi si differenzino l'uno dall'altro solo sul piano spirituale – se infatti è Platone a fornire la vera conoscenza divinamente ispirata, Aristotele rimane sempre a livello della natura, avvicinandosi a partire da esso, persino alle questioni metafisiche – e che i due filosofi si completino a vicenda. Le lezioni preliminari definiscono in anticipo, per esempio, quali dei trattati di Aristotele abbiano una portata filosofica e quali no, stabilendo da principio quale sia il fine della filosofia aristotelica, e quale il fine della filosofia platonica. Lo studente è, perciò, portato a considerare la filosofia di Aristotele fin da subito da una prospettiva molto precisa, neoplatonica, fondata sulla sua subordinazione alla filosofia di Platone. Lo stesso Proclo, in effetti, rinvia nella dissertazione I dell'*In Remp.* ad un suo corso precedente, che doveva essere interamente consacrato alla presentazione generale di Platone, precedendo la serie di lezioni, intraprese nel corso degli anni, intorno alla

---

quale si era soliti indicare la *Repubblica* al plurale, αἱ Πολιτεῖαι, anziché al singolare. Questa osservazione è stata fatta già da GALLAVOTTI 1929, 208-219, in part. 209.

<sup>114</sup> L'unica dissertazione che fa eccezione e che ha lo statuto effettivo di commento è la XVI, consacrata alla discussione sul mito di Er. Su ciò si veda ABBATE 2004, LI.

<sup>115</sup> MARINO, *V. Procli* § 13.

<sup>116</sup> Cfr. WESTERINK 1990, prefazione alla sua edizione dei *Prol.*, XXXVII-XL.

lettura dei dialoghi<sup>117</sup>. Alla stessa tipologia di lezione, questa volta preliminare allo studio di Aristotele, dovrebbe quindi fare riferimento Davide (Elia) con l'espressione di *In Cat.* 107.24: τῶν Ἀριστοτελικῶν συνταγμάτων ἐν τῇ συναναγνώσει (σύνταγμα δὲ τούτου Πρόκλειον).

Nella dissertazione che introduce il commento sulla *Repubblica*, Proclo si riferisce ai «prologhi» al plurale (οἱ πρόλογοι), definendoli come «questioni preliminari alla lettura passo passo del testo» (ἐν τοῖς πρὸ τῆς λέξεως σκέμμασιν). Citiamo il passaggio seguente, evidenziando le scelte terminologiche che si rivelano interessanti per l'individuazione dello spazio che il nostro autore dedica alla canonizzazione di due modelli di introduzione, generale/specifica, che si devono seguire prima di approcciarsi alla lettura scolastica o personale di un'opera.

Τοὺς **προλόγους** τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων ὅπως χρῆ διατιθέναι τὸν μὴ **παρέργως** αὐτῶν **ἀπτόμενον** δηλῶσαι βουλόμενος, ἐνδείξομαι **καὶ ὑμῖν ἐφ' ἐνός** τοῦ τῆς Πολιτείας συγγράμματος· ὑμεῖς δὲ ὥσπερ **ἴχνησιν ἐπόμενοι** τοῖς ῥηθησομένοις λόγοις, τὸν αὐτὸν καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τρόπον μετιόντες τὰς **ἐξηγήσεις** στοχαζοίθε ἂν τῆς περὶ ταῦτα **μεθόδου**. δεῖ γὰρ δὴ μήτε τοὺς πολλοὺς τῶν ἐξηγητῶν μμουμένους **ξηρὸν καὶ ἐλλιπῆ** τὸν τόπον τοῦτον **παραλείπειν**, τοσοῦτον μόνον **προαυδῶντας τὸ πρόβλημα** περὶ οὗ ὁ λόγος, μήτε **προσπεριβάλλεσθαι πόρρωθέν τινος** καὶ **μηδὲν προσαδούσας** τοῖς προκειμένοις **ζητήσεις ἐν τοῖς πρὸ τῆς λέξεως σκέμμασιν**, ὥσπερ ἐτέρους οἶδα τῶν Πλάτωνος φίλων **ἀμήχανον** ὄσσην **ἀπεραντολογία**ν ἐπεισάγοντας διὰ τὰς πρὸς τοὺς ἑτεροδόξους ἀντιρρήσεις, **ἀλλ' αὐτὸ μόνον τὸ προκείμενον σύγγραμμα προσησαμένους ὑπ' ὄψιν ἄγειν** τοῖς **συσχολάζουσιν**, τὴν **πρόθεσιν** διερευνημένους ἐκάστου, τὸ **εἶδος**, τὴν **ὑλὴν**, τὰ **δόγματα**, συνηρημένως τὴν δι' ὄλου τοῦ συγγράμματος διήκουσαν τῶν λόγων ὑπόθεσιν. οὕτω γὰρ ἂν τοῖς ἀκούουσι γένοιτο καταφανὲς τὸ πᾶν **βούλημα** τοῦ διαλόγου. Φέρ' οὖν ὅπερ εἶπον τὸν τύπον ἐπὶ τῆς Πολιτείας **ἐπεκδιηγήσωμαι**. λέγω τοίνυν **πρὸ τῆς ἀναγνώσεως** τῆς Πολιτείας ἐπὶ ταῦτα χρῆναι τὸν **πρεπόντως αὐτῆς ἀκουσόμενον** διεγνωκέναι. πρῶτον μὲν, ὅστις **ποτέ** ἐστὶν αὐτῆς ὁ **σκοπός**, ὃν δεῖ καταδήσασθαι κατ' ἐκείνους, οὓς **πολλάκις οἶδα κανόνας** εἰπὼν περὶ τῆς εὐρέσεως τῶν ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς διαλόγοις σκοπῶν. δεύτερον δέ, **ποιόν** ἐστὶν τῶν λόγων **εἶδος**, καθ' ὃ τὴν Πολιτείαν διέθηκεν ὁ τῆς Πολιτείας συγγραφεύς· δηλον δὲ ἔσται καὶ τοῦτο τοῖς μεμνημένοις τῶν ἐν τοῖς διαλόγοις εἰδῶν, **ποιῶ** τε καὶ **πόσα** τυγχάνει ὄντα. τρίτον δὲ τὴν **ὑλὴν καθ' ἑαυτὴν** ἐπισκέψασθαι τῶν ἐν τῇ Πολιτεία λόγων, ἣν ἐν τε προσώποις καὶ τόποις καὶ καιροῖς θεωρεῖσθαι συμβέβηκεν· οἶδα γοῦν καὶ περὶ τούτων εἰπῶν, ὡς ἄρα συμβαίνοντα δεικνυσθαι πάντα πρὸς τὸν ἐκάστου διαλόγου σκοπόν. τέταρτον, ἐπειδὴ περὶ πολιτείας ὁ **πολὺς** ἐν τῷδε τῷ συγγράμματι **λόγος**, διελέσθαι τὰς πολιτείας κατὰ Πλάτωνα τοῦτον τὸν τρόπον, ὃν ἐνταῦθα καὶ ἀλλαγῶν παρ' αὐτῷ διήρηται, καὶ εἰπεῖν ὑπὲρ τῆς **ποιίας** ἐστὶν αὐτῷ πολιτείας ὁ λόγος, **πέμπτον** τὴν κατὰ λόγον μόνον πολιτείαν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς λαβόντας ἀπὸ τῶν κατὰ τὰ πάθη πολιτειῶν, **κατιδεῖν** εἰ μία μόνον ἢ καὶ **πολλαί**, καὶ **εἰ πολλαί**, **πόσαι** καὶ **τίνες**, καὶ ταῦτα καταδησάμενον δι' ἀναγκαίων λόγων, **περὶ ποίας** τῶν πολλῶν τούτων ἔσται προηγουμένως ἡ **θεωρία** τῷ λογισμῷ λαβεῖν. ἕκτον αὐτὴν **πάλιν** τὴν ἐγκριθεῖσαν θεάσασθαι **ποσαχῶς** αὐτὸς ἀξιοῖ Πλάτων ἡμᾶς **ὄρᾶν**, καὶ εἰ μηδένα τρόπον ἀδιερεύνητον ἀφήκεν τῆς περὶ αὐτὴν θεωρίας. ἕβδομον τὴν δι' ὄλου τοῦ συγγράμματος διήκουσαν **τῶν δογμάτων ἀκολουθίαν ὑπ' ὄψιν ἀγαγεῖν καὶ ἐπιδειξαι**, καθάπερ αὐτὸς ἐν τῷ <Φαίδρω> φησὶν [p. 264c], ὡς εἰς ἐνός ζῶου μέρη τε καὶ μέλη συντεταγμένα πρὸς ἄλληλα σύστασιν τὴν πραγματείαν ἅπασαν ἀπηκριβωμένην· ἐν γὰρ ταύτῃ τῇ διεξόδῳ καὶ τὸ πλῆθος τῶν κεφαλαίων ἔσται γνώριμον, καὶ ἡ ἐν αὐτοῖς εἰρομένη τάξις κατάδηλος ὀφθήσεται, καὶ ὅπως εἰς τὸν ἕνα βλέπει πάντα **σκοπόν**<sup>118</sup>.

Il primo elemento implicito che bisogna estrapolare dal passo è che Proclo fa una distinzione tra il contenuto specifico dell'introduzione sul singolo dialogo della *Repubblica* che sta presentando, e un'introduzione generale sul modo di orientarsi nel *corpus* platonico,

<sup>117</sup> Questa ipotesi è avvalorata dalla presenza di rimandi ad un lavoro preliminare introduttivo che Proclo inserisce in *In Remp.* I 6.10 (τρίτον δὲ τὴν ὑλὴν καθ' ἑαυτὴν ἐπισκέψασθαι τῶν ἐν τῇ Πολιτεία λόγων, ἣν ἐν τε προσώποις καὶ τόποις καὶ καιροῖς **θεωρεῖσθαι συμβέβηκεν**) e in *In Alc.* 10.5 (δεῖ γοῦν, ὥσπερ καὶ ἐν **ἄλλοις εἴπομεν** περὶ τῶν διαλόγων, ἕκαστον ἔχειν ἅπερ καὶ τὸ πᾶν).

<sup>118</sup> *In Remp.* I 5.1-10.

che ha già presentato in un'altra sede. Gli indizi che ci fanno propendere per questa interpretazione sono distinguibili in due gruppi:

- quelli che sottolineano la particolarità dell'introduzione che si sta per proporre, di cui fanno parte i seguenti elementi: ἐνδείξομαι καὶ ὑμῖν ἐφ' ἑνὸς τοῦ τῆς Πολιτείας συγγράμματος («lo indicherò anche a voi a partire dal solo scritto della *Repubblica*»); αὐτὸ μόνον τὸ προκείμενον σύγγραμμα («questa sola opera che si ha dinanzi»); e ἐπεκδιηγῶμαι («esporrò nel dettaglio»).

- quelli che rinviano a un lavoro precedente e più generale di introduzione a Platone: Proclo fa riferimento ad un «criterio» (κανών) di individuazione dello σκοπός di tutti i dialoghi; richiama alla memoria (τοῖς μεμνημένοις «a chi ricorda») la distinzione da lui effettuata sugli stili nei dialoghi; rinvia ad uno studio già avvenuto (θεωρεῖσθαι συμβέβηκεν) delle «circostanze» secondo le tre categorie del tempo, dello spazio e dei personaggi.

Il testo si può a sua volta dividere in due parti: la prima consiste nella presentazione del metodo (μέθοδος) da seguire per l'interpretazione del dialogo (ἐπὶ τῶν ἄλλων τρόπον μετιόντες τὰς ἐξηγήσεις) in ambito scolastico; la seconda del modello (τύπος) da seguire nella lettura a voce alta che può anche avvenire in privato e essere trasmessa in un dimensione temporale futura. A queste due tipologie di insegnamento corrispondono i due livelli di destinatari, già individuati a proposito della progressione spirituale del pubblico del commento: i destinatari del primo tipo di insegnamento sono infatti i καὶ ὑμῖν, degli allievi giunti ad un determinato anno di corso di studi, che hanno delle conoscenze pregresse e a cui è trasmesso il metodo esegetico alla base dell'insegnamento. Questi καὶ ὑμῖν sono identificati nei συσχολάζοντες, i compagni di studi che partecipano all'attività esegetica. I destinatari del secondo tipo di insegnamento sono invece un pubblico di «ascoltatori» che si limita a recepire la lezione. Tra i punti costituenti il metodo e i punti costituenti il modello sussiste, d'altra parte, una sproporzione. I destinatari dell'insegnamento sul metodo esegetico o συνανάγνωσις, devono seguire, nella loro analisi, quattro punti (scopo, stile, circostanze, opinioni <degli altri>); i destinatari dell'insegnamento sul modello di lettura (ἀνάγνωσις) devono invece attenersi a sette punti, che possiamo suddividere in tre sottogruppi: il primo riguarda pressappoco i medesimi punti previsti dall'insegnamento sul metodo della συνανάγνωσις, consistendo nella risoluzione di elementi presentati in forma di domanda indiretta, ovvero lo scopo, la forma e il soggetto del dialogo; il secondo gruppo è costituito dai punti che evidenziano l'approccio analitico al dialogo platonico; il terzo pone l'accento sul carattere continuo della lettura in classe, poiché tiene sempre presente l'opera, seguendone

passo passo l'argomentazione. Riassumiamo di seguito i diversi modi in cui Proclo elenca i punti che si devono seguire nell'*ἀνάγνωσις*:

**Tab. 3**

1. Punti essenziali, comuni alla *συνανάγνωσις*, presentati per il tramite di interrogative indirette:

- ὅστις...σκοπός
- ποῖον...εἶδος, da cui dipendono altri interrogativi: ποῖά τε καὶ πόσα
- ὅλη presenta una variante: l'interrogativa è sostituita dall'infinito aoristo ἐπισκέψασθαι.

2. Approccio analitico al testo, presentato per il tramite di una costruzione simmetrica della frase:

- infinito aoristo διελέσθαι...καὶ εἰπεῖν, che apre a un'interrogativa indiretta: ὑπὲρ τῆς ποίας;
- infinito aoristo κατιδεῖν apre a una serie di interrogative: εἰ μία μόνον ἢ καὶ πολλά, καὶ εἰ πολλά, πόσαι καὶ τίνας;
- infinito aoristo θεάσασθαι apre all'interrogativa indiretta ποσαχῶς.

3. Continuità della lettura, resa dall'accostamento di due tempi verbali differenti:

- infinito aoristo ἀγαγεῖν, che fa riferimento al "risultare presente" del testo sotto gli occhi dei discepoli (τῶν δογμάτων ἀκολουθίαν ὑπ' ὧν ἀγαγεῖν in corrispondenza con l'espressione precedente: τὸ προκείμενον σύγγραμμα προστησαμένους ὑπ' ὧν ἄγειν τοῖς συσχολάζουσιν);
- infinito aoristo ἐπιδείξει, che esprime invece la compiutezza dell'azione di indagine, ed è seguito dalla proposizione asseverativa retta da ὡς.

I sette punti previsti nell'istituzione del modello di «lettura in comune» neoplatonica, come si può notare, sono disposti in forma circolare: la suddivisione comincia e termina con lo σκοπός, poiché Proclo vuole sottolinearne la centralità<sup>119</sup>. Nel passo risulta anche implicito il modo in cui si ritiene che debba essere articolato un commento: vi è infatti un'oscillazione tra l'analisi testuale dell'opera e l'estrapolazione del suo significato generale. Per quanto riguarda la "lettera" del testo<sup>120</sup>, Proclo fa riferimento alla λέξις nell'espressione ἐν τοῖς πρὸ τῆς λέξεως σκέμμασιν, e a διέξοδος, la «narrazione nel dettaglio»; per quanto riguarda, invece, l'interpretazione del senso profondo del testo (la θεωρία) Proclo fa un brevissimo accenno alla «volontà generale» del testo, nell'espressione οὕτω γὰρ ἂν τοῖς ἀκούουσι γένοιτο καταφανὲς τὸ πᾶν βούλημα τοῦ διαλόγου. Alla luce di ciò, contrariamente a quanto ha mostrato A.-J. Festugière, che ha sottolineato come la composizione dei commentari di Olimpiodoro sia più matura e più chiara rispetto a quella di Proclo, poiché in essi non vi sono dei lunghi prologhi, ma il testo è presentato immediatamente nella sua distribuzione in sezioni e lezioni (πράξεις) a loro volta suddivise in λέξις e θεωρία, possiamo in realtà sostenere che, nella dissertazione I dell'*In Remp.*, Proclo rappresenta un metodo di lettura scolastica già ben articolato, facendo emergere con precisione le sezioni di cui essa è composta<sup>121</sup>. Questo modo

<sup>119</sup> L'accentuazione dell'importanza dello scopo è in realtà un tratto comune a tutta la tradizione degli *schemata isagogica* dei commentari neoplatonici. Cfr. MOTTA 2019, 85-86, 90-94.

<sup>120</sup> Su questo cfr. FESTUGIÈRE 1963, in part. 77-80 [= FESTUGIÈRE 1971, in part. 551-553].

<sup>121</sup> FESTUGIÈRE 1963, in part. 81-82 [= 1971, 555-556].

di articolare la lettura non è, in realtà, il risultato di un percorso che giunge al termine, nella sua forma più compiuta, nei commentari di Olimpiodoro, ma è già adottato da Proclo nel corso dei suoi insegnamenti<sup>122</sup>.

Da questa prima analisi emergono due osservazioni preliminari alle ipotesi sul modo di scrittura retorica dei commentari procliani, che ci prefiggiamo di argomentare nelle pagine che seguono. La prima è che Proclo non lascia traccia di una distinzione concettualizzata tra i due tipi di approccio interpretativo al testo, letterale/generale, ma, ciononostante, vi fa coscientemente ricorso. Ciò ci fa propendere per la tesi di I. Hadot e degli studi che ne sono seguiti<sup>123</sup>, ovvero che sia in realtà esistita un'opera di Proclo, con il titolo, probabile, *Συνανάγνωσις*, contenente una pregressa spiegazione, contenuta in un suo corso o nel corso di qualche altro autore, sul metodo di approccio al testo «che è messo sotto gli occhi». In virtù di ciò Proclo può non avere ritenuto essenziale soffermarsi sul modo in cui sono suddivisi i due «prologhi», nel momento in cui si sta invece dedicando alla presentazione del metodo di lettura del commentario sulla *Repubblica*.

La seconda osservazione riguarda invece lo schema generale per punti che Davide (Elia) attribuisce a Proclo nella lettura delle opere aristoteliche, ma che non sembra corrispondere a quanto presentato da Proclo a proposito dei dialoghi platonici. Sembra che, d'altra parte, tra *In Remp.* I 5.1-10 e la struttura del prologo dell'*In Eucl.* e dell'*In Tim.* vi sia un tassello mancante: l'*In Eucl.* e l'*In Tim.* sembrano seguire un modello, che non è quello a tutti gli effetti applicato da Proclo nell'*In Remp.* I 5.1-10. Nell'*In Tim.* ciascun punto si apre nella forma di una risposta (e.g. «questo è lo scopo...»); nell'*In Eucl.* la presenza di un doppio prologo, il primo consacrato ad un'introduzione generale sulla matematica, il secondo ad un'introduzione specifica sulla geometria, sull'autore e sull'opera in questione, è la prima effettiva attuazione del momento *πρὸ τῆς συναναγνώσεως*, testimoniato da Davide (Elia).

Nella distinzione dei modi in cui sono organizzati gli *schemata isagogica* dei commentari di Proclo, si deve inoltre inserire un tipo di commentario teorico particolare, che corrisponde al libro I della *Teologia Platonica*, in quanto presentazione generale sulla filosofia platonica, e, dunque, commento a sé stante, articolato nei punti seguenti:

<sup>122</sup> L'*In Alc.* è l'unico che può testimoniare che, seppure negli altri commentari lo spazio dedicato alla λέξις e alla θεωρία sia spesso indistinguibile, Proclo ricorre nei suoi insegnamenti ad un metodo di lettura costituito da due differenti livelli di interpretazione. Cfr. SEGONDS 1985, t. I, XXXIX-LXXVIII.

<sup>123</sup> Su questo si veda ancora I. HADOT 1987b; MANSFELD 1994; MOTTA 2019.

**Tab. 4**

- proemio con presentazione dello σκοπός e preghiera agli dei [I 5.5-8.15]
- οικονομία del I libro [8.20-11.25]
- chi è il teologo e il destinatario [12.1-17.5]
- τρόποι dell'insegnamento teologico [17.10-23.10]
- διαίρεσις delle opere di Platone [23.15-26.20]
- δόγματα degli "altri" sul metodo del Parmenide [27.1-55.10]
- riflessione sui πράγματα concernenti ὕπαρξις, πρόνοια e τελειότης degli dei [55.10-77.5]
- enumerazione degli ἀξιώματα sui caratteri degli dei [77.5-123.15]
- ὀνόματα degli dei [123.15-125.10]

Come si evince dall'enumerazione dei κεφάλαια, il libro I della *Teologia Platonica* risulta articolato in tre sezioni: la prima è un'introduzione generale sullo scopo, la definizione e la composizione della teologia; la seconda consiste nella contrapposizione δόγματα/πράγματα; la terza nella presentazione dell'oggetto della teologia, ovvero gli ἀξιώματα e ὀνόματα sugli dei. La particolarità dell'introduzione del libro I della *Teologia* è che non si tratta, in effetti, di un'introduzione specifica ad un'opera, ma di un'ampia introduzione alla filosofia in generale, che riscontriamo in modo più articolato, nei prologhi ai commentari sull'*Isagoge*, di filosofi alessandrini successivi<sup>124</sup>. Proclo, d'altronde, sembra conoscere e applicare i due *schemata isagogica* anche nei due prologhi dell'*In Eucl.*, che riassumiamo di seguito:

**Tab. 5**I Prologo: introduzione generale sulle matematiche

- οὐσία τῶν μαθηματικῶν: oggetto di indagine, posizione tra le conoscenze, organo giudicante [3-18.5];
- ἐπιστήμη τῶν μαθηματικῶν: azione, estensione, utilità [18.5-32.20];
- definizione del matematico: τίνα δ' ἂν τις ἀπαιτήσῃεν τὸν μαθηματικόν [32.20-35.20];
- διαίρεσις delle matematiche: τίνα τε καὶ πόσα τὸν ἀριθμὸν ἔστιν [35.20-44.25];
- ὄνομα delle matematiche [44.25-46.15]<sup>125</sup>;
- dedica a Ermes [46.15-47.5].

II Prologo: introduzione specifica sulla geometria

## I. Presentazione generale sulla scienza geometrica

- τάξις della geometria tra le matematiche [48.1-50.10];
- ὕλη della geometria [50.10-56.25]<sup>126</sup>;
- definizione della scienza geometrica [57.10-61.25]<sup>127</sup>;
- διάκοσμος della geometria [62.1-64.1];
- δοξάσματα degli altri sulla geometria [64.5-68.5];
- vita di Euclide [68.5-69.1];

<sup>124</sup> Cfr. SAFFREY 1992a, 35-50.

<sup>125</sup> *In Eucl.* passim 44.25-45.1; 46.15: τὸ δ' αὖ ὄνομα αὐτὸ τοῦτο τὸ τῆς μαθηματικῆς καὶ τὸ τῶν μαθημάτων πῶθεν ἂν φαίμεν ὑπὸ τῶν παλαιῶν ταῖς ἐπιστήμαις ταύταις ἀποδεδόσθαι καὶ τίνα ἂν ἔχοι προσήκοντα λόγον; [...] καὶ μαθηματικὴ διὰ ταύτην ἢ πρὸς τὰς ἀναμνήσεις ἡμῖν τὰς ἐκείνων συντελοῦσα γνώσις διαφερόντως ἐπονομάζεται.

<sup>126</sup> *Ibid.* 56.25: Περὶ μὲν οὖν τῆς γεωμετρικῆς ὕλης τοσαῦτα ἔχομεν λέγειν οὐκ ἄγνοοῦντες, ὅσα καὶ ὁ φιλόσοφος <Πορφύριος> ἐν τοῖς συμμίκτοις γέγραφε καὶ οἱ πλείστοι τῶν <Πλατωνικῶν> διατάττονται, συμφωνότερα δὲ εἶναι ταῦτα ταῖς γεωμετρικαῖς ἐφόδοις νομίζοντες καὶ τῶ <Πλάτωνι> διανοητὰ καλοῦντι τὰ ὑποκείμενα τῇ γεωμετρῖα.

<sup>127</sup> *Ibid.* 57.10: περὶ δὲ τῆς ἐπιστήμης αὐτῆς τῆς τούτων θεωρητικῆς μετὰ ταῦτα λέγωμεν.

2. Presentazione specifica dell'opera:
- enumerazione delle opere di Euclide [69.1-70.15];
  - σκοπός [70.20-72.20];
  - spiegazione del titolo [72.25-73.10];
  - stile [73.15-75.5];
  - οἰκονομία [75.5-84.5];
  - avvertenza al lettore [84.5-84.20].

Non è un caso che le due opere introduttive più generali, l'una alla filosofia di Platone (ovvero il libro I della *Teologia Platonica*), l'altra a Euclide, presentino un'articolazione simile. Si tratta, infatti, di opere che hanno lo scopo di dimostrare l'assoluta incontrovertibilità e necessità della scienza: la matematica in quanto strumento<sup>128</sup>, la teologia in quanto soggetto stesso di legittimazione<sup>129</sup>. Alla luce di ciò possiamo ipotizzare che Proclo abbia fornito un modello di articolazione della συνανάγνωσις non solamente per le opere di Aristotele e di Platone, ma anche per un corso introduttivo sulla filosofia e sulla matematica in generale<sup>130</sup>.

### I. 3 La dialettica triadica per predominanza: retorica-scienza-teologia

In questa sezione cercheremo di mostrare come i commentari sul *Timeo*, sul I libro degli *Elementi* di Euclide e sull'*Alcibiade* contengano, nei prologhi e in parti dedicate della loro argomentazione, degli elementi di retorica che, da una parte hanno una finalità pedagogica, dall'altra rappresentano uno strumento persuasivo, che mira a dimostrare l'incontrovertibilità del contenuto di fondo teologico. Intendiamo, pertanto, mostrare che questi elementi di retorica oltrepassano la dimensione immediata della *performance* orale dell'insegnamento, ma sono fissati in forma scritta, aderendo alla logica triadica per predominanza del sistema filosofico di Proclo<sup>131</sup>. Difatti, da un punto di vista formale, possiamo individuare negli scritti di Proclo una componente triadica costante, quella che, come vedremo, concerne retorica-teologia-scienza. L'imitazione di schemi retorici tradizionali e, d'altra parte, l'adozione di un metodo fondato sull'ἀκρίβεια scientifica costituiscono lo strumento di affermazione e validazione della teologia. Nella cornice letteraria del commentario, inoltre, Proclo inserisce

<sup>128</sup> Cfr. CLEARLY 2000, 65-90; O' MEARA 2010, 57-65.

<sup>129</sup> Su ciò si rimanda allo schema delle forme di sapere e insegnamento tratto da *T.P.* I 20.

<sup>130</sup> I. HADOT 1987b, 120-122 evidenzia infatti i punti di contatto che l'introduzione generale a Platone prodotta in *T.P.* e quella a Euclide hanno in comune una buona parte dei punti previsti nei commentari Alessandrini all'*Isagoge* di Porfirio, in quanto corso introduttivo generale sulla filosofia, che precedeva la lettura delle opere di Aristotele.

<sup>131</sup> Cfr. O' MEARA 2013b, 457-468.



una sperimentazione di approcci interpretativi differenti: da una parte, nei suoi prologhi emerge la necessità pedagogica di presentare analiticamente il contenuto e la forma dell'opera in esame; dall'altra negli aspetti retorici e stilistici di ogni commentario si evidenzia come Proclo cerchi di adeguare il contenuto alla forma, nel tentativo di rendere convincente l'esegesi proposta; infine possiamo racchiudere lo sforzo interpretativo di Proclo in un'unica finalità complessiva, la teologizzazione del contenuto commentato, ovvero l'equiparazione del contenuto ai πράγματα, ad un significato trascendente. Queste tre tendenze si rivelano, a nostro giudizio, in ciascun commentario di Proclo, sebbene in una forma particolare e corrispondente al contenuto trattato.

### I. 3.1 L' "arte di scrivere" i commentari. Alcuni spunti a partire dal *Commentario sul Timeo di Platone*

Il passo di apertura del commentario sul *Timeo* è di notevole interesse, soprattutto da un punto di vista lessicale:

Ὅτι μὲν ἢ τοῦ <Πλατωνικοῦ Τιμαίου> πρόθεσις τῆς ὅλης φυσιολογίας ἀντέχεται καὶ ὡς πρὸς τὴν τοῦ παντὸς ἀνήκει θεωρίαν, ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος τοῦτο πραγματευομένου, τοῖς μὴ παντάπασι ἐσκοτωμένοις πρὸς τοὺς λόγους ἐναργῆς εἶναι μοι καταφαίνεται. καὶ γὰρ καὶ αὐτὸ τὸ τοῦ <Πυθαγορικοῦ Τιμαίου> γράμμα <Περὶ Φύσεως> τὸν Πυθαγορικὸν τρόπον διατάττεται, <ἐνθεν ἀφορηθεῖς>, ὁ Πλάτων <τιμαιογραφεῖν ἐπιχειρεῖ> κατὰ τὸν <σίλλογράφον>, ὃ καὶ προὔτάξαμεν τῶν ὑπομνημάτων, ἵν' ἔχοιμεν γινώσκειν, τίνα μὲν ὁ Πλάτωνος <Τίμαιος> λέγει τὰ αὐτὰ ἐκεῖνω, τίνα δὲ προσέθηκε, τίνα δὲ καὶ διάφωνα· καὶ τῆς διαφωνίας ζητῶμεν τὴν αἰτίαν μὴ παρέργως· καὶ ὁ σύμπαξ οὗτος διάλογος καθ' ὅλον ἑαυτὸν τὴν φυσιολογίαν ἔχει σκοπόν, τὰ αὐτὰ καὶ ἐν εἰκόσι καὶ ἐν παραδείγμασιν ὄρων, καὶ ἐν τοῖς ὅλοις καὶ ἐν τοῖς μέρεσι· συμπεπλήρωται γὰρ ἅπασιν τοῖς καλλίστοις τῆς φυσιολογίας ὄροις, τὰ μὲν ἀπλᾶ τῶν συνθέτων ἕνεκα παραλαμβάνων, τὰ δὲ μέρη τῶν ὅλων, τὰς δὲ εἰκόνας τῶν παραδειγμάτων, μηδὲν δὲ ἀδιερεύνητον παραλείπων τῶν τῆς φύσεως ἀρχηγικῶν αἰτίων. ὅτι δὲ τῆς τοιαύτης προθέσεως ἀξίως ὁ διάλογος ἀντιλαμβάνεται, καὶ ὡς μόνος ὁ Πλάτων τὸ Πυθαγόρειον ἦθος τῆς περὶ τὴν φύσιν θεωρίας διασώσασαμος ἐλεπτουργήσῃ τὴν προκειμένην διδασκαλίαν, τοῦτο ἤδη τοῖς ἀγγινουστέρους ἐπισκέπτεσθαι χρή<sup>132</sup>.

In primo luogo, emerge una distinzione lessicale delle tipologie di "scritto" differenti, che Proclo sembra avere sotto gli occhi, come nel metodo di lettura canonizzato nel prologo dell'*In Remp*: utilizza il termine γράμμα per riferirsi all'opera del pitagorico Timeo; l'espressione ὁ σύμπαξ οὗτος διάλογος e προκειμένη διδασκαλία in rapporto al *Timeo* di Platone; e il plurale ὑπομνήματα per il suo lavoro esegetico sul dialogo platonico<sup>133</sup>. Negli

<sup>132</sup> *In Tim.* I 1.5-2.1.

<sup>133</sup> Proclo si riferisce sempre a ὑπομνήματα al plurale. Cfr. *In Remp.* II 312.3, II 339.16 (in entrambe le citazioni la medesima espressione <ἐν τοῖς τῆς παλινωδίας ὑπομνήμασιν>); *T.P.* I 7.13 (in cui si parla di "ricordi" sul contenuto delle beate visioni: Εἰ δὲ δεῖ μὴ μόνον αὐτοὺς εἰληφέναι παρ' ἄλλων τὸ τῆς Πλατωνικῆς φιλοσοφίας ἐξαιρέτον ἀγαθὸν ἀλλὰ καὶ τοῖς ὑστερον ἐσομένοις ὑπομνήματα καταλείπειν τῶν μακαρίων θεαμάτων), III 83.9 (in cui si fa riferimento all'attività esegetica precedente la *summa* di teologia: ἐπειδὴ καὶ τὴν τῶν λέξεων ἔφοδον ἐν τοῖς ὑπομνήμασι ποιησάμενος τὰ αὐτὰ καὶ νῦν ἀνακυκλεῖν οὐκ ἂν ἔχοι λόγον); *In Tim.* I 307.20 e II 76.25; *In Eucl.* 432.16 (ὡς τὰ γε φερόμενα νῦν ὑπομνήματα πολλὴν καὶ παντοδαπὴν ἔχει τὴν σύγχυσιν αἰτίας ἀπόδοσιν οὐδεμίαν συνεισφέροντα οὐδὲ κρίσιν διαλεκτικὴν οὐδὲ θεωρίαν φιλόσοφον).

altri commenti, Proclo preferisce riferirsi al suo lavoro nei termini di *πραγματεία*<sup>134</sup>, *θεωρία*<sup>135</sup> o *σύγγραμμα*<sup>136</sup>. Questa distinzione a livello lessicale e la scelta dell'espressione *ὑπομνήματα* non sono, del resto, casuali<sup>137</sup>. Il lavoro esegetico proposto da Proclo sul *Timeo* ha la forma di un insieme di "annotazioni"<sup>138</sup> redatte in forma continua, scaturite dal confronto e dalla discussione delle opinioni degli "altri" contrapposte a quelle di Platone<sup>139</sup>: nel testo ciò emerge grazie all'anticipazione di *μόνος* sugli elementi della proposizione dichiarativa retta da *ὤς*. Inoltre, Proclo affianca al termine *ὑπομνήματα* il verbo *προϋτάξαμεν*, «abbiamo anteposto». Questa scelta è interessante per due ragioni: innanzitutto perché il verbo *προτάσσω* «anteporre» richiama l'idea di un collocamento fisico che precede qualcos'altro di scritto – invece, per riferirsi all'analisi preliminare alla lettura di un'opera, nella dissertazione I sulla *Repubblica* Proclo non usa un verbo ma l'espressione temporale *πρὸ τῆς συναναγνώσεως*, che dà l'idea di un'azione che precede un'altra, appunto la lettura in comune –, la seconda perché è l'unico caso in cui Proclo impiega *προτάσσω* in questo senso, poiché negli altri contesti, tale verbo ha una connotazione strettamente metafisica, essendo impiegato per designare, nella gerarchia ontologica dispiegata da Proclo nella *Teologia Platonica*, livelli di realtà più universali posti in una *τάξις*, in quanto cause pre-contenitive dei livelli inferiori e più particolari<sup>140</sup>. D'altra parte, quando Davide (Elia) attribuisce a Proclo l'istituzione di un canone di lettura, impiega il verbo *προλαμβάνω* «comprendere prima», che non è, tuttavia, mai impiegato da Proclo in riferimento ai prologhi, ma è investito del significato metafisico-

<sup>134</sup> Per questo impiego si veda *T.P.* I 1.5 (Τίς ὁ τρόπος τῶν λόγων ἐν τῇ προκειμένην πραγματεία καὶ τίνα προηγεῖσθαι δεῖ τῶν ἀκροασομένων παρασκευήν.); *In Eucl.* 48.5 (Τὰ μὲν δὴ κοινὰ καὶ ἐπὶ πᾶσαν διατείνοντα τὴν μαθηματικὴν ἐπιστήμην ἐν τοῖς προειρημένοις λόγοις τεθεάμεθα τῷ τε <Πλάτωνι> συμπορευόμενοι καὶ παρὰ τῶν ἄλλων ἀναλεγόμενοι τὰ πρὸς τὴν παροῦσαν πραγματείαν ἡμῖν συντείνοντα νοήματα).

<sup>135</sup> Si veda *In Parm.* I 617.2: Εὐχομαι τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις ποδηγήσαι μου τὸν νοῦν εἰς τὴν προκειμένην θεωρίαν.

<sup>136</sup> Si veda *In Alc.* I 7.18 (εἰ τὸ τελεώτατον ἐν τῷ διαλόγῳ καὶ ἐπιστήμῃς μείζονος δεόμενον καὶ πάντων περιεκτικὸν τῶν προβλημάτων ὄρων τοῦτο, τὸ τὴν οὐσίαν ἡμῶν ἐκφαίνον, ἣτις ἐστὶ, καὶ διὰ πάντων τῶν κεφαλαίων διατείνον, τὰ δεύτερα καὶ ἀτελέστερα καὶ μερικώτερα σκοποῦς ποιησαίμην τοῦ προκειμένου συγγράμματος); *In Eucl.* 47.6 (ὧ δὴ καὶ ἡμεῖς ἀναθέντες τοῦτ' ὅσον τὸ σύγγραμμα τὴν περὶ τῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης θεωρίαν περιγράφομεν).

<sup>137</sup> Sulla posizione del *Timeo* nel programma di lettura neoplatonico cfr. HOFFMANN 2012a, 133-180.

<sup>138</sup> Al plurale *ὑπομνήματα* è tradizionalmente impiegato nel senso di "memorie" (si vedano a tal riguardo le testimonianze degli storiografi: ad esempio TUCIDIDE, *Hist.* II 44.2.2; PLUTARCO, *Marius* 35.4.2, *Sulla* 14.2.4) che nella storiografia latina corrispondono appunto ai *commentarii*. Il termine al plurale è anche utilizzato in riferimento alle "note" pitagoriche: su ciò si veda DIOGENE LAERZIO, *V. phil.* VIII 25.1-36.2; GIAMBlico, *De V. Pyth.* XIX 94.3; XXVIII 146.7; XIX 157.3-161.5; XXXI 199.1-4; XXXV 253.9; PORFIRIO, *V. Pyth.* 7.2; 58.6. D'altra parte oltre alla citazione di Proclo, altri autori neoplatonici fanno riferimento al lavoro esegetico sul *Timeo* nei termini di *ὑπομνήματα*: SIMPLICIO ne attribuisce ad esempio la formulazione a Giamblico in forma probabilmente di "appunti" (si veda *In Phys.* 639.24; 702.20; 793.24). Al plurale è anche usato dal maestro di Proclo, SIRIANO, cui d'altra parte, come vedremo, Proclo deve molto (si veda *In Met.* 38.38).

<sup>139</sup> Su un'indagine dei «commentari specialistici» sul *Timeo*, cfr. FERRARI 2000, 171-224.

<sup>140</sup> Su ciò rimandiamo al capitolo dedicato alla *τάξις*. Per una visione generale sull'impiego di *προτάσσω* nella *Teologia Platonica* si vedano i seguenti passi: II 49.15; II 54.5; II 59.13; II 61.5; II 73.2; III 11.2; III 31.23; III 65.24; III 69.9; V 105.24.

teologico di «pre-continenza», «precomprensione» dei livelli ontologici superiori su quelli inferiori<sup>141</sup>.

Un altro termine che suscita particolare interesse è l'avverbio *μη παρέργως*, che si ritrova anche in *In Remp.* I 5.7, e che è riferito, all'attività esegetica, che non deve essere condotta «in modo superficiale». Prima di questo uso, l'aggettivo *πάρεργος* accompagnato dalla negazione *μή/οὐ*, è impiegato sia come termine tecnico retorico<sup>142</sup>, sia a identificare un aspetto del modo di vita pitagorico, in quanto «non superficiale»<sup>143</sup>. L'impiego di questo termine come criterio di valutazione del “buon metodo” di lettura delle opere antiche non è, tuttavia, attribuibile a Proclo, ma a Siriano, che nel suo commento sulla *Metafisica* di Aristotele, lo utilizza in riferimento a «coloro che hanno analizzato il *Timeo* in modo non superficiale» e che pertanto riescono a «conoscere» il suo contenuto effettivo<sup>144</sup>. D'altronde, a partire da Proclo, anche altri esegeti ne fanno un largo uso nei loro commenti: *μη παρέργως* è infatti presente nei commentari alle opere aristoteliche di Simplicio e Ammonio<sup>145</sup>.

L'espressione *μη παρέργως* non è il solo caso di un avverbio impiegato per la definizione del metodo esegetico. Nel prologo del commentario sul *Timeo* Proclo fa ricorso anche a *πρεπόντως* «in modo appropriato»<sup>146</sup>, che si riscontra nelle linee introduttive del prologo dell'*In Remp*<sup>147</sup>; *ἀξίως* «in modo degno»<sup>148</sup>; *ὀρθῶς* «in modo giusto»<sup>149</sup>, che si trova

<sup>141</sup> Si veda ad esempio *E.T.* prop. 118.8: ἀλλὰ καὶ ὅσα ὡς αἴτιοι πάντων προειλήφασιν, οἰκείως τῇ ἑαυτῶν ἐνόσει προειλήφασιν· καὶ γὰρ πᾶν τὸ κατ' αἰτίαν τῶν δευτέρων ἡγεμονοῦν, ὡς αὐτὸ πέφυκεν, οὕτως ἔχει τὴν αἰτίαν τῶν καταδεεστέρων. Πάντα ἄρα ἔστιν ἐν τοῖς θεοῖς ἐνιαίως καὶ ὑπερουσίως.

<sup>142</sup> Cfr. Ps. DIONIGI DI ALICARNASSO, *Ars rhet.* 1,6.1: Μη παρέργως δὲ μηδὲ αὐτὸν τὸν στέφανον παρέλθης, ὅστις ἐπῆ (οὐδὲ γὰρ ἐν τούτῳ γενόμενος ἀπορήσεις ἐπαίνου)· τὴν μὲν δρῦν, ὅτι ἱερὰ Διός, καὶ ὅτι ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη τροφή τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὅτι οὐκ ἄφρωνος, ἀλλὰ καὶ ἐφθέγξατό ποτε ἐν Δωδώνῃ. Si veda anche Ps. DIONE CRISOSTOMO, *Or.* 1, 10.2: πολλοὶ μὲν οὖν κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι καὶ πάντες ἀκοῆς ἄξιοι καὶ θαυμαστὴν ὠφέλειαν ἔχοντες τοῖς μὴ παρέργως ἀκροωμένοις· ἀλλὰ δεῖ τὸν ἐγγύς τε καὶ μάλιστα ἀψόμενον ἀνευρόντας καὶ παρακαλέσαντας Πειθῶ τε καὶ Μούσας καὶ Ἀπόλλωνα ὡς δυνατόν προθύμως διελθεῖν. *Ibid.* 11, 26.4: ὅθεν οὔτε τὴν ἀρχὴν οὔτε τὸ τέλος ἐτόλμησεν εἰπεῖν ἐκ τοῦ εὐθέος, οὐδὲ ὑπέσχετο ὑπὲρ τούτων οὐδὲν εἰπεῖν, ἀλλ' εἴ που καὶ μέμνηται, παρέργως καὶ βραχέως, καὶ δῆλός ἐστιν ἐπιταράττων· οὐ γὰρ ἐθάρρει πρὸς αὐτὰ οὐδὲ ἐδύνατο εἰπεῖν ἐτοίμως.

<sup>143</sup> Ne danno testimonianza le biografie tracciate da PORFIRIO [*V. Pyth.* 59.2: τεκμηραίμεθα δ' ἂν, φησὶν Νικόμαχος, περὶ τοῦ μὴ παρέργως αὐτοὺς τὰς ἀλλοτρίας ἐκκλίνειν φιλίας, ἀλλὰ καὶ πάνυ σπουδαίως περικάμπτειν αὐτὰς καὶ φυλάττεσθαι καὶ μὴν περὶ τοῦ μέχρι πολλῶν γενεῶν τὸ φίλικόν πρὸς ἀλλήλους ἀνένδοτον αὐτοὺς διατετηρηκέναι, καὶ ἐξ ὧν Ἀριστόξενος ἐν τῷ περὶ τοῦ Πυθαγορείου βίου αὐτὸς διακηκοέναι φησὶν Διονυσίου τοῦ Σικελίας τυράννου, ὅτ' ἐκπεσὼν τῆς μοναρχίας γράμματα ἐν Κορίνθῳ ἐδίδασκεν]; e quella di GIAMBILICO, *De V. Pyth.* 20, 94.11: ἐσκόπει δὲ καὶ τὰ ἄλλα πάντα, μὴ ἄρα πρὸς πάθος ἢ ἐπιθυμίαν ἀκρατήτως ἐπτόνηται, οὐ παρέργως τὰ τοιαῦτα αἰεὶ ἐπιβλέπων, οἷον πῶς πρὸς ὀργὴν ἔχουσιν ἢ πῶς πρὸς ἐπιθυμίαν, ἢ εἰ φιλόνοικοι εἰσιν ἢ φιλότιμοι, ἢ πῶς πρὸς φιλονεικίαν ἔχουσιν ἢ πῶς πρὸς φιλίαν. Si veda anche *Ibid.* 25, 110.3; 29, 157.13; 33, 233.10.

<sup>144</sup> SIRIANO, *In Met.* 186.28 Kroll: ὅτι δὲ καὶ περὶ τοῦ τῶν φυσικῶν σωμάτων τόπου λέλεκται τῷ Πλάτωνι, οἱ τὸν Τίμαιον μὴ παρέργως ἐξετάσαντες γινώσκουσιν.

<sup>145</sup> Per SIMPLICIO si veda *In De Caelo* 284.11 e 402.6. Per AMMONIO si veda *In De Interpr.* 173.23.

<sup>146</sup> *In Tim.* I 4.8-10: τούτου δὲ ὄντος τοιοῦτου πρεπόντως ἐν ἀρχῇ μὲν δι' εἰκόνων ἢ τοῦ παντός ἐπιδείκνυται τάξις, ἐν μέσοις δὲ ἢ σύμπασα κοσμοποιία παραδίδοται, πρὸς δὲ τῷ τέλει τὰ μερικὰ καὶ τὰ τέλη τῆς δημιουργίας συνυφαίνεται τοῖς ὅλοις.

<sup>147</sup> *In Remp.* I 5.28: λέγω τοῖνυν πρὸ τῆς ἀναγνώσεως τῆς Πολιτείας ἐπὶ ταῦτα χρῆναι τὸν πρεπόντως αὐτῆς ἀκουσόμενον διεγνωκέναι.

nell'indice dell' *In Remp.*<sup>150</sup>, nell'introduzione dell'*In Alc.*<sup>151</sup> e, a più riprese, nel I libro-commentario della *Teologia Platonica*<sup>152</sup>. A questi avverbi, si può aggiungere anche l'espressione σύν πολλῇ τῇ ἀκριβείᾳ, «con molta esattezza»<sup>153</sup>. Queste scelte linguistiche operate da Proclo per la definizione del metodo non sono casuali, ma scaturiscono da un reinvestimento di schemi retorici classici, di cui Proclo ha sicuramente risentito nel suo percorso di formazione iniziale<sup>154</sup>. Il modo in cui è articolata l'argomentazione e le formule di apertura e chiusura di ciascun punto analizzato nel prologo – che si adeguano allo stesso metodo dell'ἀνάγνωσις, che abbiamo rintracciato nella dissertazione I sulla *Repubblica* –, fanno supporre che il commento sul *Timeo* sia, in effetti, il risultato di una trascrizione di annotazioni del contenuto delle lezioni, su cui Proclo è ritornato per riordinarle e conformarle ad un canone. L'argomentazione iniziale del commento segue, difatti, alcuni tra gli schemi della retorica della scuola già sistematizzati tra II e III s. d.C.<sup>155</sup>, che da una parte sono

<sup>148</sup> *In Tim.* I 1.24; I 56.6.

<sup>149</sup> *In Tim.* I 7.6: δεύτερα δὲ τὰ κοινὰ πάσης τῆς γενεσιουργοῦ συστάσεως, οὗ δὴ θαυμάσειεν ἂν τις τὸν Πλάτωνα τὰς τε οὐσίας αὐτῶν καὶ τὰς δυνάμεις σὺν πολλῇ τῇ ἀκριβείᾳ θεωρήσαντα καὶ τὴν τε ἁρμονίαν αὐτῶν καὶ τὰς ἐναντιώσεις ὀρθῶς διασωσάμενον.

<sup>150</sup> *In Remp.* I 1.6: Περὶ τοῦ τίνα χρῆ καὶ πόσα πρὸ τῆς συναναγνώσεως τῆς Πολιτείας Πλάτωνος κεφάλαια διαρθρῶσαι τοὺς ὀρθῶς ἐξηγουμένους αὐτήν. Per lo stesso impiego anche *Ibid.* I 27.26: εἰ οὖν ὀρθῶς εἵπομεν, ἀξίωμα τοῦτο πρῶτον ληπτέον.

<sup>151</sup> *In Alc.* 1.5: ταύτης γὰρ ὀρθῶς ὑποτεθείσης καὶ τὸ ἀγαθὸν τὸ προσῆκον ἡμῖν καὶ τὸ τούτῳ μαχόμενον κακὸν πάντως ποῦ καταμαθεῖν ἀκριβέστερον δυνησόμεθα.

<sup>152</sup> Per queste occorrenze *T.P.* I 15.21; I 27.3; I 38.4; I 44.25; I 50.20; I 62.23; I 79.20; I 88.25; I 106.10.

<sup>153</sup> *In Tim.* I 7.5.

<sup>154</sup> LERNOULD 1990, 19-40.

<sup>155</sup> Senza alcuna pretesa di universalizzazione, nelle pagine che seguono ci prefiggiamo di rintracciare nell'argomentazione iniziale dell'*In Tim.* l'adesione a delle forme di retorica canonizzate, che troviamo specialmente nel *corpus* ermogenico [PATILLON 2008-2014]. Questo ha fissato in effetti il quadro di riferimento della pratica del discorso e, in modo generale ha esercitato un'influenza preponderante sulla cultura letteraria del tempo. In questi secoli, infatti, la retorica assume la conformazione di arte e di scienza, i cui progressi sono notevoli nella conoscenza dei meccanismi del linguaggio e nei metodi della produzione del discorso. La teoria retorica, che ha cominciato a manifestarsi e a organizzarsi nel corso del V s. a.C., sia mostrando i diversi modelli del discorso, sia precisando le condizioni del loro impiego e le ragioni del loro successo, ha continuato a progredire fino all'epoca di Proclo. Ne è soprattutto testimone il suo maestro, Siriano, che ha potuto affermare, nel V s. d.C., che Minuciano e Ermogene sono stati i due retori più importanti della loro epoca. Siriano si riferisce, in effetti, ad un'epoca di intensa attività della teoria retorica greca, sostenuta dalla rinnovazione dellavita culturale nelle province greche sotto l'imperatore Adriano e i suoi successori. Cfr. PATILLON 1988, 8-39. Questo studio comparativistico del modo di scrittura dei prologhi ai commentari e delle sistematizzazioni che hanno portato alla teoria retorica dal II-III d.C. fino all'epoca di Proclo, prelude, in effetti, ad uno studio che ci prefiggiamo di intraprendere in un'altra sede, e che mira ad approfondire gli studi di retorica prendendo in considerazione gli ultimi neoplatonici non solamente in quanto filosofi ma in quanto scrittori. La composizione dei loro trattati e dei loro commentari può effettivamente corrispondere ad un'arte di scrivere, che risponde ad un sentimento generale, quello di riprodurre formalmente il "silenzio" sul Primo Principio, in un' "arte di scrivere" che SAFFREY 1976, 199-212, in part. 204-207 [= SAFFREY 1990, 159-172], ha giustamente evocato a proposito dei «misteri della parola» di cui si parla per DIONIGI DI ALICARNASSO (*De compositione verborum*, VI, 25, 5) che menziona nel suo contesto un frammento orfico (designato nell'edizione Aujac-Lebel di Dionigi [CUF], p. 220 n. 1 *ad loc.*, come [Διαθήκαι] fr. 4-6 Abel = 245-247 Kern, che corrisponde alla version 1b di Bernabé, *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*, II, 1, Munich-Leipzig 2004, p. 2). Saffrey, alla luce di questi accostamenti, suggerisce che «les mystères du verbe sont seuls porteurs des mystères divins» e che esiste una

testimonianza dell'evoluzione e della conservazione delle teorie antiche dell'arte del discorso nel corso del tempo, dall'altro continuano ad esercitare un'influenza preponderante sulla cultura letteraria del tempo<sup>156</sup>. La retorica è concepita da Proclo nella sua accezione più larga, quella che definisce qualsiasi discorso miri a produrre un'azione su un pubblico, sia che si tratti di un discorso orale, per cui si parla di un'azione esercitata sugli allievi-ascoltatori, sia che si tratti di un discorso scritto, per cui si parla di un'azione sui lettori ἐντευξόμενοι-ἐντυγχάνοντες. Il modo in cui le introduzioni ai commentari di Proclo sono concepiti illustra, in generale, la cultura retorica dei maestri neoplatonici, e può essere analizzato a partire da accostamenti con elementi teorici forniti dalla tradizione, per esempio con le formule oratorie classiche, e le loro concettualizzazioni, che riscontriamo, in epoche diverse, in due modelli maggiori, il trattato *Sullo stile* di Ps. Demetrio<sup>157</sup> e il Περὶ ἰδεῶν λόγου di Ermogene<sup>158</sup>. Di seguito individuiamo alcuni elementi di retorica tratti dall'*In Tim.* che ci sembra possano manifestare l'interesse di Proclo per la costruzione di un discorso chiaro e convincente<sup>159</sup>.

- L'importanza della «concisione» (συντόμως) è sottolineata da Proclo nell'*In Tim.* I 121.12, per ricapitolare un contenuto precedentemente trattato<sup>160</sup>, e si riscontra anche nell'*In Eucl.* 30.10<sup>161</sup> in cui è impiegato per passare rapidamente su delle conoscenze note al pubblico. Lo stesso concetto è espresso da Siriano, nella presentazione del metodo esegetico adottato nel

---

corrispondenza forte tra arte di scrivere e rivelazioni divine. vd. anche SAFFREY 1984b, 171 [=SAFFREY 2000, 214].

<sup>156</sup> Com'è noto, la retorica della scuola occupa un grande spazio nella cultura greca dei secoli II e III d.C., esercitando una funzione importante sia nella vita politica, sia nella cultura letteraria del tempo. essa è una scienza elaborata, che ha per oggetto il funzionamento del discorso, che permette di comprendere e di padroneggiare. Inoltre, l'acquisizione di questo sapere sfocia in due attività culturali apparentate: la declamazione e la produzione letteraria. Questa attenzione letteraria alla costruzione del discorso non è per nulla estranea ai neoplatonici fino a Simplicio. L'elaborazione stilistica delle preghiere di Simplicio, per esempio, ne attesta le qualità letterarie. Su ciò cfr. HOFFMANN 2020, 209-230. Inoltre, un epigramma antico anonimo, celebra Simplicio come ῥήτωρ e φιλόσοφος [ed. Cougny III, p. 321 n° 180: Εἰς Σιμπλικίον / Ῥήτωρ ὁ Σιμπλικίος ἢ φιλόσοφος ; / Ἄμφω δοκεῖ μοι, καί, μὰ τοὺς λόγους, ἄκρος (cfr. I. HADOT 1978, 31; *Ead.* 1987a, 35; 2014, 134) con trad. lat.: «Utrum rhetor Simplicius, an philosophus ? // Utrumque videtur mihi, et per litteras! summum», e due altri epigrammi (n° 181 e 182) che celebrano Simplicio in quanto commentatore delle *Categorie* di Aristotele, e della *Fisica* o del *De caelo* (in quanto μέγα φῶς φύσιος)]. Non è neppure un caso che il filone ermogenico arrivi fino a Simplicio, essendo attestato da compilazioni bizantine che lo menzionano come commentatore della *Tekhnè* di Ermogene [I. HADOT 1987a, 1-36; *ead.* 2001, XXXV- XXXVI].

<sup>157</sup> Come molti dei testi dell'antichità che sono arrivati fino a noi, il trattato *Sullo Stile* è un enigma, poiché non conosciamo con precisione quando sia stato scritto, chi l'abbia scritto e a quale scopo. Le nostre attuali conoscenze non ci permettono di rispondere con certezza a tali interrogativi, anche se il trattato è solitamente attribuito a Demetrio di Falero, il successore di Teofrasto alla guida del Liceo. Questo trattato è, d'altra parte, testo, uno strumento utile di orientamento nella retorica antica, originale e unico testimone di un tipo di scrittura sconosciuto, ovvero il "manuale di retorica", che riunisce una serie di consigli pratici per aiutare lo scrittore nel suo lavoro di scrittura. Si veda su ciò CHIRON 2001, 15-32. Sui problemi posti dal lessico stilistico di Ps. Demetrio cfr. CHIRON-LEVY 2010, 71-85.

<sup>158</sup> Cfr. PATILLON 1988, 103 sg.

<sup>159</sup> Su un altro modo di analizzare il commentario procliano sul *Timeo* cfr. LERNOULD 2000, 63-93.

<sup>160</sup> *In Tim.* I 121.12: ταῦτα μὲν οὖν συντόμως ἐπισημαινόμεθα περὶ τούτων. Si veda anche I 186.9 per la breve ripresa «nel dettaglio» del contenuto trattato: ἐπεξέλθωμεν δὲ καὶ τοῖς καθ' ἕκαστον συντόμως.

<sup>161</sup> *In Eucl.* 30.10: ἐγὼ φράσω συντόμως· πρὸς γὰρ εἰδότας ὁ παρῶν ἔσται μοι λόγος.

commentario sul Περὶ ἰδεῶν di Ermogene, che ricorre invece all'espressione βραχέα τινά<sup>162</sup>. D'altra parte, negli *Esercizi Preparatori* Ps. Ermogene<sup>163</sup> preferisce l'espressione διὰ βραχέων<sup>164</sup> per indicare una delle qualità tradizionali che caratterizzano una buona narrazione<sup>165</sup>, ovvero la chiarezza, la concisione e la verosimiglianza, che sono, del resto rapportate, a delle parti del discorso giudiziario. Il carattere della concisione è, infatti, un elemento essenziale dell'esposizione efficace che riscontriamo, già nell'oratoria classica, espressa nella forma avverbiale συντόμως<sup>166</sup>, o nel superlativo συντομώτατα<sup>167</sup> o nel comparativo συντομώτερον<sup>168</sup>, ed utilizzata come espediente retorico per catturare l'attenzione del destinatario sugli elementi fondamentali della questione.

- Il criterio scientifico dell'«esattezza» si riscontra nel prologo dell'*In Tim.* in cui ricorre nell'espressione σύν πολλῇ τῇ ἀκριβείᾳ. L'ἀκρίβεια per Proclo assume il valore di accuratezza scientifica, sebbene sia pure utilizzato nella tradizione retorica in quanto criterio di affidabilità, cui si fa appello per convincere il pubblico<sup>169</sup>. L'avverbio ἀκριβῶς, d'altra parte, si riscontra anche nell'*In Tim.* I 317.28<sup>170</sup> e nell'*In Remp.* I 71.25<sup>171</sup>, in cui Proclo lo utilizza per presentare «con accuratezza» il contenuto commentato.

<sup>162</sup> SIRIANO, *In Hermog.* 2.1-5: ἐπειδὴ τοίνυν πολλὰ τῶν ἐν αὐτῷ κειμένων οὐ παντὶ ῥάδια συμβαλεῖν, οὐδενὶ δὲ μέχρι καὶ τήμερον εἰς αὐτὰς ὑπόμνημα γεγραφοῖσι περιτετυχήκαμεν, ἀναγκαῖον ᾤθηται, ὃ φίλτατέ μοι τῶν ἐγγόνων Ἀλέξανδρε, βραχέα τινὰ πρὸς τὴν ἀκριβεστέραν ἀνάγνωσιν τοῦ βιβλίου συμβαλλόμενα κατὰ γε τὴν ἐμὴν συνθεῖναι δύναμιν.

<sup>163</sup> D'altra parte, l'aggettivo σύντομος si trova più frequentemente impiegato nel trattato Περὶ εὐρέσεως dello Ps. ERMOGENE: 2, 7.75-78; 4, 3.53-59; 4, 4.9.

<sup>164</sup> Ps. ERMOGENE, *Progym.* 3.25: πρῶτον ἐγκώμιον διὰ βραχέων τοῦ εἰπόντος ἢ πράξαντος, εἴτα αὐτῆς τῆς χρείας παράφρασις, εἴτα ἡ αἰτία, οἷον Ἰσοκράτης ἔφησε τῆς παιδείας τὴν μὲν ρίζαν εἶναι πικρὰν τὸν δὲ καρπὸν γλυκύν'. Cfr. anche ERMOGENE, Περὶ ἰδεῶν λόγου 1, 1.86; 1, 2.277; 1, 12.346; 2, 1.125; 2, 10.154.

<sup>165</sup> In particolare, stabilendo il carattere «breve» e «morale» del genere del «detto» (χρεία), Ermogene spiega il motivo per cui ELIO TEONE, *Progym.* 101.29-102.25, afferma che il «detto» mette i giovani in presenza dei «memorabili» (ἀπομνημόνευμα) dei saggi, ovvero in quanto appello alle parole o agli atti il cui ricordo merita di restare nella memoria collettiva.

<sup>166</sup> ISOCRATE, *Areop.* 26.1: Ὡς δὲ συντόμως εἰπεῖν... («Per dirla in breve...»)

<sup>167</sup> *Ibid.* 19.5: ἐγὼ δ' ὡς ἂν δύνωμαι **συντομώτατα** περὶ ἀμφοτέρων τούτων πειράσομαι διελθεῖν πρὸς ὑμᾶς («per quanto vi prometto che sarò il più breve possibile nel delineare per voi i caratteri di questi due governi»).

<sup>168</sup> ISOCRATE, *Paneg.* 64.1: Ἔτι δὲ **συντομώτερον** ἔχω δηλώσω περὶ αὐτῶν («Ma posso chiarire questi argomenti ancor più sinteticamente»).

<sup>169</sup> Già nell'oratoria classica, è usato nella forma avverbiale, ἀκριβῶς, in quanto criterio sul quale si deve fondare il giudizio del pubblico e il discorso dell'oratore. Cfr. anche le teorizzazioni addotte da Ps. ERMOGENE, *Progym.* 10.29 (Ἰστέον δέ, ὡς τῶν ἀκριβεστέρων τινὲς οὐκ ἔθηκαν τὴν ἔκφρασιν εἰς γύμνασμα ὡς προειλημμένην καὶ ἐν μύθῳ καὶ ἐν διηγήματι καὶ ἐν τόπῳ κοινῷ καὶ ἐν ἐγκωμίῳ· καὶ γὰρ ἐκεῖ, φασίν, ἐκφράζομεν καὶ τόπους καὶ ποταμοὺς καὶ πράγματα καὶ πρόσωπα); e ERMOGENE, Περὶ ἰδεῶν λόγου 1, 1.10; 1, 1.178; 1, 1.278; 1, 12.323; 1, 3.138.

<sup>170</sup> PROCLO, *In Tim.* I 317.28: οὐ μὴν ἀλλ' εἴπερ ἀκριβῶς σκοποῖμεν. Per altri impieghi si veda: I 320.6; I 334.32; I 349.24; I 351.3.

<sup>171</sup> *In Remp.* I 71.25: ἐμὲ δὲ τὸν λέγοντα πειρᾶσθαι πάντα ἀκριβῶς ὑμῖν εἰς δύναμιν τὰ τότε ῥηθέντα διαμνημονεῦσαι καὶ ὅσα καὶ ὕστερον ἡμᾶς περὶ τῶν αὐτῶν διασκοπούμενους ἐπεκιδιάσκειν ἐκεῖνος ἤξιωσεν.

- Il proposito dell'«adeguatezza» (ἄξίως) è enunciato nel prologo dell'*In Tim.* I 1.24 e consiste per Proclo nella corrispondenza dello scopo con l'intero contenuto del dialogo<sup>172</sup>. Anche in questo caso, si tratta di un requisito previsto nelle teorizzazioni della retorica nel corso del tempo<sup>173</sup>.

- La questione della «verosimiglianza» (εἰκότως) è accennata nel prologo dell' *In Tim.* I 3.13 per avvalorare il punto di vista di Proclo nell'interpretazione di alcuni aspetti del *Timeo*<sup>174</sup>. La verosimiglianza è, del resto, uno dei requisiti che, negli *Esercizi preliminari* dello Ps. Ermogene, la narrazione deve possedere per essere corretta e lineare<sup>175</sup>.

Alla luce di ciò, possiamo asserire che, malgrado le occasioni in cui sono impiegati come formule di passaggio prive di una finalità particolare, Proclo utilizza gli avverbi συντόμως, ἀκριβῶς, ἄξίως, εἰκότως per porre l'accento su punti specifici della sua argomentazione, facendone emergere il criterio distintivo rispetto alle altre tesi che discute nel corso del commentario sul *Timeo*. I quattro avverbi individuano, dunque, generalmente, quattro “modi” dimostrativo-retorici, che hanno lo scopo di avvalorare da un punto di vista scientifico e rendere convincente l'esegesi, per il lettore che ha sotto gli occhi il testo.

La presenza di un modello di riferimento retorico risulta, in particolar modo, evidente a partire dalle formule di passaggio che inframezzano l'analisi del *Timeo*. I punti del prologo (scopo, forma, occasione, personaggi, titolo del dialogo) sono infatti presentati in forma di risposta ad un quesito<sup>176</sup>. Lo dimostrano le espressioni che seguono: Σκοπὸς μὲν οὖν οὗτος, οὗ

<sup>172</sup> *In Tim.* I 1.24-25: ὅτι δὲ τῆς τοιαύτης προθέσεως ἄξίως ὁ διάλογος ἀντιλαμβάνεται, καὶ ὡς μόνος ὁ Πλάτων τὸ Πυθαγόρειον ἦθος τῆς περὶ τὴν φύσιν θεωρίας διασωσάμενος ἐλεπτούργησε τὴν προκειμένην διδασκαλίαν, τοῦτο ἤδη τοὺς ἀγγλινουστέρους ἐπισκέπτεσθαι χρή. Sullo scopo del *Timeo*, PROCLUSO *In Tim.* I 1, 1-6; I 1,18; I 4, 6-11. Si veda su ciò LERNOULD 2010, 149-181.

<sup>173</sup> Le varie espressioni della formula ἄξιον γὰρ οἶμαι con cui ERMOGENE introduce nel Περὶ ἰδεῶν λόγου [e.g. I, 11.8; I, 1.65; II, 10.388; II, 12.87; II, 8.35-67] degli esempi che avvalorano le sue considerazioni generali su alcune parti del discorso. Cfr. anche ISOCRATE, *Paneg.* 14.1-5: Ἐγὼ δ' ἦν μὴ καὶ τοῦ πράγματος ἄξίως εἶπω καὶ τῆς δόξης τῆς ἑμαυτοῦ καὶ τοῦ χρόνου, μὴ μόνον τοῦ περὶ τὸν λόγον ἡμῖν διατριφέντος, ἀλλὰ καὶ σύμπαντος οὗ βεβίωκα, παρακελεύομαι μηδεμίαν μοι συγγνώμην ἔχειν, ἀλλὰ καταγεῶν καὶ καταφρονεῖν («Io invece vi esorto caldamente a non concedermi alcuna scusante, anzi a ridere di me e disprezzarmi se non parlo in modo conforme all'argomento, alla mia fama e al mio tempo, non solo quello speso per la composizione di questo discorso, ma anche tutto quello che ho vissuto»); 187.2: Τότε μὲν γὰρ ὤμην ἄξίως δυνήσεσθαι τῶν πραγμάτων εἰπεῖν... («Allora infatti credevo di poter trovare parole adeguate all'argomento...»).

<sup>174</sup> *In Tim.* I 3.13: εἰκότως ἄρα τῷ Πλάτωνι πάντα ταῦτα μετ' ἀκριβείας ἐζητασμένα παραδέδοται, καὶ ἀπὸ τούτων ἐξημμένα τὰ λοιπὰ δύο, τὸ τε εἶδος καὶ τὸ ὑποκείμενον; I 3.20: ἀλλὰ ταῦτα μὲν καὶ εἰσαῦθις ἐξέσται σκοπεῖν· ὅτι δὲ εἰκότως πάσας τὰς αἰτίας ταύτας ὁ Πλάτων παραδέδωκε τῆς κοσμοποιίας, ἐκ τούτων πρόδηλον, τὸ ἀγαθόν, τὸ νοητὸν παράδειγμα, τὸ ποιῶν, τὸ εἶδος, τὴν ὑποκειμένην φύσιν. Per le altre occorrenze in *In Tim.* si vedano i passi I 8.21; I 13.2; I 16.25; I 18.4; I 23.31; I 28.12; I 30.19-27.

<sup>175</sup> L'avverbio εἰκότως viene spesso usato, come formula di passaggio, nelle argomentazioni di Ps. ERMOGENE, *Progym.* 6.29; Περὶ εὐρέσεως 2, 2.14; 3, 2.68; 4, 2.29-48; e in ERMOGENE, Περὶ ἰδεῶν λόγου 1, 1.63; 1, 1.175. Su questo Cfr. ISOCRATE, *Paneg.* 150.1: Καὶ τούτων οὐδὲν ἀλόγως γέγονεν, ἀλλὰ πάντ' εἰκότως ἀποβέβηκεν («E in questo non c'è nulla di illogico, anzi è tutto conseguente»); *Aerop.* 11.1: Καὶ ταῦτ' εἰκότως καὶ ποιούμεν καὶ πάσχομεν («Ed è logico che ci comportiamo così e questi siano i risultati...»).

<sup>176</sup> Per l'applicazione del canone dei punti introduttivi alla lettura in comune (riscontrati nell'*In Remp*) che sono seguiti nell'*In Tim* cfr. LERNOULD 2010, 149-181.

φαμεν στοχάζεσθαι τὸν Τίμαιον, καὶ τοιοῦτος, ὥσπερ εἶπομεν [*In Tim.* I 4.5]; Τὸ δὲ εἶδος τοῦ διαλόγου καὶ ὁ χαρακτήρ ὁποῖός τις ἐστὶ, μετὰ ταῦτα λέγωμεν [*In Tim.* I 7.15]; Ἡ δὲ ὑπόθεσις τοιάδε τις ἐστὶ [*In Tim.* I 8.30]. Le stesse formule di passaggio fanno, in realtà, riferimento a degli schemi argomentativi tipicamente retorici e hanno la finalità di focalizzare l'attenzione del destinatario sui punti essenziali del contenuto presentato. Di seguito, citiamo le formule tratte da alcuni passaggi del prologo, che ci sembrano più interessanti da un punto di vista stilistico:

- *In Tim.* I 4.7-8: σκοπὸς μὲν οὖν οὗτος, οὗ φαμεν στοχάζεσθαι τὸν Τίμαιον, καὶ τοιοῦτος, ὥσπερ εἶπομεν («questo dunque è lo scopo, cui diciamo che tende il *Timeo*, e tale, come l'abbiamo descritto»). Collocata dopo una lunga digressione, questa espressione ha la funzione di recuperare le fila del discorso precedente per porre l'accento sul suo soggetto principale<sup>177</sup>;

- *In Tim.* I 8.26: ταῦτα μὲν δὴ περὶ τούτων («questo è quanto su questi aspetti»), impiegata per passare rapidamente ad una questione fondamentale<sup>178</sup>;

- *In Tim.* I 9.20: ταῦτα μὲν οὖν καὶ διὰ τῶν ἐχομένων ἐναργέστερον πιέσομεν («su ciò dunque insisteremo in modo più chiaro anche nel seguito»), che ha la funzione di anticipare una sessione successiva<sup>179</sup>.

Gli aspetti che abbiamo sottolineato contribuiscono ad assegnare al commento procliano una conformazione dimostrativo-retorica che ha una finalità pedagogica. Proclo propone un'esegesi schematica del *Timeo*, ricapitola, ritorna su degli elementi che gli sembrano centrali, e ne anticipa altri. Inoltre, alterna un approccio analitico al testo e un approccio teorico<sup>180</sup>. L'attenzione per il “dettaglio” e la “lettera”, emerge dalle seguenti espressioni:

<sup>177</sup> È interessante notare che questa attenzione ricapitolativa, finalizzata a recuperare le fila del discorso, dopo una lunga digressione, è un'attitudine che si riscontra già nel discorso oratorio. Cfr. e.g. ISOCRATE *Areop.* 77.1: περὶ μὲν οὖν τούτων καὶ πρότερον εἰρήκαμεν καὶ πάλιν ἐροῦμεν («di tutto ciò abbiamo già parlato e continueremo ancora»); o la spiegazione conclusiva di una digressione in Id. *De pace* 41.1: τούτου δ' ἕνεκα ταῦτα προεἶπον, ὅτι ... («ho fatto questa premessa perché...»).

<sup>178</sup> Anche in questo caso si può notare come questa formula sia già presente nei passaggi argomentativi delle orazioni. Cfr. e.g. ISOCRATE, *Paneg.* 15.1: περὶ μὲν οὖν τῶν ἰδίων ταῦτά μοι προειρήσθω. Περὶ δὲ τῶν κοινῶν... («bene, su di me quel che volevo dire l'ho detto. Per quanto riguarda invece ciò che interessa tutti...»).

<sup>179</sup> Si veda e.g. ISOCRATE, *Paneg.* 64.1: ἔτι δὲ συντομώτερον ἔχω δηλῶσαι περὶ αὐτῶν. («ma posso chiarire questi argomenti ancor più sinteticamente»), 179.1: οἶμαι δ' ἐκείνως εἰπὼν μᾶλλον δηλώσειν τὴν τε περὶ ἡμᾶς ἀτιμίαν γεγεννημένην... («sì, penso che dicendo quello che sto per dire riuscirò a dimostrare ancor più chiaramente in quale dispregio siamo tenuti noi...»), e in *De pace* 18.1: ταῦτα μὲν οὖν διὰ παντὸς τοῦ λόγου πειρασόμεθα διδάσκειν ὑμᾶς («ecco dunque quello che cercheremo di farvi capire in tutto il nostro discorso»).

<sup>180</sup> Cfr. FESTUGIÈRE 1963, 77-100 [=FESTUGIÈRE 1971, 551-574]. La distinzione tra “particolare” e “tutto” si trova anche nelle orazioni di ISOCRATE, e.g. *Paneg.* 51.1-5: ἵνα δὲ μὴ δοκῶ περὶ τὰ μέρη διατρίβειν ὑπὲρ ὅλων τῶν πραγμάτων ὑποθέμενος («Ma perché non sembri dilungarmi sui dettagli quando mi sono proposto di parlare dell'insieme...»); *Ibid.* 154.1: ὡς δ' ἀπλῶς εἰπεῖν καὶ μὴ καθ' ἕνα («Per farla breve e non attaccarsi al



- τῆς τῶν καθ' ἕκαστα διερευνήσεως μᾶλλον ἡμᾶς ἐπιστῆσαι τῷ ἤθει τοῦ διαλόγου δυναμένης [*In Tim.* I 8.25];
- ἀρμόττον μὲν ἦν ἐπ' αὐτὴν τὴν λέξιν ἐλθόντας ἐξετάζειν ἕκαστα τὸν ἡμῖν δυνατὸν τρόπον [*In Tim.* I 9.30];
- πρέπει γὰρ ἄν που καὶ τῷ διαλόγῳ τὸ σκέμμα [*In Tim.* I 10.3]<sup>181</sup>
- φυσικὴν ἔχοντι τὴν θεωρίαν εἰδέναι [*In Tim.* I 9.25];
- τούτων δὲ εἰρημένων καιρὸς ἄν εἴη τῆς λέξεως ἐφάπτεσθαι τοῦ Πλάτωνος καὶ βασανίζειν ἕκαστον ὡς ἄν οἰοί τε ὤμεν [*In Tim.* I 14.1].

Nell'esegesi di secondo livello, Proclo si dedica alla *θεωρία*, estrapolandone il significato generale e mettendolo in relazione con i *πράγματα*, ovvero attribuendo all'esegesi di un singolo passo una funzione rispetto al tutto. Ciò emerge dalle seguenti espressioni:

- εἰ δὴ δεῖ καὶ τοὺς λόγους ὁμοιοῦσθαι τοῖς πράγμασιν [*In Tim.* I 8.10];
- καὶ τίνα βούλεται τὴν οὐσίαν εἶναι τῆς φύσεως [*In Tim.* I 10.1].

Inoltre, l'influenza della tradizione retorica non si evince solamente nell'analisi lessicale del prologo e di passaggi sparsi dell'*In Tim.*, ma anche da un punto di vista strutturale. Dalle teorizzazioni sulla retorica, Proclo attinge cinque aspetti letterari di notevole interesse: il ricorso all'antitesi nel confronto con la tradizione; il tentativo di suscitare il *πάθος* per suscitare l'attenzione dei destinatari; l'esortazione e la ricapitolazione poste nelle conclusioni di un singolo passaggio; il procedimento pedagogico per domande.

### 1) L'antitesi "io" dell'autore, celato dietro Platone, e gli "altri".

Nel commentario sul *Timeo* ciò emerge chiaramente nella contrapposizione di *μόνος ὁ Πλάτων/ οἱ μὲν πολλοὶ ... οἱ μὲν ἄλλο, οἱ δὲ ἄλλο... οἱ δὲ*<sup>182</sup>. Questo *topos* letterario è anche introdotto nella dimostrazione filosofica di Giamblico, *Sulla scienza matematica comune* 26.1-60: *γεγόνασι δέ τινες, οἱ μὲν παλαιοὶ οἱ δὲ νέοι, οἵτινες.../ πρὸς δὴ ταῦτα ἀντιλέγοντες*. Questa dialettica io/altri, è inserita, a partire da Proclo, nello schema introduttivo generale su dieci punti<sup>183</sup>, presentato nell'opera anonima i *Prolegomeni alla filosofia di Platone*<sup>184</sup> (ἦσαν

---

singolo episodio»). L'attenzione al dettaglio è invece sottolineata da DEMOSTENE, *e.g. Phil.* 20.1: *ἐγὼ φράσω, καθ' ἕκαστον τούτων διεξιὼν χωρὶς* («ve lo dirò spiegando separatamente ognuno di questi punti»).

<sup>181</sup> Questo impiego è lo stesso di *In Remp.* I 5.15: *ἐν τοῖς πρὸ τῆς λέξεως σκέμμασιν*.

<sup>182</sup> *In Tim.* I 1.25-2.15 *passim*. La stessa si trova *e.g.* in ISOCRATE in *Paneg.* 3.1-9.5 *passim* (*πολλοὶ τῶν προσποισσαμένων.../ ἡγοῦμαι δὲ...*); *De pace passim* 1.1-2 (*ἅπαντες μὲν εἰώθασιν οἱ παριόντες.../ δοκεῖ μοι...*).

<sup>183</sup> Questa introduzione generale su dieci punti è già pienamente canonizzata nei commentari neoplatonici prodotti tra V e VI secolo all'*Isagoge* di Porfirio e alle opere aristoteliche, che, d'altronde, costituivano le letture iniziali del percorso di studi previsto alle scuole neoplatoniche. Cfr. I. HADOT, 1987b, 99-122.

<sup>184</sup> WESTERINK 1990, LVI ha dimostrato che l'opera anonima sui *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, che presenta una struttura simile all'introduzione alla filosofia di Aristotele, è in gran parte ispirata all'opera

δὲ πρὸ αὐτοῦ μὲν αἰρέσεις αὐται/πασῶν τούτων κρείττων ὄφθη ὁ Πλάτων)<sup>185</sup>, ovvero nella discussione sulle “sette” filosofiche<sup>186</sup>, che consiste nella contestualizzazione del pensiero dell’autore in questione.

## 2) Il patetismo.

Questo aspetto è particolarmente accentuato nella tradizione retorica classica, e consiste nell’adozione di un tono solenne e nell’esplicitazione di reazioni personali su un soggetto allo scopo di suscitare il coinvolgimento emotivo del pubblico<sup>187</sup>. Il tenore retorico che caratterizza una buona parte del commentario di Proclo sul *Timeo* si evince, perciò, anche dal fatto che soprattutto quelle parti del testo caratterizzate da una maggiore inflessione sul punto di vista dell’autore, sono permeate dalla notazione di questi sentimenti di meraviglia, vergogna, speranza e riso<sup>188</sup>. Ci sembra perciò interessante notare come nell’*In Tim.* Proclo non difende apertamente la sua opinione, ma la dissimula dietro a quella di altri autori. L’argomentazione dell’*In Tim.* non è impostata in modo da far emergere direttamente il punto di vista di Proclo, ma è articolata secondo un sistema di rimandi ad altri autori, discutendo le quali egli avvalora le tesi più autorevoli. Dunque, sono rare, nel corso del commentario sul *Timeo*, le occasioni in cui il punto di vista dell’autore è espresso in modo esplicito: nel prologo, rintracciamo solamente l’espressione impersonale **θαυμασίως** συγκεκριμένος («meravigliosamente composto»)<sup>189</sup>; invece, nel corso dell’esegesi, in due sole occorrenze, compare l’espressione

---

ipotizzata di Proclo, dal titolo Συνανάγνωσις. Su ciò si veda anche I. HADOT 1987b, 99-122 ; I. HADOT 1997, 169-176.

<sup>185</sup> La disamina delle “scuole” filosofiche precedenti occupa l’intera sezione 7.1-12.15 dei *Prolegomeni*, e ha lo scopo di dimostrare la superiorità di Platone su tutti gli altri.

<sup>186</sup> I. HADOT, 1990, 48-63.

<sup>187</sup> Si vedano e.g. i seguenti luoghi isocratici: *Paneg.* 1.1: **πολλάκις ἐθαύμασα** («spesso mi sono stupito»); *Ibid.* 3.1: οὐ μὴν ἐπὶ τούτοις **ἀθυμήσας** εἰλόμην ῥαθυμεῖν («comunque non è che io mi sia lasciato scoraggiare da simili considerazioni»); *Ibid.* 4.1: ἀλλ’ ἅμα μὲν **ἐλπίζων** («ma sperando...»); *Ibid.* 14.5: ἐγὼ δ’ ἦν μὴ ... παρακελεύομαι μηδεμίαν μοι συγγνώμην ἔχειν, ἀλλὰ **καταγελᾶν** καὶ **καταφρονεῖν** («io invece vi esorto caldamente a non concedermi alcuna scusante, anzi, a ridere di me e disprezzarmi se non...»); *Ibid.* 169.1: ἴσως δ’ ἂν καὶ τῆς ἐμῆς εὐηθείας πολλοὶ **καταγελάσειαν** («forse in molti riderebbero della mia ingenuità»); *Ibid.* 170.1: **θαυμάζω** δὲ («mi meraviglio»); *Ibid.* 176.1: ὁ δὲ πάντων καταγελαστότατον, ὅτι ... («ma la cosa più ridicola di tutte è che...»); *Ibid.* 181.1: ὑπὲρ ὧν ἄξιον **ὀργίζεσθαι** («dobbiamo sdegnarci per tutto ciò»); *Ibid.* 181.5: καὶ γὰρ **αἰσχροῦν** («è infatti vergognoso»).

<sup>188</sup> Nel caso dell’oratoria classica, l’esternazione delle impressioni dell’oratore ha lo scopo di suscitare sentimenti di approvazione nei confronti della propria tesi. Questi riferimenti impliciti ad una tradizione retorica, come vediamo, in Proclo fortemente radicata, può essere a sua volta un’applicazione della tecnica dell’allusione. Cfr. PERNOT 2018, 106-108.

<sup>189</sup> *In Tim.* I 9.25: Εἰρημένον δὲ ἡμῖν ἤδη τοῦ τε σκοποῦ πέρι, τίς τε καὶ ἡλικός ἐστί, καὶ τῆς οἰκονομίας τοῦ διαλόγου τοῦ τε χαρακτῆρος τοῦ ἐν αὐτῷ, θαυμασίως συγκεκριμένου, καὶ τῆς ὅλης ὑποθέσεως, καὶ δὴ καὶ περὶ τῶν προσώπων τῆς πρὸς τοὺς παρόντας λόγους οικειότητος, ἀρμόττον μὲν ἦν ἐπ’ αὐτὴν τὴν λέξιν ἐλθόντας ἐξετάζειν ἕκαστα τὸν ἡμῖν δυνατὸν τρόπον.

**θαυμάζω** δὲ ἔγωγε<sup>190</sup>. Per quanto riguarda il riferimento all'atteggiamento di derisione, Proclo vi accenna in un passaggio dell'*In Tim.* in cui dice:

οὕτω γὰρ καὶ τῶν ἀπολογίας Σωκράτους γεγραφότων ὡς οὐ διασωσαμένων τὸ ἦθος τὸ Σωκρατικὸν ἐν τοῖς λόγοις **καταγελῶμεν** ἕξω Πλάτωνος τῶν πλείστων [...] οὐκ ἂν εἶεν ἄξιοι γέλωτος, ἀλλ' ἢ τῆς ἐν τοῖς λόγοις μιμήσεως ἀνομοιότης **καταγέλαστος** ἀποφαίνει τοὺς μιμητάς<sup>191</sup>.

Questo *topos* letterario è mantenuto nel commentario alle *Categorie* di Simplicio, in cui l'espressione **θαυμάζω δὲ ἐγώ**<sup>192</sup> coincide con quella di *In Tim.* I 64.11 e II 273.26. D'altra parte la reazione del riso è inserita nel prologo del commentario nella forma di una *captatio benevolentiae*:

τοσαύτης τοίνυν τῶν κλεινοτάτων ἐν φιλοσοφίᾳ περὶ τὸ τῶν Κατηγοριῶν βιβλίον γενομένης σπουδῆς **καταγέλαστος** εὐθὺς ἀπ' ἀρχῆς ἂν δόξαιμι γράψαι τι καὶ αὐτὸς τολμήσας, εἰ μὴ τὴν αἰτίαν εὐλογον ἐπιδειξάιμι τοῦ τολμήματος<sup>193</sup>.

L'impronta retorica del prologo di Simplicio si desume facilmente dall'atteggiamento che assume nei confronti della tradizione, verso la quale, per alcuni versi, nutre un sentimento di umile riconoscenza<sup>194</sup>, per altri aspetti, invece, sente l'esigenza di auto-affermazione. Simplicio infatti, come Proclo, sottolinea la novità del suo contributo esegetico rispetto alle precedenti interpretazioni (εἰ δέ τι καὶ αὐτὸς ἴσχυσα **προσθεῖναι**, καὶ ὑπὲρ τούτου τοῖς ἀνδράσι τούτοις μετὰ τοὺς θεοὺς χάρις, ὑφ' ὧν...)<sup>195</sup>. Lo stesso *topos* letterario è presente anche in Damascio nell'*In Phaed.*, in cui da un lato si dichiara di adottare un approccio metodologico «conciso»<sup>196</sup>, dall'altra si mostra un sentimento di umile riconoscenza per il passato. Damascio infatti rimanda a Siriano per dei contenuti che sono stati già ben approfonditi<sup>197</sup>.

<sup>190</sup> Si veda per questo impiego *In Tim.* I 64.11 e II 273.26.

<sup>191</sup> *Ibid.* I 65.24-28 [trad. nostra]: «così infatti ridiamo della maggior parte di quelli che hanno scritto delle apologie di Socrate, eccetto Platone, perché non hanno conservato nei loro discorsi il carattere socratico [...] non meriterebbero il riso, ma la dissomiglianza dell'imitazione nei loro discorsi rende ridicoli gli imitatori».

<sup>192</sup> Per queste occorrenze si veda SIMPLICIO, *In Cat.* 138.16; 322.34; 348.24.

<sup>193</sup> SIMPLICIO, *In Cat.* 2.30 [trad. nostra]: «quindi, dopo che tra i più celebri filosofi c'è stato un tale ardore intorno al libro delle *Categorie*, avrei potuto apparire subito fin dall'inizio ridicolo osando anche io scrivere qualcosa a riguardo, se non avessi mostrato che la motivazione della mia audacia è ragionevole».

<sup>194</sup> *Ibid.* 3.5: ὁ δὲ σκοπὸς ἦν μοι τῆς ἀπογραφῆς ἅμα μὲν ὡς ἂν δυναίμην ἐκ τοῦ γράφειν ἀκριβεστέραν τῶν εἰρημένων κατανόησιν προσλαβεῖν, ἅμα δὲ τὸν ὑψηλὸν νοῦν τοῦ ἀνδρὸς καὶ τοῖς πολλοῖς ἄβατον ἐπὶ τὸ σαφέστερόν τε καὶ συμμετρότερον καταγαγεῖν.

<sup>195</sup> *Ibid.* 3.10: «Se sono stato capace di aggiungervi anche io qualcosa, sia reso grazie perciò dopo gli dei a quegli uomini...»

<sup>196</sup> DAMASCIO, *In Phaed.* 208.1: συντομίας δὲ εἵνεκεν ἅμα καὶ εὐκρινείας ἐπὶ κεφαλαίων ἐκθήσομαι τάς τε ἀπορίας. Questo passaggio di Damascio, d'altronde, si rivela lessicalmente molto vicino a in *In Tim.* I 121.12 (ταῦτα μὲν οὖν συντόμως ἐπισημαινόμεθα περὶ τούτων) e *In Tim.* I 186.9 (ἐπεξέλθωμεν δὲ καὶ τοῖς καθ' ἕκαστον συντόμως). La brevità è infatti uno dei pregi che secondo Proclo e secondo Damascio può ottimizzare i tempi di attenzione del pubblico.

<sup>197</sup> *Ibid.* 208.5: ἀξιῶ δὲ ἐγὼ τὸν ἐντευξόμενον γεγυμνάσθαι πρότερον ἐν τοῖς ἐκείνου τοῦ ἀνδρὸς ἱεροῖς σκέμμασι· τὰ γὰρ **καλῶς** εἰρημένα μεταγράφειν οὐκ εὐλογον εἶναί μοι δοκεῖ.

Al di là di queste espressioni stilistiche, la forma più alta di patetismo per Proclo consiste nella messa in relazione dei πάθη con le impressioni dell'anima nel momento della sua ἀναγωγή. Il suo commentario, infatti, è articolato in una dialettica triplice che presenta le seguenti componenti stilistiche: l'approccio analitico al testo (λέξις); l'impiego di formule retoriche con fini pedagogici; la teologizzazione del contenuto trattato (θεωρία). Il commentario si inserisce, dunque, in una cornice letteraria che, da un lato rivela la sua continuità con gli schemi argomentativi tradizionali, dall'altro presenta delle finalità – racchiuse nel progetto di dimostrazione scientifica dell'intramontabilità della sua teologia politeistica pagana – decisamente innovative. L' "arte di scrivere" di Proclo è perciò segnata da una presenza profonda del divino<sup>198</sup>. L'introduzione solenne della preghiera al dio/agli dei – in apertura (come nel caso dell'*In Parm.*) o in chiusura (come nel caso dell'*In Eucl.*) del prologo, o introdotta rapidamente in forma ipotetica «se piace agli dei» (come è nell'*In Tim.*: εἰ ταύτη τοῖς θεοῖς φίλον)<sup>199</sup> – esercita, pertanto, una funzione di orientamento in senso teoretico dell'esegesi del testo. La preghiera è difatti la maggiore espressione del patetismo neoplatonico e della sua tendenza alla teologizzazione<sup>200</sup>.

### 3) L'esortazione rivolta al pubblico ristretto della scuola e l'avvertenza ai lettori ignoti.

Nell'oratoria classica l'esortazione rivolta al pubblico coincide con il momento della *captatio benevolentiae*. Demostene, ad esempio, nel passo conclusivo della *Prima Filippica*, sottolinea l'utilità e la franchezza del suo discorso, affinché possa essere approvato in tribunale. Il testo che citiamo è anche interessante da un punto di vista stilistico per la figura dell'anafora con poliptoto, che evidenziamo di seguito:

Ἐγὼ μὲν οὖν οὐτ' ἄλλοτε πόποτε πρὸς χάριν εἰλόμην λέγειν ὃ τι ἂν μὴ καὶ **συννοῖσιν** πεπεισμένος ᾶ, νῦν θ' ἂ γινώσκω πάνθ' **ἀπλῶς**, οὐδὲν ὑποστειλάμενος, πεπαρησιασμαι. ἐβουλόμην δ' ἂν, ὥσπερ ὅτι ὑμῖν συμφέρει **τὰ βέλτιστ'** ἀκούειν οἶδα, οὕτως εἰδέναι **συννοῖσον** καὶ τῷ τὰ βέλτιστ' εἰπόντι· πολλῶ γὰρ ἂν ἥδιον εἶχον. νῦν δ' ἐπ' ἀδήλοισι οὓσι τοῖς ἀπὸ τούτων ἑμαυτῷ γενησομένοις, ὅμως ἐπὶ τῷ **συννοῖσιν** ὑμῖν, ἂν πράξῃτε, ταῦτα πεπεῖσθαι λέγειν αἰροῦμαι. νικῶν δ' ὃ τι πᾶσιν μέλλει **συννοῖσιν**<sup>201</sup>.

<sup>198</sup> Sull' "intenzionalità" della costruzione del sistema metafisico e linguistico di Proclo vd. O' MEARA 2001, 115-125.

<sup>199</sup> PROCLO, *In Tim.* I 9. 25.

<sup>200</sup> Sulla religiosità di Proclo si veda VAN DEN BERG 2020, 193-209 sulle sue capacità teurgiche; FESTUGIÈRE 1971, 578-582; SAFFREY 1981, 297-312 [=SAFFREY 2000, 193- 206]; Id. 1984a, 73-86 [= SAFFREY 2000, 179-191]; TIMOTIN 2017, 241-243 sulla sua preghiera "cosmica".

<sup>201</sup> DEMOSTENE, *Phil.* 51.1-5 [trad. Sarini]: «Mai in altre occasioni ho scelto di pronunciare un discorso per acquistare il vostro favore, senza essere convinto che vi fosse utile, e anche ora ho espresso il mio pensiero senza nascondere niente. Così, come so che vi è utile ascoltare le proposte migliori, vorrei sapere che è vantaggioso anche per l'oratore esporle, perché starei di gran lunga meglio. Ora, pur ignorando che cosa mi accadrà in seguito a questo discorso, tuttavia preferisco esporre le scelte che vi arrecheranno vantaggio, ne sono convinto, se le attuerete. Possa vincere l'idea che risulta utile a tutti».

Allo stesso modo, Isocrate, nella parte conclusiva della sua orazione sulla pace, ostenta il proprio lavoro mettendone in luce l'efficacia, rivolgendo, al tempo stesso, un appello ai giovani:

Πολλῶν δὲ καὶ καλῶν λόγων ἐνότων περὶ τὴν ὑπόθεσιν ταύτην, ἐμοὶ μὲν ἀμφοτέρα συμβουλεύει παύσασθαι λέγοντι, καὶ τὸ **μῆκος τοῦ λόγου** καὶ τὸ **πλήθος** τῶν ἐτῶν τῶν ἐμῶν· τοῖς δὲ νεωτέροις καὶ μᾶλλον ἀκμάζουσιν ἡγῶ παραινῶ καὶ **παρακελεύομαι** τοιαῦτα καὶ λέγειν καὶ γράφειν ἐξ ὧν τὰς μεγίστας τῶν πόλεων καὶ τὰς εἰθισμένας ταῖς ἄλλαις κακὰ παρέχειν προτρέψουσιν ἐπ'ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην, ὡς ἐν ταῖς τῆς Ἑλλάδος εὐπραγίαις συμβαίνει καὶ τὰ τῶν φιλοσόφων πράγματα πολὺ βελτίω γίνεσθαι<sup>202</sup>.

Come abbiamo potuto notare nell'analisi dei passi tratti dal commentario sul *Timeo* di Proclo e dal commentario sulle *Categorie* di Simplicio, i sistemi e le esegesi filosofiche neoplatoniche risentono, in effetti, in buona parte, della presenza di un modello teorico retorico. Nello scritto di Proclo e in quello di Simplicio, l'esortazione è posta nella parte conclusiva del prologo, assumendo, d'altra parte, la forma di un'avvertenza al lettore. La presenza accentuata di questi aspetti stilistici è uno degli indicatori fondamentali del fatto che Proclo è ritornato sul contenuto delle sue annotazioni, introducendovi degli elementi formali allo scopo di consolidare le sue affermazioni e renderle più efficaci su un pubblico diverso dalla scuola. La proiezione del lavoro in una dimensione ricettiva atemporale è, d'altra parte, uno degli aspetti più marcati dell'affermazione della teologia pagana in quanto scienza intramontabile nonostante le condizioni storiche in cui essa si trova<sup>203</sup>.

La forma in cui le avvertenze di Proclo e Simplicio sono articolate è da una parte quella della *captatio benevolentiae*, che abbiamo riscontrato nei retori classici – in cui l'autore si discolpa dalle accuse che potrebbero essergli rivolte su uno o più aspetti del suo testo – dall'altra è un'esortazione per le anime. Gli allievi devono intraprendere un percorso di purificazione per potersi elevare verso il più alto grado di conoscenza. Questo elemento patetico si riscontra non soltanto nell'*In Tim.* di Proclo ma anche nell'*In Eucl.*, nell'*In Cat.* di Simplicio e nell'*In Phaed.* di Damascio, in cui, d'altra parte, si fa riferimento ad un «esercizio preliminare» all'attività del commento, al fine di poter raggiungere, mediante questo, una dimensione teurgica. Citiamo pertanto i seguenti passi:

1. ὡς ἄρα δεῖ τὴν γεωμετρίαν ἐκείνην μεταδιώκειν, ἡ **καθ' ἕκαστον θεώρημα βῆμα τίθησιν εἰς ἄνοδον** καὶ **ἀπαίρει** τὴν ψυχὴν εἰς ὕψος, ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καταβαίνειν ἀφήσιν καὶ τὴν σύνοικον τοῖς θνητοῖς χρεῖαν ἀποπληροῦν καὶ ταύτης στοχαζομένην τῆς ἐντεῦθεν **περιαγωγῆς** καταμελεῖν [Proclo, *In Eucl.* 84.20 Friedlein].

<sup>202</sup> ISOCRATE, *De pace* 145.1-10 [trad. Ghirga-Romussi]: «A sostegno di questa tesi gli argomenti sono molti ed efficaci, ma due cose mi consigliano di interrompermi qui: la lunghezza del discorso e i miei molti anni. Il mio ultimo appello è per i giovani e per chi è nel fiore della vita: dite e scrivete queste cose, con le quali indirizzerete alla virtù e alla giustizia le città più importanti e quelle tradizionalmente imperialiste, perché, sappiate, nella prosperità della Grecia prosperano anche gli uomini di cultura».

<sup>203</sup> Su ciò HOFFMANN 2012b, 161-197.<sup>[1]</sup><sub>SEP</sub>

2. Καὶ γὰρ δεῖ γυμνασάμενον μὲν ἐν τοῖς περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας λόγοις εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἀνάγεσθαι κατανόησιν, ἀθλήσαντα δὲ ἐν ταῖς συντόνοις περὶ τῶν εἰδῶν ἀπορίας ἐπὶ τὴν τῶν ἐνάδων ἀναπεμφθῆναι μυστικὴν θεωρίαν. τούτων δὲ εἰρημένων καιρὸς ἂν εἴη τῆς λέξεως ἐράπτεσθαι τοῦ Πλάτωνος καὶ βασανίζειν ἕκαστον ὡς ἂν οἰοί τε ὤμεν [Proclo, *In Tim.* 14.1 Diehl].

3. ἄξιῶ δὲ ἐγὼ τὸν ἐντευξόμενον γεγυμνάσθαι πρότερον ἐν τοῖς ἐκείνου τοῦ ἀνδρὸς ἱεροῖς σκέμμασι· τὰ γὰρ καλῶς εἰρημένα μεταγράφειν οὐκ εὐλογον εἶναι μοι δοκεῖ [Damascio, *Phaed.* 208.10 Westerink].

4. Συμβουλευῶ μέντοι τοῖς ἐντευξομένοις μηδέποτε τῶν Πορφυρίου μάλιστα καὶ Ἰαμβλίχου καταφρονῆσαι συγγραμμάτων ἐπὶ τούτοις τοῖς σχολικοῖς, ἀλλ' εἴπερ ἄρα, ὡς εἰσαγωγῇ καὶ γυμνασίῳ τούτοις χρήσασθαι πρὸς ἀκριβεστέραν τῶν ἐκείνοις τοῖς ἀνδράσιν εἰρημένων κατάληψιν [Simplicio, *In Cat.* 3.18-20 Kalbfleisch].

In questi quattro casi il commento si rivela essere, per gli allievi che seguono la lezione del maestro già ispirato – poiché possiede il significato nascosto del testo commentato e, dunque, la conoscenza sul divino – un'azione anagogica dell'anima verso il divino<sup>204</sup>. La descrizione di questo movimento conoscitivo di elevazione, che avviene nel percorso di studi previsto nella scuola neoplatonica, è trasposto, nella composizione del genere letterario del commentario, nella forma di un'avvertenza al lettore ignoto che, se vorrà seguire la lettura del commentario, dovrà essere preparato per coglierne il vero significato. L'avvertenza ha dunque la forma di un'esortazione alla pratica degli esercizi spirituali, in quanto tappe preliminari per l'elevazione verso il divino. Questa esortazione presenta, perciò, un ricorso notevole a forme retoriche già canonizzate, che elenchiamo di seguito:

- Espressioni di movimento e salita dell'anima verso il divino: nell'*In Eucl.* possiamo rintracciare l'impiego di preposizioni che descrivono il fine (84.15: πρὸς τὴν ὄλην φιλοσοφίαν) e il movimento di elevazione (84.20: εἰς ὕψος; εἰς ἄνοδον); nell'*In Tim.* sottolineiamo, invece, la presenza di verbi di movimento, composti dalla preposizione ἀνά (ἀνάγεσθαι; ἀναπεμφθῆναι); in Damascio l'efficacia teurgica del commentario è trasposta sul testo di Siriano, che è già ἱερός, e che può accompagnare l'anima del lettore verso il riconoscimento del divino. Nel prologo al commentario sulle *Categorie* di Simplicio riscontriamo, infine, delle scelte lessicali afferenti la dimensione spirituale e elevativa (*In Cat.* 3.5: τὸν ὑψηλὸν νοῦν τοῦ ἀνδρὸς καὶ τοῖς πολλοῖς ἄβατον ἐπὶ τὸ σαφέστερόν τε καὶ συμμετρότερον καταγαγεῖν).

- Esortazione/avvertenza al lettore: Proclo, *In Eucl.* 84.10: «avverto» (προαγορεύομεν τοῖς ἐντευξομένοις); *In Tim.* 14.1 l'esortazione è espressa nella forma dell'affermazione di un principio universale (δεῖ); per Damascio, *In Phaed.* 208.10, ha la forma di un'opinione

<sup>204</sup> Cfr. DILLON 1991, 66-76.

personale ἀξιώ δὲ ἐγὼ τὸν ἐντευζόμενον [...]; per Simplicio, infine, è un «consiglio» (*In Cat.* 3.10: συμβουλεύω τοῖς ἐντευζόμενοις);

- Confronto con la tradizione: Proclo nell'*In Eucl.* critica il metodo esegetico degli altri (84.9: τοῖς πρὸ ἡμῶν λημμάτια καὶ πτώσεις), presentando il suo, che segue il modello pitagorico (84.10: ζηλοῦντες τοὺς <Πυθαγορείους>); nell'*In Tim.* dopo aver discusso le tesi degli altri «teorici della natura» (*In Tim.* I 6.15: ἐν δὴ τούτοις μάλιστα κοινωνεῖ τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις ὁ Πλάτων), Proclo anticipa il metodo esegetico della λέξις sul testo di Platone, che affronterà nelle pagine successive (*In Tim.* 14.2: τῆς λέξεως ἐφάπτεσθαι τοῦ Πλάτωνος); Damascio rimanda direttamente all'autorità di Siriano, non volendo ripetere ciò che è stato già ben detto da lui (*In Phaed.* 208.10: ἐν τοῖς ἐκείνου τοῦ ἀνδρὸς ἱεροῖς σκέμμασι· τὰ γὰρ καλῶς εἰρημένα μεταγράφειν οὐκ εὐλογον εἶναί μοι δοκεῖ). Infine, Simplicio afferma che il suo commentario è una copia (*In Cat.* 3.5: ἀπογραφή) di ciò che è stato già ben detto da Giamblico e Siriano, di cui i suoi lavori sono solamente dei riassunti (*In Cat.* 3.15: ἐπὶ τούτοις τοῖς σχολικοῖς), ma al tempo stesso inserisce una sottesa critica a Siriano, per aver troppo riassunto (*In Cat.* 3.8: εἰς ἐλάχιστον), e una sottesa dichiarazione di novità del suo lavoro (*In Cat.* 3.11: εἰ δέ τι καὶ αὐτὸς ἴσχυσα προσθεῖναι);

- L'esercizio come prerequisito necessario per intraprendere la lettura: nell'*In Eucl.* l'esercizio è l'analisi passo passo dei teoremi (*In Eucl.* 84.19: καθ' ἕκαστον θεώρημα βῆμα τίθησιν); *In Tim.* l'esercizio riguarda dei “discorsi” preliminari (*In Tim.* 13.30: γυμνασάμενον μὲν ἐν τοῖς περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας λόγοις); per Damascio esso invece coincide con un'informazione preliminare sul testo di Siriano (*In Phaed.* 208.9: γεγυμνάσθαι πρότερον). Per Simplicio il suo stesso testo è un esercizio e un'introduzione alla teologizzazione del contenuto dei suoi predecessori (*In Cat.* 13.15: ὡς εἰσαγωγῆ καὶ γυμνασίῳ τούτοις χρήσασθαι).

- Considerazione dello scritto nei termini di una “migliore comprensione” e della sua teologizzazione: *In Eucl.* il commentario conduce ad una «rotazione», περιαγωγή (84.25) dell'anima attorno al principio, poiché ne offre una πραγματειωδέστερα θεωρία (84.13); nell'*In Tim.* il commentario è un'«introspezione» sul divino, una κατανόησις (13.31), finalizzata alla μυστικὴ θεωρία (14.1). Damascio, riferendosi a Siriano in quanto ἱερός<sup>205</sup>, allude alla dimensione ieratica conclusiva del percorso iniziatico, che il maestro della scuola ha già pienamente realizzato nella sua persona<sup>206</sup>. Simplicio afferma che il suo testo è scritto

<sup>205</sup> Un'altra immagine di maestro neoplatonico illuminato è offerta dal racconto della vita di Isidoro fatto da DAMASCIO, *V. Isid.*, fr. 16 Fozio (cod. 242, 335b 16 Henry, vol. VI, p. 10); AMMONIO *In De Interpr.* 1.3-11.

<sup>206</sup> Come si è accennato, il commento rientra in quelle forme di «esercizi spirituali» [cfr. oltre P. HADOT 1987b anche BRISSON 2000a, 329-353], che hanno il compito di operare una trasformazione progressiva della dimensione individuale dell'allievo fino alla comprensione del Tutto. La figura del maestro neoplatonico è

(*In Cat.* 3.1: γράψαι τι; 3.4 Κ.: ἐκ τοῦ γράφειν) e che esso ha lo scopo (3.4: σκοπός) di fornire una ἀκριβεστέραν κατανόησιν (3.5) di ciò che è già stato scritto, e di cui deve sintetizzare i contenuti (3.7: ἐπ' ἔλαττον).

Possiamo, infine, individuare nei commentari di Proclo, di Simplicio e Damascio una tensione comune verso il divino, poiché il loro modo di articolare l'esegesi è, in effetti, una messa in relazione della λέξις del testo con i πράγματα. Ciò, come si evince dai punti che abbiamo estrapolato, si effettua su due diversi livelli della scrittura letteraria, racchiusa nei commentari neoplatonici: innanzitutto nell'esplicitazione di contenuti nascosti, ponendo dunque l'accento sull'efficacia teurgica della parola del maestro nell'attività dell'insegnamento, in quanto esercizio di comprensione sul divino e veicolo di verità; in secondo luogo, nell'adesione a canoni retorici già consolidati, che esercitano sul destinatario una funzione pedagogica poiché rendono agevole la fruizione del contenuto, ricorrendo a tecniche di semplificazione, quali la ricapitolazione per punti e la formulazione di interrogative indirette.

#### 4) La ricapitolazione per punti.

Questo carattere si trova generalmente prima dell'esortazione/avvertenza rivolta al destinatario dell'insegnamento o del commentario, e consiste, anche in questo caso, nell'adesione ad un canone retorico consolidato. La tecnica della ricapitolazione per punti è, difatti, già impiegata nelle orazioni di Isocrate e Demostene per focalizzare l'attenzione del pubblico sul contenuto essenziale del loro discorso, tirandone le fila in conclusione e ponendo l'accento sui suoi elementi salienti. Nel commentario neoplatonico, come abbiamo già notato, questi punti (κεφάλαια) hanno uno scopo didattico importante: essi sono sia impiegati nell'insegnamento orale, prima di accingersi allo studio di un autore o all'inizio di una nuova

---

condizionata da questa concezione del commento: è una guida spirituale dotata di capacità demiurgiche, che sa tutto perché conosce tutte le categorie di pensiero, e al tempo stesso si preoccupa provvidenzialmente di perfezionare le anime inferiori degli allievi [Cfr. PROCLO, *In Alc.* 28.1-30.5; 60.1-63.10 in cui Socrate è il maestro "demonico" in virtù della cura provvidenziale che esercita nei riguardi dei suoi interlocutori. "Gli altri" che non si adeguano a questo itinerario di perfezionamento sono chiamati πολλοί, la «massa». Cfr. *Ibid.* 254.25-258.10] indirizzandole verso le realtà trascendenti. Ha un'efficacia intellettuale e al tempo stesso etica in virtù dell'esempio che la sua persona e il suo stile di vita offrono. La sua capacità esegetica è sancita dall'autorevolezza stessa del suo modello: egli è «il più divino». Come il demiurgo che nella gerarchia ontologica è intermediario tra le potenze conoscitive e le potenze vitali-provvidenziali in quanto pre-comprende la totalità delle realtà sensibili e al tempo stesso ha già ricevuto il paradigma intelligibile, allo stesso modo, il maestro è l'intermediario tra il progresso conoscitivo e il progresso spirituale-vitale dell'allievo [MOTTA 2018, 96-137]. Questa connotazione di eccellenza spirituale e cognitiva del maestro neoplatonico è sottolineata da molteplici fonti: Proclo nella preghiera introduttiva dell'*In Parm.* parla del maestro Siriano come di una figura eletta e ispirata dalla divinità: è il «modello della filosofia» che «è stato imbevuto con Platone dell'ebrezza dionisiaca» e «che ha avuto parte al banchetto della verità divina». cfr. *In Parm.* 618.1-10.



lezione, allo scopo di riallacciarsi a quanto detto in precedenza; sia ricevono una collocazione precisa nel commentario scritto, nella forma letteraria degli *schemata isagogica*, per anticipare e schematizzare il contenuto dell'esegesi proposta. Inoltre, i commentari neoplatonici ricorrono alla tecnica della ricapitolazione in conclusione di un lungo *excursus*, al fine di riassumere quanto detto in precedenza e introdurre un altro punto. Poiché vogliamo sottolineare come questa tecnica retorica si sia conservata nel tempo, essendo infine inserita nella struttura generale del commentario neoplatonico, proponiamo un confronto, che non ha alcuna pretesa di universalità – limitandosi a mostrare il perdurare delle stesse forme letterarie nel tempo – tra alcuni passi tratti dai modelli oratori classici per eccellenza e dei passaggi argomentativi dell'*In Tim.* di Proclo:

1. Διείλεγμα μὲν τὰ πλεῖστα περὶ αὐτῶν τούτων, οὐκ ἐφεξῆς, ἀλλ' ὡς ἕκαστον τῷ καιρῷ συνέπιπτεν· μᾶλλον δ' ἂν ὑμῖν ἐγγένοιτο μνημονεύειν, εἰ συναγαγὼν τὰ μάλιστα κατεπείγοντα πάλιν ἐπανελθεῖν αὐτὰ πειραθεῖν. Ἔστιν δ' ἐξ ὧν ἂν ἐπανορθώσαιμεν τὰ τῆς πόλεως καὶ βελτίω ποιήσαιμεν, πρῶτον μὲν [...]. Δεύτερον δ' ἦν [...]. Τρίτον ἦν [...]. Κεφάλαιον δὲ τούτων ἐκεῖν' ἔχω λέγειν, εἰς ὃ πάντα τὰ προειρημένα συντείνει καὶ πρὸς ὃ χρῆ βλέποντας τὰς πράξεις τὰς τῆς πόλεως δοκιμάζειν [Isocrate, *De pace*, *passim* 132-142 Mathieu]<sup>207</sup>.

2. Λοιπὸν οὖν ἐστὶν τὰ προειρημένα συναγαγεῖν, ἵν' ὡς ἐν ἐλαχίστοις κατίδῃς τὸ κεφάλαιον τῶν συμβεβουλευμένων [Isocrate, *Phil.* 154.1 Mathieu-Brémond]<sup>208</sup>.

3. Πάντα δὴ ταῦτα δεῖ συνιδόντας ἅπαντας βοηθεῖν καὶ ἀπωθεῖν ἐκεῖσε τὸν πόλεμον, τοὺς μὲν εὐτόρους [Demostene, *Olynth. I* 28.1 Croiset]<sup>209</sup>.

4. Ἐν κεφαλαίῳ δ' ἃ λέγω φράσας καταβῆναι **βούλομαι**. χρήματ' εἰσφέρειν φημί δεῖν. [Demostene, *De Chers.* 76.1 Croiset]<sup>210</sup>.

5. **Εἰρημένων** δὲ ἡμῖν ἤδη τοῦ τε σκοποῦ πέρι, τίς τε καὶ ἡλικός ἐστί, καὶ τῆς οἰκονομίας τοῦ διαλόγου τοῦ τε **χαρακτήρος** τοῦ ἐν αὐτῷ, θαυμασίως συγκεκριμένου, καὶ τῆς ὅλης ὑποθέσεως, καὶ δὴ καὶ περὶ τῶν **προσώπων** τῆς πρὸς τοὺς παρόντας λόγους οἰκειότητος, **ἀρμόττον μὲν ἦν ἐπ' αὐτὴν τὴν λέξιν ἐλθόντας ἐξετάζειν ἕκαστα τὸν ἡμῖν δυνατόν τρόπον**. ἀλλ' ἐπεὶ τὸ τῆς φύσεως ὄνομα παρ' ἄλλοις ἄλλως φερόμενον ταράττει τοὺς τῆς Πλάτωνος διανοίας φιλοθεάμονας πῆ ποτε αὐτῷ δοκεῖ, καὶ **τίνα βούλεται** τὴν οὐσίαν εἶναι τῆς φύσεως, **φέρε περὶ τούτου πρῶτον διέλθωμεν**. πρόποι γὰρ ἂν που καὶ τῷ διαλόγῳ τὸ σκέμμα φυσικὴν ἔχοντι τὴν θεωρίαν εἰδέναι, τίς ἢ φύσις καὶ πόθεν πρόεισι καὶ μέχρι τίνος διατείνει τὰς ἑαυτῆς ποιήσεις [Proclo, *In Tim.* 9.30-10.5 Diehl].

La tecnica della ricapitolazione, nell'oratoria classica, è un espediente argomentativo avente delle specifiche finalità persuasive. Proclo, invece, la utilizza come una formula di passaggio, per segnalare il cambiamento di prospettiva della sua analisi, da un approccio

<sup>207</sup> ISOCRATE, *De pace* [trad. Ghirga-Romussi] *passim* 132-142: «L'ho già detto in pratica, anche se non sistematicamente, ma così mi veniva: ve lo imprimerete meglio nella memoria, forse, se riepilogo e riprendo i punti fondamentali. Ecco dunque gli strumenti con i quali potremo correggere e migliorare le sorti dello stato. Primo [...]. Secondo [...]. Terzo [...]. Ecco dunque i punti fondamentali del mio discorso che dovete tenere ben presenti nell'esaminare la situazione politica».

<sup>208</sup> ISOCRATE, *Philip.* [trad. Ghirga-Romussi] 154.1: «Restano da riassumere gli argomenti trattati, perché tu possa considerare nello spazio di pochissime righe la somma dei miei consigli».

<sup>209</sup> DEMOSTENE, *Olynth. I* [trad. Sarini] 28.1: «Dunque, guardando i fatti nel loro complesso, tutti devono preparare i soccorsi e portare là la guerra».

<sup>210</sup> DEMOSTENE, *De Chers.* [trad. Sarini] 76.1: «Riassumo il mio discorso e scendo dalla tribuna».

fondato sulla θεωρία complessiva del dialogo alla sua analisi nel dettaglio (ἐπ' αὐτὴν τὴν λέξιν). È perciò interessante porre l'accento sulla scelta dei tempi verbali impiegati da Proclo: il perfetto collocato in apertura della citazione (εἰρημένων) indica un'azione conclusa, che, d'altra parte, ne apre un'altra, espressa nella formula φέρε περι τούτου πρῶτον διέλθωμεν, che evidenzia un cambiamento di prospettiva, poiché Proclo si propone di ritornare all'analisi dello scopo del *Timeo*, abordandolo a partire dall'analisi della λέξις, ovvero del significato di φύσις.

Il commentario procliano, pertanto, è fondato su strategie imitative sottili, che seguono le teorie retoriche consolidate nel corso del tempo, e si evincono anche dall'analisi complessiva del modo in cui sono articolati i passaggi argomentativi del prologo dell'*In Tim.* Il prologo è organizzato, infatti, in una struttura circolare, segnalata, a livello concettuale, del ritorno al medesimo punto di discussione – ovvero la riflessione su quale sia l'ambito della filosofia della natura, presentata in apertura del prologo nei passi *In Tim.* I 1.25-2.25, e in conclusione, nei passi 9.25-14.1 –, ed è individuata a livello lessicale dall'impiego del medesimo avverbio παρέργως, riferito, in apertura del prologo (*In Tim.* 1.15), al metodo di lettura esegetica da adottare nella lettura del *Timeo*, e in chiusura, nella parte che abbiamo definito avvertenza, è riferito ai lettori (*In Tim.* 13.20: τοῖς μὴ παρέργως ἐντυγχάνουσι). Nel progetto complessivo del commentario, la tecnica argomentativa della ripetizione assume, dunque, una finalità principalmente didattica, alla luce del fatto che, per ragioni di chiarezza, dopo una digressione, Proclo ha l'esigenza di porre l'accento sulle questioni interpretative salienti che ha già esposto o che si prepara ad esporre. Questo elemento, oltre ad essere un espediente retorico che serve a focalizzare l'attenzione del pubblico, è uno dei principali indizi del fatto che l'*In Tim.* sia stato dapprima un insieme di annotazioni, formulate oralmente nel contesto pedagogico della scuola, poi sia stato oggetto di ulteriori aggiustamenti da parte di Proclo. Proiettato nella dimensione spirituale della scuola, ovvero in quanto tappa di un percorso di formazione ascendente stabilito da un programma di letture canonizzato, il commentario sul *Timeo* esercita, dunque, un'azione efficace sul perfezionamento dell'allievo, anche attraverso la ricapitolazione per punti, poiché è uno strumento che stimola l'elevazione dell'anima verso il divino, riportando l'attenzione dei discenti verso il punto focale della discussione.

### 5) L'impiego di interrogative indirette.

L'argomentazione per questioni ha il duplice scopo di suscitare l'interesse del pubblico e semplificare il contenuto trattato, e perciò, è un elemento che segnala, ancora una volta, il carattere pedagogico dei commentari neoplatonici<sup>211</sup>. Questa strutturazione investe anche gli *schemata isagogica* a Platone e Aristotele e alle loro opere, che, come abbiamo accennato, subiscono un processo di canonizzazione progressiva tra V e VI secolo d.C. Abbiamo infatti visto come nel passaggio dell'*In Cat.* di Davide (Elia), che attribuisce a Proclo l'invenzione di una guida alla συνανάγνωσις delle opere di Aristotele, i punti previsti per l'analisi siano formulati sotto forma di interrogative indirette. Nella conclusione dei *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, questa strutturazione concerne anche la συνανάγνωσις delle opere di Platone. Riportiamo pertanto uno schema comparativo delle due συνανάγνωσις, evidenziando le formule interrogative, in cui sono introdotti di volta in volta i κεφάλαια:

**Tab. 6**

<i>In Cat.</i> di Davide (Elia) [107.5-25 B.]	<i>Prolegomeni alla filosofia di Platone</i> [28.1-16 W.]
1. διὰ τί ὠνομάσθη ... διὰ τίνας καὶ πόσας αἰτίας ὠνομάσθησαν	1. τὸ εἶδος τῆς φιλοσοφίας αὐτοῦ
2. τίς ἡ διαίρεσις τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων πολλῶν ὄντων	2. διὰ τί εἰς τὸ συγγράφειν ἦλθεν
3. πόθεν δεῖ ἄρχεσθαι	3. διὰ τί τὸ διαλογικὸν εἶδος τῆς λογογραφίας ἐπετήδευσε
4. τί τὸ τέλος	4. τίνα συμπληροῦσι τοὺς διαλόγους
5. τίς ἡ μεταξύ ὁδός	5. πόθεν τὰς διαίρεσεις τῶν Πλάτωνος διαλόγων ποιητέον
6. ποῖον δεῖ εἶναι τὸν ἀκροατὴν κατὰ ζωὴν καὶ γνῶσιν	6. πόθεν τὰς ἐπιγραφὰς δεῖ θηρᾶν
7. ποῖον δεῖ εἶναι τὸν ἐξηγητὴν	7. ποῖῳ τρόπῳ ὑφηγήσεως ἐν τοῖς διαλόγοις κέχρηται ... τί ἐστὶν ἡ διασκευὴ
8. τί τὸ εἶδος τῆς φράσεως αὐτοῦ	8. πόθεν τοὺς σκοποὺς τῶν διαλόγων θηρατέον
9. διὰ τί ἀσάφειαν ἐπετήδευσε	9. τίς ἡ τάξις τῶν διαλόγων
10. πόσα καὶ τίνα δεῖ προλαμβάνειν παντὸς Ἀριστοτελικοῦ βιβλίου	10. πόσοις τρόποις κέχρηται διδασκαλίας ὁ θειότατος Πλάτων

La stessa costruzione per interrogative indirette si riscontra anche nell'opera anonima sui *Prolegomeni sull'arte retorica*, che troviamo nel canone degli studi di retorica, assemblato

<sup>211</sup> Cfr. la ricostruzione delle formule interrogative dei dialoghi platonici di LONGO 2000, in part. le considerazioni generali pp. 5-37.

probabilmente nel V secolo d.C.<sup>212</sup>. Non a caso, lo stesso modello è seguito nei prologhi dei commentari sull'*Isagoge*<sup>213</sup>, che costituisce la prima, più generale e fondamentale, lettura prevista nel percorso di studi neoplatonici. Entrambi questi due tipi di prolegomeni sono organizzati in interrogativi, che hanno lo scopo di fornire una definizione generale sulla filosofia e sulla retorica, che sintetizziamo nella rappresentazione che segue:

**Tab. 7**

Commentari sull' <i>Isagoge</i>	<i>Prolegomeni sull'arte retorica</i> <sup>214</sup>
Εἰ ἔστι	Εἰ ἔστιν· ὅτι ἦν ἡ ῥητορικὴ, ἀφ' οὗ ἄνθρωποι γεγονάσιν [XIV 14.5 R.]
Τί ἐστι	Τί δέ ἐστι ῥητορικὴ; [XIV 14.10-15 R.]
Ὅποιόν τι ἐστι	Ὅποιον δέ τί ἐστι ῥητορικὴ, τρόπον τινὰ ἐκ τούτων κατεφάνη [XIV 16.5 R.]
Διὰ τί ἐστι	Διὰ τί δέ ἐστι ῥητορικὴ; [XIV 14.15-16.1 R.]

La formula interrogativa – se è, cosa è, com'è, perché è –, che caratterizza i prologhi sull'*Isagoge* di Porfirio, si adegua al procedimento euristico scolastico, che è, del resto, presente anche nei prolegomeni anonimi al *corpus* retorico. Il procedimento euristico per domande è presente anche nello svolgimento dell'argomentazione dell'*In Tim.*, in cui la formula interrogativa ricorre in quattro passaggi:

- nell'enunciazione dello scopo: ἴν' ἔχοιμεν γινώσκειν, τίνα μὲν ὁ Πλάτωνος <Τίμαιος> λέγει τὰ αὐτὰ ἐκεῖνω, τίνα δὲ προσέθηκε, τίνα δὲ καὶ διάφωνα [I 1.15]
- nella spiegazione del carattere del dialogo: ὁ χαρακτήρ ὁποῖός τις ἐστι [I 7.15]
- nell'introduzione dell'occasione: ἡ δὲ ὑπόθεσις τοιάδε τις ἐστι [I 8.30]
- nella presentazione dei personaggi: τί δὴ ποτε οὖν, φαίης ἄν, ἐν τούτοις οἱ ἀκροώμενοι τρεῖς, ἐν οἷς περὶ κόσμου τοῦ σύμπαντος ὁ λόγος; [I 9.15]

<sup>212</sup> Su ciò cfr. PATILLON 2008, t. I, 20 sg.

<sup>213</sup> Si veda e.g. DAVIDE, *Prol.* 1.15-2.5; AMMONIO, *In Isag.* 1.1-2.20 in cui in realtà il prologo è articolato nella forma di risposte a interrogativi impliciti; OLIMPIODORO, *Prol.* 1.1-5.1. Cfr. I. HADOT 1987b, 99-122.

<sup>214</sup> Si fa riferimento ai *Prolegomena in artem rhetoricam*, PATILLON 2008, t. I, 20 sg. Il preambolo sull'arte retorica presenta una strutturazione in dieci κεφάλαια, che sembra adeguarsi agli *schemata isagogica* specifici alla filosofia di Aristotele e di Platone [cfr. *supra*, DAVIDE, *In Cat.* 107.5-25, e i *Prol.* 28.1-16, che WESTERINK 1990, XLIX ha dimostrato derivare dall'opera perduta di Proclo intitolata *Συνανάγνωσις*, cfr. I. HADOT 1987b, 99-122]. Cfr. *Prolegomena in artem rhetoricam* 5-15 Patillon: 1. εἰ ἐκ θεῶν καὶ ἐν θεοῖς ἡ ῥητορικὴ; 2. εἰ καὶ ἐν ἥρωσιν ἡ ῥητορικὴ; 3. πῶς ἐν ἀνθρώποις ἦλθεν ἡ ῥητορικὴ; 4. πῶς ἐν Αθήναις ἤκμασεν ἡ ῥητορικὴ; 5. τίς ὄρος ἐστὶ τῆς ῥητορικῆς ἀρετῆς a due interrogativi: τί τὸ τέλος τῆς ῥητορικῆς, καὶ τί τὸ ἔργον τῆς ῥητορικῆς; 6. πόσα εἶδη τῆς ῥητορικῆς ἀρετῆς a quattro interrogativi: καὶ εἰ εἶδη ἄλλα μὴ μέρη, καὶ ἐκ ποίων μερῶν τῆς ψυχῆς προελήλυθεν ἕκαστον, καὶ ποίους χρόνους διενείμαντο, καὶ ποίους τόπους ἐκλήρωσαν; 7. πόσαι ῥητορικαὶ καὶ οἷαι, καὶ ποίαν σὺν θεῷ μετερχόμεθα; 8. πόσοι τρόποι ῥητορικῶν ἀναγνώσεων; 9. πόσαι πολιτεῖαι καὶ ἐν ποίᾳ σὺν θεῷ πολιτευόμεθα; 10. κατὰ πόσους τρόπους ὁ ῥήτωρ ὀφείλει ἐξηγεῖσθαι τὰ ῥητορικὰ μαθήματα.

L'influsso della retorica nella costruzione del prologo del commentario sul *Timeo* non è, d'altra parte, una caratteristica che si riscontra soltanto a partire da Proclo, ma è presente, per certi aspetti, anche in alcuni passaggi di alcune opere di Siriano e di Giamblico, ragion per cui è ancor più plausibile pensare alla formazione retorica neoplatonica come ad una tappa preliminare, indispensabile per avviare il percorso di formazione filosofica, organizzata nello stesso modo in cui sono organizzate le letture filosofiche, ovvero per introduzioni preliminari e letture di un *corpus* retorico canonizzato.

Nell'introduzione al *Commentario sulla Metafisica di Aristotele* [1.5-2.1], Siriano precorre la canonizzazione del modello di lettura che avrebbe dovuto contenere l'opera procliana perduta, intitolata *Συνανάγνωσις*<sup>215</sup>. Egli impiega il verbo προοιμιάζομαι per indicare la sua prefazione all'opera di Aristotele e, per renderlo fruibile a scopi didattici semplificati, condensa il suo contenuto in quattro domande: 1. τίς ἡ παροῦσα σκέψις; 2. τίς ἡ ἐπιστήμη; 3. πόσα τὰ αἴτια; 4. πῶς οἱ πρὸ αὐτοῦ περὶ τῶν αἰτίων τοῦ ὅπως ποτὲ ὄντος διελέχθησαν. Inoltre si riferisce al suo lavoro in un modo molto simile all'*In Remp.* di Proclo: ἡ παροῦσα σκέψις; ἐν τοῖς προκειμένοις σκέμμασιν; προκειμένη θεωρία. Inoltre, Siriano anticipa alcuni degli elementi che costituiscono i punti di analisi del prologo che, come abbiamo visto, si sono costituiti nel tempo a partire da Proclo<sup>216</sup>. Se ne possono, infatti, estrapolare cinque:

- lo scopo, cui Siriano si riferisce in tre modi diversi: τὸ τέλος τῆς προκειμένης θεωρίας [1.10], τὸ ἀληθέστατον τῆς θεωρίας τέλος [1.13], τις τοῦ τοιούτου σκοποῦ [1.23], τῆς ὄλης πραγματείας προαίρεσις [1.24];

- la definizione del compito del filosofo, implicita nelle espressioni: καθῆκον τῷ φιλοσόφῳ τὸ ἀπορεῖν [1.14]; ἀπρόληπτος καὶ ἀδέκαστος γενόμενος διαιτητής [1.15];

<sup>215</sup> SIRIANO, *In Met.* 1.1- 2.5: Ἐν τῷ μείζονι Α **τίς ἡ παροῦσα σκέψις** εἰπὼν, ὅτι ἡ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, καὶ **τίς ἡ ἐπιστήμη**, ὅτι ἡ πρώτη φιλοσοφία, καὶ **πόσα τὰ αἴτια**, καὶ **πῶς** οἱ πρὸ αὐτοῦ περὶ τῶν αἰτίων τοῦ ὅπως ποτὲ ὄντος διελέχθησαν, ἔτι δὲ ἐν τῷ ἐλάττονι τῶν Α δείξας, ὅτι οὔτε κατ' εὐθυωρίαν οὔτε κατ' εἶδος ἄπειρα τὰ αἴτια, νῦν ἀρχόμενος τοῦ Β πρῶτον <ἀπορήσαι> χρῆναί φησιν, ἵνα τε εὐπορώτερον ἀναστραφῶμεν ἐν **τοῖς προκειμένοις σκέμμασιν** (οὔτε γὰρ εὐπορήσαι δυνατόν μὴ λύσαντας τὰς ἀπορίας οὔτε λύσαι μὴ κατανενοηκότας τὸ ἀπορον τοῦ πράγματος), καὶ ἔτι ὅπως ἂν ἴδωμεν **τὸ τέλος τῆς προκειμένης θεωρίας**: ἡ γὰρ **λύσις τῶν ἀπόρων** εὐοδία παρέχουσα ἐπ' αὐτὸ καταντᾶν ἡμᾶς **τὸ ἀληθέστατον τῆς θεωρίας τέλος** παρασκευάσει· καὶ τούτων δὲ **καθῆκον τῷ φιλοσόφῳ τὸ ἀπορεῖν** δείκνυσιν, ἵνα τῶν ἀντικειμένων λόγων ὡσπερ **ἀπρόληπτος καὶ ἀδέκαστος γενόμενος διαιτητής** ἔλθῃται **τὸ τῆ ἀληθεῖ θεωρία** συμφωνότερον. ταῦτα **προοιμιασάμενος** ἔκθεσιν πρῶτον ποιεῖται τῶν ἀποριῶν, εἴθ' ὕστερον ἐφ' ἐκάστης ἐκατέρῳ τῶν ἀντικειμένων συνηγορήσας λόγων ἐπιτείνει τὴν τῶν ἀποριῶν δυσκολίαν. τὰς δὲ **λύσεις** παρ' αὐτοῦ μὲν οὐ χρῆ ζῆτεῖν ἐν τούτῳ τῷ βιβλίῳ· διαπορητικὸν γὰρ ἐστὶν ὅλον τὸ Β· ἡμεῖς δὲ ἅμα προτείνοντες αὐτοῦ τὰ ἀπορα δι' ὀλίγων ἀποκρίνεσθαι πειρασόμεθα καὶ τοὺς ἀντικειμένους λόγους ἐρωτῶντος τοῖς μὲν ἀληθεῖσι συμφθέγξασθαι, τοῖς δὲ σοφιστικοῖς ἀνταγωνίσασθαι. κρατήσας γὰρ τις τοῦ τοιούτου **σκοποῦ** τὴν τε **λέξιν** τοῦ φιλοσόφου σαφῆ καταστήσει καὶ **τῆς ὄλης πραγματείας** τὴν προαίρεσιν ἐν οὐ πολλοῖς περιλήγεται (περὶ γὰρ ὧν ἐνταῦθα προὔτεινε καὶ οὐ περὶ τινων ἄλλων ὁ Ἀριστοτέλης, ὅ τι μὴ ἀρεργον, ἐν ταῖς ὑπὲρ φύσιν αὐτοῦ **ταύταις διδασκαλίαις** διαλέξεται): ἔτι δὲ πρόχειρον μὲν ποιήσει τῶν ἐριστικῶν λόγων τὸν ἔλεγχον· ἐνδείξεται δὲ καὶ πῶς ἂν ὁ Πυθαγόρειός τε καὶ Πλατωνικός πρὸς τὰς ἐνστάσεις ταύτας ἀπαντήσῃ.

<sup>216</sup> Su ciò cfr. D'HOINE 2009, 311-342.

- il riferimento al metodo esegetico: da una parte nel proposito della risoluzione delle aporie sollevate dalla lettura del testo (ἡ λύσις τῶν ἀπόρων in 1.12 che ricorda anche l'organizzazione in aporie e soluzioni dell'*In Phaed.* di Damascio), dall'altra nel riferimento alla λέξις [1.23];
- il riferimento al modo dell'insegnamento, contenuto nell'espressione: ἐν ταῖς ὑπὲρ φύσιν αὐτοῦ ταύταις διδασκαλίαις [2.1].

Se si analizza l'introduzione al commento di Siriano al *περὶ ἰδεῶν* di Ermogene<sup>217</sup>, si può inoltre individuare una struttura su quattro punti, che ha un grande influsso retorico e che, anche in questo caso, anticipa il canone dei prologhi neoplatonici successivi. Li enumeriamo di seguito:

- Posizione e eccellenza dell'opera rispetto al *corpus* dell'autore. Siriano enuclea tre gruppi di opere: τὸ περὶ τῶν στάσεων αὐτοῦ σύγγραμμα [1.5]; τὸ τε περὶ μεθόδου δεινότητος καὶ τὰ εἰς τοὺς δημοσίους ὑπομνήματα [1.10]; e il τὸ περὶ ἰδεῶν, che deve essere ammirato perché ἄριστόν τε καὶ τεχνικώτατον καὶ τῆς τελεωτάτης καὶ κριτικῆς περὶ λόγους ἕξωθεν οὐδαμῶς ἄμοιρον [1.15];
- Utilità del lavoro esegetico: ἐπειδὴ τοίνυν πολλὰ τῶν ἐν αὐτῷ κειμένων οὐ παντὶ ῥάδια συμβαλεῖν, οὐδενὶ δὲ μέχρι καὶ τήμερον εἰς αὐτὰς ὑπόμνημα γεγραφότι περιτετυχήκαμεν [2.1];
- Proposito del commento: ἀναγκαῖον ᾤθηθην, ᾧ φίλτατέ μοι τῶν ἐγγόνων Ἀλέξανδρε, βραχέα τινὰ πρὸς τὴν ἀκριβεστέραν ἀνάγνωσιν τοῦ βιβλίου συμβαλλόμενα κατὰ γε τὴν ἐμὴν συνθεῖναι δύναμιν [2.5];
- Chiusura retorica e adozione di un tono solenne, grazie all'introduzione della preghiera implicita di invocazione/ringraziamento al dio – che ricorda la chiusura dell'*In Tim.* I 14.1 e dell'*In Eucl.* 84.20<sup>218</sup> – : εἰ δέ τις καὶ βελτίω τούτων ἐπεισάγειν δυνηθεῖη λυσιτελοῦντα πρὸς τὸ προκείμενον, χάριν αὐτῷ παμπόλλην εἰσόμεθα τὸν κοινὸν Ἑρμῆν ἔργοις οὐ λόγοις ἡμῖν

<sup>217</sup> SIRIANO, *In Hermog.* 1.1-2.10: Ἄπαντα μὲν σχεδὸν ὅσα γε εἰς ἡμᾶς ἦκει τοῦ τεχνογράφου Ἑρμογένους συγγράμματα θαυμαστά τε καὶ πολιτικῆς ἀνάμεστα φρονήσεως ὑπάρχει – φημί δὲ τὸ περὶ τῶν στάσεων αὐτοῦ σύγγραμμα, ὃ δὴ πολλοὶ γε καὶ ἄλλοι σοφιστῶν τε καὶ τῶν Πλατωνικῶν φιλοσόφων ὑπομνηματίζειν οὐκ ἀπηξίωσαν, τὸ τε περὶ μεθόδου δεινότητος καὶ τὰ εἰς τοὺς δημοσίους ὑπομνήματα, ὧν καὶ αὐτὸς ποιεῖται μνήμην – , διαφερόντως δὲ τῶν ἄλλων τὸ περὶ ἰδεῶν αὐτοῦ σύνταγμα θαυμάζειν ἄξιον ὡς ἄριστόν τε καὶ τεχνικώτατον καὶ τῆς τελεωτάτης καὶ κριτικῆς περὶ λόγους ἕξωθεν οὐδαμῶς ἄμοιρον. ἐπειδὴ τοίνυν πολλὰ τῶν ἐν αὐτῷ κειμένων οὐ παντὶ ῥάδια συμβαλεῖν, οὐδενὶ δὲ μέχρι καὶ τήμερον εἰς αὐτὰς ὑπόμνημα γεγραφότι περιτετυχήκαμεν, ἀναγκαῖον ᾤθηθην, ᾧ φίλτατέ μοι τῶν ἐγγόνων Ἀλέξανδρε, βραχέα τινὰ πρὸς τὴν ἀκριβεστέραν ἀνάγνωσιν τοῦ βιβλίου συμβαλλόμενα κατὰ γε τὴν ἐμὴν συνθεῖναι δύναμιν. εἰ δέ τις καὶ βελτίω τούτων ἐπεισάγειν δυνηθεῖη λυσιτελοῦντα πρὸς τὸ προκείμενον, χάριν αὐτῷ παμπόλλην εἰσόμεθα τὸν κοινὸν Ἑρμῆν ἔργοις οὐ λόγοις ἡμῖν ἐπιδεικνύοντι. ἀλλὰ γὰρ προσευξάμενοι τοῖς λογίοις θεοῖς ἀγαθὸν ἡμῖν καὶ τοῖσδε τοῖς πόνοις ἐπινεῦσαι τὸ πέρασ ἔργου ἐχόμεθα.

<sup>218</sup> Sulle forme di preghiera nelle opere di Proclo cfr. *infra* pp. 88-102. Vd. anche LAYNE 2013, 345-368.

ἐπιδεικνύοντι. ἀλλὰ γὰρ **προσευξάμενοι** τοῖς λογίοις θεοῖς ἀγαθὸν ἡμῖν καὶ τοῖσδε τοῖς πόνοις ἐπινεῦσαι τὸ πέρασ ἔργου ἐχώμεθα [2.10].

Possiamo, d'altra parte, desumere l'esistenza di un modello introduttivo di riferimento anche nell'opera *Sulla scienza matematica comune* di Giamblico<sup>219</sup>. Il testo, infatti, sembra seguire nella sua argomentazione una struttura precisa: in una forma di prefazione, l'autore presenta lo scopo dell'opera, e in una ricapitolazione conclusiva, riassume il contenuto trattato. L'uso dei tempi verbali è dunque regolato secondo la funzione delle due parti: il futuro nel primo caso e l'aoristo nel secondo. Nella prefazione, cui Giamblico si riferisce nei termini di «preliminari» τὰ προκείμενα, emergono i seguenti punti di contatto con la tradizione esegetica successiva:

- riferimento al proprio lavoro nei termini di una ricerca, ἐπίσκεψις, e presentazione dello scopo, πρόθεσις [1.1] attraverso l'introduzione di interrogative indirette (τίς ἐστὶν ἢ ὅλη καὶ τίνα ἔχει μίαν αἰτίαν in 1.3; τίς τέ ἐστὶν ἢ τούτων συντέλεια in 1.14; τίς τε αὐτοῖς καὶ πόθεν ἢ συγγένεια in 1.15; εἰς τίνας in 1.17; τί τε χρήσιμός ἐστὶν ἢ πραγματεία καὶ πρὸς πόσα ἀγαθὰ in 1.20);
- accenno al metodo di indagine: nel dettaglio (καθ' ἕκαστον in 1.10) e in generale (κοινῇ in 1.27);
- utilità del proprio lavoro (τί τε χρήσιμός ἐστὶν ἢ πραγματεία in 1.20).

Inoltre, possiamo rintracciare nel corso dello svolgimento del trattato alcuni riferimenti alla tecnica della ricapitolazione, quando Giamblico riassume i “punti” del suo lavoro enumerandoli nel loro complesso: καιρός ἐστὶν ἤδη συναγαγεῖν ὑπὸ μίαν σύνοψιν τὰ ὅλα περὶ αὐτῶν κεφάλαια [35.1]<sup>220</sup>.

<sup>219</sup> GIAMBILICO, *De comm.* p1-30: Ἡ μὲν **πρόθεσις** τῆς παρούσης **ἐπισκέψεως** τὴν κοινὴν βούλεται τῶν μαθημάτων θεωρίαν παραδείξαι, **τίς** ἐστὶν ἢ ὅλη καὶ **τίνα** ἔχει μίαν αἰτίαν καὶ οὐσίαν πρεσβυτάτην προηγουμένην, μετὰ μίαν δὲ δύο εἰ **πὼς** εἰσὶν ἀρχαὶ ταύτης ἐπισκεψόμεθα, καὶ μετὰ ταύτην τὴν διχοτομίαν εἰ **τις** ἐστὶν ἀριθμὸς ὁρισμένος τῶν ἐν αὐτοῖς γενῶν πειρασόμεθα ἀπολογίζεσθαι μετ' ἐπιστημονικῆς τινοῦς διαιρέσεως· καὶ τότε δὴ τὰ κοινὰ εἶδη τῶν μαθημάτων πάντων ἐπισκεψόμεθα κατὰ κοινὴν τινα ἐπιβολήν, μηδέπω τῶν **καθ' ἕκαστον** θεωρημάτων ἐφαπτόμενοι. **καθ' ἕκαστον** δὲ τῶν εἰρημένων παραδείξομεν τὴν οὐσίαν περὶ ἣν ἕκαστον γένος καὶ εἶδος τῶν μαθηματικῶν ἐνυπάρχει, **τίς** τέ ἐστὶν ἢ τούτων συντέλεια πρὸς τὸ πᾶν καὶ ἢ πρὸς ἄλληλα σύνταξις οὐ παρήσομεν εἰπεῖν, **τίς** τε αὐτοῖς καὶ πόθεν ἢ συγγένεια ἐφήκει, καὶ **ἀπὸ τίνων** συνδέεται ἀρχῶν, **εἰς τίνας** τε ἀνάγεται τὰς πρεσβυτέρας αὐτῆς αἰτίας, καὶ πῶς ἂν τις αὐτῶν ἐπιτυχεῖν δυνηθεῖ, **τί τε χρήσιμός** ἐστὶν ἢ **πραγματεία** καὶ **πρὸς πόσα** ἀγαθὰ ὀδηγεῖ, καὶ ὅτι καθ' αὐτὴν τέ ἐστὶν αἰρετὴ καὶ διὰ τὰς παραγινομένας ἀπ' αὐτῆς ἐπιστήμας, καὶ ὅτι πρὸς πᾶσαν φιλοσοφίαν περιάγει τὴν διάνοιαν καὶ πρὸς πᾶσαν τὴν περὶ τῶν ὄντων καὶ νοητῶν ἐπιστήμην. τὰ μὲν οὖν **προκείμενα** ἡμῖν ἐστὶ τὸσαῦτα ἐν τούτῳ τῷ βιβλίῳ διελεθεῖν, ἀρξώμεθα δὲ ἀπὸ τοῦ πρώτου ἄνωθεν ἀναλαβόντες. **Κοινῇ** δὴ περὶ πάντων τῶν μαθημάτων ἀξιώματα ἡμῖν προσκείσθω ταῦτα.

<sup>220</sup> *Ibid.* 35.1: Ἐπειδὴ τοίνυν ἀπετελέσαμεν τὴν κοινὴν περὶ τῶν μαθημάτων θεωρίαν, καιρός ἐστὶν ἤδη συναγαγεῖν ὑπὸ μίαν σύνοψιν τὰ ὅλα περὶ αὐτῶν κεφάλαια. **πρῶτα** μὲν οὖν τὰ τῶν σκοπῶν καὶ τὰ περὶ τῆς ὅλης ἐπιστήμης τῆς μαθηματικῆς, **εἶτα** περὶ ἀρχῶν τῶν τε κοινῶν καὶ τῶν ἰδίων, ἐπὶ τούτοις περὶ τῶν ὑποκειμένων τοῖς μαθήμασιν ἐποιησάμεθα λόγον, **εἶτα**...

Come si evince dal confronto di alcuni esempi tratti dai commentari neoplatonici tra III-VI s. d.C., il canone retorico è una presenza continua nell'approccio esegetico. In questi secoli la retorica è concepita come una delle prime componenti del percorso di studi, che accompagna l'allievo dall'uso della parola alla sua sublimazione. Pertanto possiamo affermare che essa può essere inclusa nel percorso spirituale, di elevazione dell'anima verso il divino, che rappresenta il culmine della formazione neoplatonica<sup>221</sup>.

### **I. 3.2 Gli influssi della retorica nel procedimento dimostrativo del *Commentario sul libro I degli Elementi di Euclide***

Nell'*In Eucl.* possiamo individuare una compresenza di elementi logico-dimostrativi e, d'altra parte, di costrutti tipicamente retorici<sup>222</sup> – l'argomentazione per interrogative indirette, la ricapitolazione e l'anticipazione – che sono impiegati come strumenti di semplificazione didattica di un contenuto complesso, che è messo in relazione con la sua dimensione intelligibile. Proponiamo, anche in questo caso, uno schema di un lungo passo [10.15-18.5] esemplificativo, che concerne una delle dimostrazioni centrali presentate nel commentario<sup>223</sup>, sull'«organo» delle matematiche, in occasione della quale Proclo riporta tre argomenti che hanno lo scopo di vagliare le tesi «altre» a sostegno della propria.

Il nostro filosofo inizia la sua riflessione sull'essenza delle matematiche, anticipandone l'assunto fondamentale, ovvero che il discorso che sta presentando è lo stesso di Platone, *Resp.* 509d-511e. Questo primo procedimento rientra già nella strategia retorica complessiva del passaggio, poiché è volto ad affermare l'incontrovertibilità della tesi di Proclo, ancora prima che essa sia dimostrata, in virtù del fatto che esprime il punto di vista di una voce autorevole. Nello schema seguente ricostruiamo le tappe logiche fondamentale che costituiscono la prova di incontrovertibilità sul fondamento teologico delle matematiche<sup>224</sup>.

<sup>221</sup> Cfr. P. HADOT 1987a, 13-23.

<sup>222</sup> Sulla compresenza di elementi retorici e procedimenti logico-deduttivi nell'*In Eucl.* di Proclo vd. O'MEARA 2010, 57-65.

<sup>223</sup> In questa sede non possiamo occuparci della struttura del commentario a Euclide, uno studio sulle molteplici, e diverse, tecniche argomentative in esso contenute, richiederebbe un approfondimento eccessiva rispetto alle finalità che ci siamo proposti di raggiungere in questa prima sezione del nostro lavoro, che mira a mostrare l'interesse dello studio delle opere di Proclo e degli altri autori neoplatonici non solamente da un punto di vista filosofico, ma soprattutto da un punto di vista stilistico. Uno studio specifico sull'arte neoplatonica di scrivere merita, d'altra parte, per la sua vastità, uno spazio autonomo rispetto alla presente monografia generale sul pensiero di Proclo. Per un approfondimento sulla struttura dell'*In Eucl.* si rimanda a LERNOULD 2010, 11-25.

<sup>224</sup> Cfr. lo studio generale di CHARLES-SAGET 1967, 69-80, consacrato alla dimostrazione del carattere intermediario della matematica nell'affermazione del fondamento teologico-scientifico della gerarchia ontologica costruita da Proclo. Sul passaggio «dalla logica alla teologia» si veda LERNOULD 2011a, 383-411. Cfr. CLEARLY 2000, 65-90.



**Tab. 8**

- Anticipazione: Καὶ μέχρι τοῦδε ἐν ἡμῖν ἢ περὶ αὐτῆς ἀφορίσθω διδασκαλία. μετὰ δὲ τοῦτο τί ποτ' ἂν εἴη τὸ κριτήριον τῶν μαθημάτων **θεωρήσωμεν** καὶ **προστησώμεθα** καὶ τῆς τούτου παραδόσεως ἡγεμόνα τὸν <Πλάτωνα> διαιρούμενον ἐν πολιτείᾳ χωρὶς μὲν τὰ γνωστὰ χωρὶς δὲ τὰς γνώσεις καὶ συζύγως ἀπονέμοντα τοῖς γνωστοῖς τὰς γνώσεις [10.15-20].

- Argomentazione:

1) La prima si apre e si chiude circolarmente con l'ipotesi εἰ, presentando tre ragionamenti per assurdo introdotti da interrogative indirette e chiusi da proposizioni assertive introdotte da γάρ [da 12.1 a 13.25].

I. εἰ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν τὰ μαθηματικὰ εἶδη λέγομεν ὑποστῆναι [...] **πόθεν** ἢ ἀκριβεία καὶ τὸ ἀνέλεγκτον ὑπάρχει τοῖς λόγοις; [12.1-5] - ἢ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν → ἀδύνατον [12.15]

- ἢ ἀπὸ ψυχῆς → **ποῦ** [12.20-25]

→ **ποῦ**

→ **ποῦ**

→ **ποῦ**

A ciò segue una risposta retta da una nuova interrogativa retorica: οὐχ ὀρώμεν, ὡς ἐν ἀλλήλοις πάντα τὰ αἰσθητὰ συμμέμικτα καὶ ὡς οὐδὲν ἐν τούτοις εἰλικρινὲς οὐδὲ τοῦ ἐναντίου καθαρεῦον, ἀλλὰ μεριστὰ πάντα καὶ διαστατὰ καὶ κινούμενα; [12.25]. Variazione nella domanda: - **πῶς** οὖν [12.26]

- **πῶς** δέ [13.1]

Constatazione finale: γάρ chiude il primo argomento, e πᾶν introduce un'asserzione con valore universale: **πᾶν γάρ** τὸ τῆς ἀκινήτου γνώσεως αἴτιον μειζόνως ἐστὶν αὐτὸ τοιοῦτον. ψυχὴν ἄρα τὴν γεννητικὴν ὑποθετέον τῶν μαθηματικῶν εἰδῶν τε καὶ λόγων [13.5].

II. ἀλλ' εἰ μὲν ἔχουσα ... εἰ δὲ μὴ ἔχουσα [13.10] - **πῶς** → **εἴτε** [13.15]

→ **εἴτε**

→ **ποίοις** δέ

- **πῶς** δὲ καὶ μὴ [13.18]

Chiusura con γάρ: ἡτοματισμένην **γάρ** οὕτως τὴν ὑπόστασιν αὐτῶν ποιήσομεν καὶ πρὸς οὐδένα ὄρον ἀναφερομένην [13.20].

III. εἰ ἄρα [13.22] e consolidazione dell'ipotesi avallata in precedenza. Il tono enfatico è evidenziato dalla ripetizione di **καὶ...καὶ...καὶ ...καὶ** [13.25]

2) La seconda argomentazione è introdotta dall'ipotesi εἰ seguita, questa volta, da πῶς: Δεύτερον τοίνυν εἰ κάτωθεν καὶ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἀθροίζομεν τοὺς τῶν μαθημάτων λόγους **πῶς** οὐκ ἀνάγκη τὰς ἀποδείξεις ἀμείνους λέγειν [14.1].

A tale ipotesi segue immediatamente l'asserzione universale retta da γάρ πανταχοῦ [14.5], che introduce un'ipotesi secondaria:

- εἰ οὖν [14.5] seguita dall'interrogativa **τίς** [14.7] → cui segue la constatazione assertiva negativa: **οὐδὲ γάρ εἴ τις** φασὶν ὅτι ... καὶ ὅτι [14.10] **ἀλλ'** ὁ **πᾶν** [14.15].

3) La terza argomentazione è una critica contro le opinioni degli "altri". La forma del discorso subisce una variazione mantenendo il suo tono enfatico: Ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγομεν, ὅτι καὶ τὴν ψυχὴν ἀτιμοτέραν ποιοῦσι τῆς ὕλης οἱ ταῦτα λέγοντες [14.25].

Questa critica introduttiva apre alla dimostrazione per assurdo di ulteriori ipotesi:

- εἰ **γάρ** ἢ μὲν... ἢ δέ [14.30-15.1] → **πῶς** οὐχί [15.3] cui segue la risposta **ἀλλὰ** μὲν [15.5]

→ **πῶς** οὖν [15.10] cui segue la risposta: **ἀλλὰ** μὲν [15.14]

- εἰ δὲ **μὴ** [15.15] introduce direttamente un'asserzione → ἀνάγκη δήπου [15.19]

- **ἀλλ'** εἰ μὲν [15.20] apre di nuovo a delle interrogative → **πῶς** [15.21]

→ **πῶς** δέ [15.22]

→ **πῶς** δέ [15.24]

- εἰ δέ [15.25] → **πῶς**

→ **καὶ τί** [16.1]

La terza argomentazione si chiude con la deduzione dell'unico argomento che resiste alla dimostrazione per assurdo: λείπεται δὴ οὖν καὶ [16.5]

- Ricapitolazione e formula di passaggio ad un'altra argomentazione: Ἀλλὰ δὴ **μετὰ** τὴν οὐσίαν τῶν μαθηματικῶν εἰδῶν **ἐπὶ** τὴν μίαν αὐτῶν ἐπιστήμην ἀναδράμωμεν, ἦν πρὸ τῶν πολλῶν ἐδείκνυμεν οὐσαν, καὶ **θεωρήσωμεν**, τί τὸ ἔργον αὐτῆς καὶ τίνας αἰ δυνάμεις, καὶ ἐπὶ πόσον διατείνουσαι ταῖς ἐνεργείαις [18.5].

La dimostrazione della veridicità di questa affermazione di incontrovertibilità della matematica teologica consiste in questo procedimento logico-dimostrativo, che prosegue anche nelle pagine successive dell'*In Eucl.*, risultando interessante sotto diversi aspetti<sup>225</sup>. Innanzitutto, il ragionamento per assurdo è lo stesso che si riscontra negli *Elementi di teologia* e negli *Elementi di fisica*<sup>226</sup>, con la differenza che la proposizione universale non è presentata in modo assertivo all'inizio della dimostrazione, ma è una dei due membri della disgiuntiva. L'asserzione nell'*In Eucl.* è infatti desunta dalla dimostrazione di impossibilità della seconda alternativa, e sostenuta dall'assunzione del punto di vista di una voce autorevole.

I due procedimenti dimostrativi che riscontriamo negli *Elementi di Teologia* e negli *Elementi di Fisica* sono, invece, modellati su un ordine triadico basato su tre momenti – affermazione della proposizione universale, discesa nel particolare, e ritorno all'universale – che imita l'ordine gerarchico ontologico (τάξις), a sua volta soggetto a un triplice movimento di permanenza nell'Uno (il μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ di *Timeo* 37d6), processione (προϊέναι) nel molteplice, e ritorno all'Uno (ἐπιστρέφειν). Questo tentativo di formalizzazione della τάξις ontologica in una determinata struttura logica risponde ad una finalità unica: l'affermazione della teologia in quanto scienza. I teoremi degli *Elementi di Teologia* e degli *Elementi di Fisica* applicano questo progetto in due modalità complementari. Al di là del fatto che, com'è noto, i due trattati presentano un'articolazione formale ereditata dai vecchi manuali di geometria<sup>227</sup>, possiamo effettivamente mettere in corrispondenza i due procedimenti argomentativi di Proclo con il metodo dialettico aristotelico<sup>228</sup>. Il caso più esemplare è la corrispondenza tra le modalità di esposizione, che riscontriamo da una parte negli *Elementi di Fisica* I 26-27 R sul rapporto νῶν/χρόνος e degli *Elementi di Teologia* prop. 50, 52, 63 D sull'opposizione νῶν/ ποτε; dall'altra nella *Fisica* IV 219a 20, VI 236b 25-237a 25, e nella *Metafisica* Θ 1049b20-1050a1, Λ 1071b5-1072a15 in cui Aristotele mette in relazione la coppia κίνησις-κινεῖσθαι “nel tempo” (ἐν χρόνῳ) e il κίνημα-ἀεί nel “momento presente” (ἐν νῶν). L'elemento che accomuna queste quattro esposizioni è la rappresentazione della verità come un processo in corso di completamento, che si basa su quello che definiamo il “processo

<sup>225</sup> Cfr. MARTIN 2001, 187-240.

<sup>226</sup> Su ciò cfr. LERNOULD 2000, 129-147.

<sup>227</sup> Cfr. O' MEARA 2009, 115-119.

<sup>228</sup> In occasione del XVIII Congresso organizzato dalla ISNS (International Society for Neoplatonic Studies) in programma ad Atene, l'8-12 giugno 2021, ci siamo occupati dell'influenza giocata dalla matematica nella struttura argomentativa degli *Elementi di Teologia*, degli *Elementi di Fisica* e del commentario a Euclide, con un articolo in preparazione, intitolato “Proclus et l'actualisation de la taxis ontologique dans le procédé de la raison discursive. Les théorèmes 50-52-63 des *Éléments de Théologie* et I 26-27 des *Éléments de Physique*” in cui dimostriamo che, nel progetto di applicazione della τάξις ontologica sulla τάξις argomentativa, espresso in modo coerente negli *Elementi di Teologia* e negli *Elementi di Fisica*, Proclo utilizza il modello dimostrativo aristotelico come strumento di validazione scientifica del suo contenuto teologico.

discorsivo dell'evidenza"<sup>229</sup>, che nei teoremi degli *Elementi di Teologia* è presentato in termini di coerenza argomentativa, che ha il παντι καταφανές, "chiaro a tutti" come criterio di verifica<sup>230</sup>, e negli *Elementi di Fisica* come certezza, basato sull'applicazione della regola generale ad un caso particolare e su una prova che è un "modellamento" del teorema nella figura geometrica della linea e del cerchio<sup>231</sup>.

Il passo 10.15-18.5 del commentario a Euclide presenta un ulteriore elemento di riflessione sulle tecniche di scrittura di Proclo. La dimostrazione è condotta sulla base di una concatenazione di ragionamenti, caratterizzati da ipotesi in perfetta corrispondenza tra di loro, e su espressioni che inframezzano il procedimento logico-dimostrativo, con l'effetto di vivacizzarne il contenuto: Proclo fa appello ad un interlocutore immaginario (29.15: Ἴσως δ' ἄν τινες ἐκ τῆς ἡμετέρας ἐστίας ὀρμώμενοι καὶ τὸν <Πλάτωνα> προιστάμενοι μάρτυρα τῶν λόγων ἐπιχειρήσειαν εἰς ὑπεροψίαν ἄγειν)<sup>232</sup>; e sembra anche tener conto delle attese del destinatario e del suo livello di conoscenza<sup>233</sup>. Rispetto al modello dimostrativo matematico, d'altra parte, Proclo cita espressamente, – allo scopo di consolidare la sua tesi attribuendola ad un'autorità del passato – anche Aristotele<sup>234</sup>, in particolare a proposito di *Retorica* 1395b 6-7 quando parlando della γνώμη quale punto forte del ragionamento afferma che il pubblico «gode» delle γνώμαι, perché ha piacere di sentirsi dire in forma generale ciò che ha già ricavato dall'esperienza personale, ma non ha saputo esprimere in forme universali<sup>235</sup>.

È inoltre interessante mostrare che nell'argomentazione di Proclo vi sono degli aspetti stilistici, che assolvono ad una funzione precisa: da una parte il γάρ assertivo introduce un bilancio sintentico su ciò che resiste alla dimostrazione per assurdo; d'altra parte, l'affermazione della tesi di Proclo è ancor più rinsaldata grazie all'adozione di un tono enfatico, che emerge dall'impiego di figure retoriche di suono come l'anafora (εἰ posto all'inizio di ogni ipotesi, ποῦ in 12.20 e πῶς ad apertura delle interrogative in 13.10; 15.5-10; 15.20-25); l'iterazione con polisindeto (o per disgiunzione ἢ... ἢ in 12.15; εἴτε...εἴτε in

<sup>229</sup> LERNOULD 2016, 139-154.

<sup>230</sup> LERNOULD 2011a, 383-411; TAORMINA 2000, 29-46.

<sup>231</sup> OPSOMER 2005, 133-145.

<sup>232</sup> PROCLO, *In Eucl.* 29.15 [trad. Timpanaro Cardini]: «forse alcuni di nostra conoscenza, facendosi avanti e presentando Platone come sostenitore dei loro ragionamenti, potranno tentare di indurre al disprezzo».

<sup>233</sup> *Ibid.* 29.35-30.10: πρὸς δὴ φίλους ἄνδρας ἡμεῖς ποιούμενοι τοὺς λόγους ἀναμνήσομεν αὐτοὺς, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ <Πλάτων> καθαρτικὴν τῆς ψυχῆς καὶ ἀναγωγὸν τὴν μαθηματικὴν εἶναι σαφῶς ἀποφαίνεται, τὴν ἀχλὺν ἀφαιροῦσαν τοῦ νοεροῦ τῆς διανοίας φωτὸς τοῦ κρείττονος σωθῆναι μυρίων σωματικῶν ὀμμάτων κατὰ τὴν Ὀμηρικὴν Ἀθηνᾶν, ὡς ἂν μὴ μόνον τῶν Ἑρμαϊκῶν δώρων, ἀλλὰ καὶ τῶν Ἀθηναϊκῶν μετέχουσιν· καὶ ὡς ἐπιστήμην αὐτὴν ἀποκαλεῖ πανταχοῦ καὶ ὡς τῆς μεγίστης εὐδαιμονίας αἰτίαν τοῖς μετιοῦσιν.

<sup>234</sup> I passi dei prologhi in cui Proclo fa riferimento esplicito a Aristotele sono i seguenti: 26.10 in cui più dichiaratamente Proclo cita uno dei discorsi suasorii del *Protrettico*; 28.15 in cui cita *Metaph.* XIII 3 [si veda n. 45 TIMPANARO CARDINI 1978]; 33.25 in cui Proclo, sul rapporto oratoria e matematica, rimanda al passo di *Et. Nic.* 1024b 25-27.

<sup>235</sup> *In Eucl.* 32.20-33.15.

13.15; o per coordinazione καὶ...καὶ...καὶ ...καὶ in 13.25); il poliptoto (λέγομεν/λέγοντες in 14.25; αὐτὰ/αὐτῆς in 15.20; γράφον/γραφόμενον in 16.10); la consonanza (e.g. ὠδῖνες/ἄιδίων/ειδῶν in 13.25; πολλοῖς/πολλάκι in 15.15; ἀμερίστου/μεριστῆς in 15.23); la paronomasia (e.g. παράγειν/παραδειγμάτων/πάροδον). Queste figure hanno lo scopo di colpire il destinatario, restando impresse nella sua memoria. La destinazione futura dello scritto di Proclo è, infatti, messa in luce dal riferimento agli ἐντευξομένοι, «coloro che leggeranno» nella parte conclusiva del II prologo, in cui la conversione del contenuto matematico del testo commentato in un contenuto teologico è ormai evidente dall'impiego del lessico iniziatico<sup>236</sup>.

### I. 3.3 La scrittura procliana e le categorie stilistiche del discorso

In conclusione di questo studio, che prelude a un'indagine a largo spettro sul ruolo della retorica nella scuola neoplatonica, possiamo notare che Proclo modella il principio metodologico della sua ricerca filosofica – presentato in *T.P.* I 9.20 – sulle categorie stilistiche, ordinate in età imperiale da Ermogene nel trattato *Περὶ ἰδεῶν λόγου*, in particolare, della «chiarezza», della «grandezza», della «bellezza» e della «vivacità», di cui forniamo una sintesi ragionata<sup>237</sup>.

- σαφήνεια-εὐκρίνεια-καθαρότης<sup>238</sup>. È la categoria della «chiarezza» che per Ermogene è presieduta dalla σαφήνεια e da cui discendono la «distinzione»/εὐκρίνεια e la «purezza»/καθαρότης. Questa categoria triadica è espressamente adottata da Proclo in *T.P.* I 10.2 seppur con una scelta lessicale differente [τὸ σαφές καὶ διηρθρωμένον καὶ ἀπλοῦν]<sup>239</sup>, ed è un carattere che il Licino attribuisce al discorso platonico da prendere a modello nell'approccio esegetico al testo: *In Parm.* 631.32; 635.24; 640.32<sup>240</sup>; 669.18; 677.10<sup>241</sup>; 976.37 [ἢ γὰρ

<sup>236</sup> *In Eucl.* 84.10.

<sup>237</sup> Sui «nomi» per designare diversi tipi di stile rinviamo allo studio di CHIRON 2010, 71-85.

<sup>238</sup> Cfr. ERMOGENE, *Περὶ ἰδεῶν λόγου* 226.15-241.10.

<sup>239</sup> *Ibid.* 235.9-236.13; 237.7-18; 237.20-238.15, secondo cui l'εὐκρίνεια in quanto articolazione per punti corrisponde al τὸ διηρθρωμένον di Proclo e 227.18-229.6 secondo cui la καθαρότης in quanto metodo volto alla fruizione semplificata dei contenuti corrisponde al τὸ ἀπλοῦν di Proclo.

<sup>240</sup> La σαφήνεια è per Proclo uno dei meriti dell'argomentazione platonica. Da *In Parm.* 631.32 fino a 640.35 nella sessione del prologo al commento consacrata alla presentazione del metodo esegetico, Proclo mostra di seguire il modello platonico, costituito da un lato dall'universalizzazione e accessibilità del suo contenuto, dall'altro dalla disposizione ordinata dei suoi argomenti: «Platone componendo un discorso che con l'ordine dei punti trattati e l'invenzione degli argomenti e la chiarezza dell'espressione è di gran lunga notevole rispetto a quello scritto da Tuciddide» (τῆ δὲ τάξει τῶν κεφαλαίων καὶ τῆ εὐρέσει τῶν ἐπιχειρήσεων καὶ τῆ σαφηνείᾳ τῆς ἐρμηνείας πολλῶ δὴ τιτι τὸν λόγον τοῦ παρ' ἐκείνου γραφέντος εὐδοκιμώτερον ἀπειργασμένος). Cfr. QUINTILIANO, *Inst. Or.* 4,2,36 e 8,2 sulla dottrina della chiarezza in quanto distinta in *inventio*, *dispositio*, *elocutio*.

<sup>241</sup> Nell'esplicitazione dei meriti del metodo argomentativo platonico, complessivamente definito nella categoria della σαφήνεια (vd. *supra*), tra le sue due componenti (secondo l'articolazione che ne fa ERMOGENE in *Περὶ*

εὐκρίνεια σαφήνεία τίς ἐστὶ τῆς ἐκάστων ιδιότητος ἀφοριστικῆ]<sup>242</sup>; *In Tim.* I 65.4; II 252.14; III 8.26; III 200.15<sup>243</sup>; *In Eucl.* 74.4<sup>244</sup>; 418.19; 238.25.

La categoria triadica della σαφήνεια-εὐκρίνεια-καθαρότης trova applicazione nelle due opere procliane più sistematiche, la *Teologia Platonica* e gli *Elementi di Teologia*. La «chiarezza» è una categoria a tutto tondo, ovvero essa si applica al contenuto del discorso, al metodo, all'espressione e allo stile<sup>245</sup>, nei modi che presentiamo di seguito:

1. contenuto. Per la σαφήνεια e la καθαρότης il contenuto è ciò che è comune a tutti e facilmente comprensibile<sup>246</sup>, ed è perfettamente rappresentato nel progetto complessivo della *Teologia Platonica*, in quanto *summa* contenente una conciliazione di tutte le teologie prodotte fino a Proclo e valida universalmente. Il contenuto «comune» è anche quello utilizzato nella deduzione di conseguenze esistenziali particolari a partire da principi o assiomi necessari, i τὰ κοινά, degli *Elementi di Teologia*. L'εὐκρίνεια consiste, invece, nell'anticipazione del contenuto per punti, mostrandone il proposito; nella ricapitolandone dei tratti salienti alla fine di un discorso [e.g. *In Tim.* 9.30-10.5]; e nell'avvertenza rivolta al destinatario di un'opera [e.g. *In Eucl.* 84.10-20; *In Tim.* I 13.30-14.1].

2. metodo. Proclo applica le due categorie σαφήνεια e καθαρότης ai suoi due manuali sistematici, ovvero gli *Elementi di Teologia* e gli *Elementi di Fisica*, in quanto fondati sull'enunciazione pura e semplice della premessa teologica<sup>247</sup>. La premessa principale è posta nella sua condizione di necessaria e autonoma validità, poiché non necessita dimostrazioni ulteriori, ed è preceduta da altre premesse necessarie. L'εὐκρίνεια è applicata da Proclo nel

---

ιδεῶν λόγου 226.15-241.10) Proclo fa corrispondere la «purezza» alla discorsività narrativa/τὸ ἀφηγηματικόν, fondata a sua volta sulla «ricapitolazione» del contenuto/συμπλήρωσις (cfr. *ibid.* 237.7-11).

<sup>242</sup> Proclo definisce il secondo tipo di σαφήνεια (σαφήνεία τίς ἐστὶ), ovvero l'εὐκρίνεια (cfr. ERMOGENE Περὶ ιδεῶν λόγου 235.5-241.10), come la capacità di «esaminare nel dettaglio» (διευκρινέω) e di circoscrivere le proprietà di una cosa (ἀφοριστικός τῆς ιδιότητος).

<sup>243</sup> Nella descrizione del carattere del discorso del *Timeo* sul demiurgo, Proclo ritorna sulla considerazione delle categorie dello stile, traendole in buona da Ermogene: parla di «vigore»/ἀδρότης (a cui Ermogene preferisce il termine ἀκμή in Περὶ ιδεῶν λόγου 269.10-277.20), «grandezza»/μέγεθος (cfr. ERMOGENE, Περὶ ιδεῶν λόγου 241.10-242.20 in cui la grandezza è la macro-categoria che contiene anche quella sopra citata del «vigore»), «distinzione»/εὐκρίνεια, purezza/καθαρότης che attribuisce espressamente allo stile del discorso del *Timeo* insieme alla «verità»/ἀλήθεια e alla «bellezza»/κάλλος (entrambe studiate da ERMOGENE in quanto facenti parte delle categorie di stile, vd. Περὶ ιδεῶν λόγου 295.05-311.25 in cui la categoria della «bellezza» è accomunata a quella dell'«eleganza»/ἐπιμέλεια; 352.15-364.20 in cui il «discorso veritiero»/ἀληθινὸς λόγος è inserito come sottocategoria della «vivacità»/γοργότης).

<sup>244</sup> Il discorso sullo stile del commentario al I libro degli *Elementi* di Euclide è inserito da Proclo nel II Prologo. Le due categorie privilegiate sono la «concisione»/συντομία e la «chiarezza»/σαφήνεια.

<sup>245</sup> Cfr. ERMOGENE, Περὶ ιδεῶν λόγου 220.23-224.2; sulla stessa distinzione vd. Ps. DEMETRIO, *De eloc.* 236-238; 302-304: materia/πρᾶγμα, vocabolario/λέξις, composizione/σύνθεσις. Cfr. CHIRON 1993, XXXI-XL; LXVII-CVII.

<sup>246</sup> Cfr. ERMOGENE, Περὶ ιδεῶν λόγου 227.2-18.

<sup>247</sup> *Ibid.* 227.18-229.6.

meta-discorso del prologo dei commentari e nelle digressioni sul metodo inserite nella *Teologia*. Lo scopo è la fruizione lineare e articolata del contenuto di senso.

3. espressione: l'applicazione delle tre categorie (σαφήνεια-εὐκρίνεια-καθαρότης) è accompagnata dall'uso di un vocabolario composito: Proclo alterna un repertorio lessicale semplice e immediatamente fruibile a scelte linguistiche più ricercate, tipiche della poesia piuttosto che della prosa, che provengono dalla sua formazione letteraria<sup>248</sup>.

4. figura: negli *Elementi* di teologia e di fisica il contenuto universale sottoposto ad un metodo per successione ordinata di enunciati è articolato in un discorso che predilige la costruzione diretta, costituita da *cōla* brevi<sup>249</sup>, che offrono ciascuno un pensiero completo e al tempo stesso di facile costruzione. Così non è nella *Teologia*, in cui prevale la categoria della bellezza di ispirazione isocratica<sup>250</sup>, fondata sulla figura della costruzione obliqua.

- grandezza/μέγεθος o autorità/ἄξιωμα: per Ermogene è una categoria ampia che include al suo interno la «nobiltà di stile»/σεμνότης<sup>251</sup>, che Proclo usa in varie sedi<sup>252</sup> a proposito delle realtà divine<sup>253</sup>; la «rudezza»/τραχύτη<sup>254</sup>, la «veemenza»/σφοδρότης<sup>255</sup>, la magnificenza/λαμπρότης<sup>256</sup>, il «vigore»/ἀκμή<sup>257</sup>, l'«amplificazione»/περιβολή<sup>258</sup> e la «pienezza»/μεστότης<sup>259</sup> che non sono usate da Proclo in riferimento ad un certo tipo di stile. Malgrado l'assenza di un vocabolario tecnico e retorico preciso, come quello mostrato nel caso della categoria precedente, la «grandezza» ha un largo sviluppo nel *corpus* procliano. Secondo le quattro componenti in cui la categoria è esaminata da Ermogene nel Περὶ ἰδεῶν

<sup>248</sup> Ad esempio, Proclo utilizza molti termini omerici. Un caso emblematico è quello rappresentato da καλλονή impiegato in riferimento al Vivente-in-sé del *Timeo*, che Proclo definisce «il più bello degli intelligibili», vd. *T.P.* I 106.8. L'impiego del lessico omerico nel *corpus*, che non conduco in questa sede, potrebbe essere oggetto di uno studio interessante da inserire nella ricerca sulla retorica di Proclo. Queste analisi sulla retorica, la teorizzazione delle categorie dello stile e la funzione che esse ricoprono nel sistema metafisico complessivo, mirano a riqualificare Proclo non solo in quanto maestro della scuola ma anche in quanto scrittore. Per uno spunto sull'influenza della poesia in quella che vogliamo dimostrare essere una «composizione letteraria» dello scritto procliano, si può vedere VAN DEN BERG 2001, 112-123, 133-138. Cfr. in particolare TAORMINA 1993, 215-245.

<sup>249</sup> CHIRON 2019, 253-272.

<sup>250</sup> Cfr. PERNOT 1993, t. I, 354-357.

<sup>251</sup> ERMOGENE, Περὶ ἰδεῶν λόγου 243.5-254.20.

<sup>252</sup> PROCLO, *In Remp.* II 8.2-5; *In Parm.* 683.30; *In Tim.* I 68.6; III 200.8.

<sup>253</sup> La categoria della «grandezza» è d'altra parte designata da ERMOGENE come la categoria che tratta di soggetti divini secondo un ordine decrescente [vd. Περὶ ἰδεῶν λόγου 242.22-246.9]: gli dei in quanto tali, le realtà divine (ovvero i movimenti dell'universo, le stagioni, i climi ecc.), le realtà divine che si manifestano presso gli uomini (anima, giustizia, saggezza ecc.), le realtà umane grandi e illustri (Maratona, Salamina ecc.).

<sup>254</sup> Περὶ ἰδεῶν λόγου 255.5-260.15.

<sup>255</sup> *Ibid.* 260.20-264.5.

<sup>256</sup> *Ibid.* 264.10-269.10.

<sup>257</sup> *Ibid.* 269.10-277.20.

<sup>258</sup> Questa *idea* è la preferita di Demostene (cfr. ERMOGENE, Περὶ ἰδεῶν λόγου 242.3-12), e la si ritrova di frequente in Ps. ARISTIDE, *Ars. Rhet.* I 55-59 e I 71-74, che riconosce nella parentetica e nella preterizione gli strumenti della categoria dell'amplificazione. Si veda PERNOT 1993, t. I, 359-360.

<sup>259</sup> Περὶ ἰδεῶν λόγου 278.5-296.5.

λόγου, negli aspetti contenutistici e nell'approccio metodologico generale del *corpus* procliano, la «grandezza» consiste in formule enfatiche impiegate nei riguardi dell'interlocutore (come imperativi e espressioni che implicano direttamente la seconda persona "tu"), nell'impiego forte di metafore e di interrogative retoriche<sup>260</sup>. La categoria della grandezza indica, infine, nel procedimento argomentativo procliano, un'azione dichiarativa e assertiva. Gli aspetti che si possono riscontrare nel processo dimostrativo di alcune opere del nostro filosofo sono i seguenti:

1. uso di avverbi di modo: μὴ παρέργως [*In Tim.* I 1.5; *In Remp.* I 5.7]; πρεπόντως [*In Tim.* I 4.8; *In Remp.* I 5.28]; συντόμως [*In Eucl.* 30.10; *In Tim.* I 121.12]; ἀκριβῶς [*In Tim.* I 317.28; *In Remp.* I 71.25]; ὀρθῶς [*In Tim.* I 7.6; *In Remp.* I 1.6; *In Alc.* 1.5]; ἀξίως [*In Tim.* I 1.24].

2. incidentali che introducono il punto di vista dell'autore/il suo sentimento: θαυμάζω δὲ ἔγωγε [*In Tim.* I 64.11 e II 273.26]; καταγελῶμεν [I 65.24-28]; γὰρ οἶμαι [*In Alc.* 4.5-15]; αἰσχυνθείην ἂν ἑμαυτόν [*In Alc.* 7.18]; μοι δοκεῖ [*In Alc.* 9.5]

3. impiego di interrogative indirette: *In Tim.* I 1.15; I 7.15; I 8.30; I 9.15; e di interrogative dirette: e.g. la serie di interrogativi che accompagna l'argomentazione in *In Alc.* 6.10-25.

4. uso di dimostrativi rafforzativi e/o ricapitolativi: σκοπὸς μὲν οὖν οὗτος... καὶ τοιοῦτος [*In Tim.* I 4.7-8 D]; ταῦτα μὲν δὴ περὶ τούτων [*In Tim.* I 8.26]; αὕτη τοίνυν ἔστω [per Ermogene l'uso dell'imperativo fa parte della categoria della grandezza, cfr. *In Alc.* 5.15]

5. preghiera o invocazione iniziale/conclusiva: *In Parm.* 617.1-618.20; *T.P.* I 7.10-8.15; *In Tim.* I 175.2.

- «bellezza»/κάλλος o «eleganza»/ἐπιμέλεια: questa categoria per Ermogene non risulta dall'approccio metodologico (come nel caso della grandezza) né dagli elementi contenutistici, ma è un aspetto puramente formale, che riguarda la modalità di espressione. Le tre condizioni della «bellezza», secondo Ermogene, sono la «felice combinazione e la giusta proporzione» [τὸ εὐάρμοστον καὶ σύμμετρον], l'unità dell'ἦθος, e la convenienza dell'ἦθος<sup>261</sup>. Si tratta di effetti puramente formali ottenuti in particolare attraverso le figure gorgiane, già frequentemente impiegate nel discorso epidittico di epoca imperiale<sup>262</sup>. La scrittura di Proclo merita perciò un'attenta analisi stilistica, che può rivelare degli elementi di riflessione interessanti a proposito del ruolo della retorica in un contenuto eminentemente teologico.

<sup>260</sup> Sulla categoria della grandezza si veda lo studio di PATILLON 1988, 227-235.

<sup>261</sup> Περὶ ἰδεῶν λόγου 296.5-311.25.

<sup>262</sup> Per esempio, Aristide nei *Discorsi* fa un largo uso di paronomasie, figure etimologiche, *klimax*, figure che non sono d'altronde estranee al modo di scrivere di Proclo. Su ciò si veda PERNOT 1993, t. I, 354-355.

Citiamo a tal riguardo due esempi, il primo tratto dal prologo dell'*In Alc.* che dà prova di una conoscenza profonda da parte di Proclo dei manuali di retorica antichi sulle figure di stile, il secondo, tratto dalla *Teologia Platonica* rivela un modo architettonico di costruire i periodi delle dimostrazioni filosofiche, fondato su un sistema di proporzioni e di corrispondenze tra i *cola*<sup>263</sup>:

1. *In Alc.* 1.5-3.15 W.: le prime pagine del commentario all'*Alcibiade I* di Platone sono cariche di una tensione retorica particolare, che emerge dall'impiego di figure retoriche di ordine e di suono che tendono a rafforzare e dare un rilievo al discorso e ai suoi singoli elementi<sup>264</sup>.

1.5: Τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων (omoteleuto) καὶ πάσης, ὡς εἰπεῖν (parentetica), τῆς φιλοσόφου θεωρίας ἀρχὴν κυριωτάτην καὶ βεβαιοτάτην (omoteleuto e endiadi: messa in rilievo mediante moltiplicazione) εἶναι νομίζομεν τὴν τῆς ἑαυτῶν οὐσίας διάγνωσιν: spostamento del rilievo per posizione all'interno della frase (gen.+ superlativo assoluto).

2.1-5: **εἶτε** γὰρ...**εἶτε** (anafora: messa in rilievo mediante ripetizione) **ἀπ' ἄλλης** μὲν τὸ ἀγαθὸν αἰτίας ἦκει **πρεσβυτέρας καὶ ἀγιωτέρας** (endiadi), **ἀπ' ἄλλης** (anafora) δὲ ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶναι τοῖς πράγμασιν, ὡς ἕκαστον μετέχει τοῦ ὄντος **ἀμυδρότερον ἢ ἐναργέστερον** (endiadi), **οὕτω δὴπου** καὶ **τοῦ ἀγαθοῦ** (allitterazione) μεταλήψεται, τὰ μὲν πρώτως ὄντα μείζονος καὶ τελεωτέρου, τὰ δὲ ἐν μέσοις τεταγμένα κατὰ τὴν ἑαυτῶν τάξιν δευτέρου, τὰ δὲ **ἔσχατα** τῶν ὄντων **ἐσχάτου** (poliptoto).

3.5-10: ...**συμμετρότατον. συμμετρότατον** (epanalessi) δὲ οὐ τοῖς πρώτως οὔσι καὶ δευτέρως τὸ αὐτὸ ἀγαθόν, οὐδὲ τοῖς ὁμοίως οὔσιν ἢ κατ' οὐσίαν ἐξηλλαγμένη τελειότης, ἀλλ', ὥσπερ φησὶν ὁ Ἀθηναῖος ξένος, ἢ τοῖς **ἀνίσοις** τὰ **ἄνισα** διανέμουσα **ισότης** (consonanza e poliptoto), καὶ τοῖς μὲν **μείζοσι** τὰ **μείζω**, τοῖς δὲ **ἐλάττοσι** τὰ **ἐλάττω** (poliptoto), πασῶν μουσικωτάτη τε καὶ ἀρίστη (spostamento del rilievo per posizione all'interno della frase, gen.+ superlativo assoluto s.v. *supra* 1.5).

<sup>263</sup> La guida di questo studio riassuntivo sulla lingua greca di Proclo segue l'analisi puntuale delle figure retoriche nella lingua latina condotta da NARDO 1990. Un punto di riferimento intramontabile per la classificazione delle figure retoriche nella lingua greca può essere d'altro canto rintracciato, nel *De comp. verb.* di Dionigi di Alicarnasso. La scrittura di Proclo risulta complessivamente caratterizzata da un largo impiego di figure di stile, in particolare nella *Teologia Platonica*, il cui periodare armonico, d'altra parte, potrebbe essere preso come esempio di un'affinazione letteraria esemplare per il suo tempo. Uno studio sullo sviluppo della categoria del «bello» tra i maestri-scrittori della scuola neoplatonica, meriterebbe a tal riguardo un'analisi approfondita che in questa sede non è possibile fornire, ma che ci proponiamo di condurre in una ricerca futura.

<sup>264</sup> Nelle pagine che seguono analizziamo i periodi che costituiscono il prologo iniziale dell'*In Alc.*, la cui costruzione, da un punto di vista stilistico, ci sembra particolarmente degna di nota. Per l'individuazione di ogni figura di stile abbiamo utilizzato colori diversi cui corrisponde tra parentesi la definizione e il colore corrispondente.



3.13-15: διὸ **νοῦ** μὲν ἐστὶν ἐν αἰῶνι τὸ τέλειον, **ψυχῆς** δὲ ἐν χρόνῳ (**antitesi**)· καὶ **ψυχῆς** (**epanalessi**) μὲν **κατὰ νοῦν** (**poliptoto**) τὸ ἀγαθόν, **σώματος** δὲ **κατὰ φύσιν** (**antitesi**): isocolon.

2. *T.P.* I 14.5-15.1: L'aspetto pregnante di questo testo riguarda il periodare ipotattico e le figure retoriche dell'ordine. Il brano che selezioniamo, come la maggior parte della costruzione dei periodi di *T.P.*, si può dividere in 2 macro-sezioni:

14.5-15: **Ταύτην** δὲ **πρωτίστην** τῶν ὅλων καὶ νοῦ **πρεσβυτέραν ἀρχὴν** (**iperbato**) ἐν ἀβάτοις **ἀποκεκρυμμένην** (**tricolon**) ἐνθέως **ἀνευροῦσα** (**prop. secondaria di I grado**) **καὶ** τρεῖς ταύτας αἰτίας **καὶ** μονάδας ἐπέκεινα σωμάτων **ἀναφήνασα** (**prop. secondaria di I grado**: sono due **prop. temporali** legate in **polisindeto**), **ψυχὴν** (**inversione**) **λέγω** (**prop. secondaria di II grado: incidentale**) καὶ νοῦν τὸν πρώτιστον καὶ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἔνωσιν, **παράγει** (**prop. principale: il soggetto è la ἡ τοῦ Πλάτωνος ἐνθεος ὑφήγησις di T.P. I 13.10**)<sup>265</sup> μὲν ἐκ τούτων ὡς μονάδων τοὺς οἰκείους ἀριθμούς, (**accumulazione**→) τὸν μὲν ἐνοειδῆ τὸν δὲ νοερὸν τὸν δὲ ψυχικόν (**πᾶσα γὰρ μονὰς ἡγεῖται πλήθους ἑαυτῇ συστοίχου**), **συνάπτει δὲ** (**polisindeto**) ὥσπερ τὰ **σώματα** ταῖς ψυχαῖς οὕτω δήπου καὶ <τάς> **ψυχὰς** μὲν τοῖς νοεροῖς εἶδεσι, **ταῦτα** δὲ ταῖς ἐνάσι τῶν ὄντων (**tricolon**. I tre termini sono retti da **συνάπτει**), **πάντα** δὲ εἰς μίαν **ἐπιστρέφει** (**inversione**. C'è anche una variazione rispetto alle due precedenti **prop. principali** in **polisindeto**, che antepongono il verbo rispetto al sostantivo, al contrario di **ἐπιστρέφει** che è posposto rispetto al pronome quantitativo) τὴν ἀμέθεκτον ἐνάδα.

14.15-15.1: Καὶ **μέχρι ταύτης** (**ripresa di Ταύτην, supra 14.5**) **ἀναδραμοῦσα** (**la seconda sezione si apre come la prima con un participio aoristo che indica un'azione temporale già compiuta**), **πέρας οἶεται** (**inversione**. Il verbo οἶεται regge tutte le **prop. secondarie** che succedono e che aprono ad altre sezioni che dividiamo di seguito)

- proposizioni secondarie di I grado complete legate per **polisindeto**: **πέρας τὸ ἀκρότατον ἔχειν** (**prop. secondaria di I grado completiva**) τῆς τῶν ὅλων θεωρίας, **καὶ** αὐτὴν εἶναι τὴν περιθεῶν **ἀλήθειαν**;

- proposizioni secondarie di II grado relative legate per **polisindeto**: **ἡ** περὶ τὰς ἐνάδας τῶν ὄντων **πραγματεύεται**, **καὶ** τὰς **τε προόδους** αὐτῶν **καὶ** τὰς **ιδιότητας** **παραδίδωσι** **καὶ** τὴν τῶν ὄντων πρὸς αὐτὰς συναφὴν καὶ τὰς τῶν εἰδῶν **τάξεις** (**tricolon**. I tre termini sono retti da **παραδίδωσι** per **zeugma**);

- proposizione secondaria di III grado relativa: **αἷ** τούτων **ἐξήρτηνται** τῶν ἐνιαίων ὑποστάσεων;

<sup>265</sup> *T.P.* I 13.10: Μόνη δὲ ἡ τοῦ Πλάτωνος ἐνθεος ὑφήγησις τὰ μὲν σωματικὰ πάντα πρὸς ἀρχῆς λόγον ἀτιμάσσασα.

- proposizioni secondarie di I grado complete legate per **polisindeto**: τὴν δὲ περὶ νοῦν καὶ τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη (**tricolon**) τοῦ νοῦ στρεφομένην θεωρίαν δευτέραν εἶναι τῆς περὶ αὐτῶν τῶν θεῶν πραγματευομένης ἐπιστήμης καὶ ταύτην (chiusura circolare con la **ripetizione** di **Ταύτην** *supra* 14.5) μὲν ἔτι νοητῶν ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ τῆ ψυχῆ δι' ἐπιβολῆς γινώσκεσθαι δυναμένων εἰδῶν, τὴν δὲ ταύτης (**anafora** con poliptoto) ὑπερέχουσιν ἀρρήτων καὶ ἀφθέγκτων ὑπάρξεων μεταθεῖν τὴν τε ἐν ἀλλήλαις [αὐτῶν] διάκρισιν καὶ τὴν ἀπὸ μιᾶς αἰτίας ἔκφανσιν.

- «vivacità»<sup>266</sup>: Proclo ne fa riferimento solo una volta in occasione dello studio del «carattere» del *Parmenide* di Platone. Oltre alla categoria, già analizzata, della «purezza», questa volta affiancata alla ἀκρίβεια/«precisione», Proclo attribuisce a Platone la scelta di uno stile «vivace» [τὴν γοργότητα τῶν ιδεῶν ἐξελέξατο]<sup>267</sup> e «breve»/συντομία. Lo stile caratterizzato dalla «concisione» è un merito dell'esegesi, teorizzata dai neoplatonici a partire da Giamblico [I 6.26; VII 5.16], Siriano [*In Met.* 133.31; *In Hermog.* περὶ στάσεων 137.26] e Proclo [vd. *In Eucl.* 74.4; 246.9; *In Tim.* I 438.10; III 200.7; *In Parm.* 665.37; 1190.2]: i.e. Damascio, *In Phaed.* 208.1; Simplicio, *In De cael.* 178.27; 338.1; 349.24; *In Cat.* 23.13; 370.5; *In Phys.* 22.18; 42.30; 271.2; 471.18; *In Epict.* 133.40.

### I. 3.4 La subordinazione della retorica alla teologia nel prologo del *Commentario sull'Alcibiade I di Platone*

Dall'analisi dei prologhi dei commentari sul *Timeo* e sugli *Elementi* di Euclide emerge una dialettica triadica, che si sviluppa secondo livelli di predominanza differenti per ciascuna opera, secondo tre finalità: pedagogica, espressa dall'adesione a canoni retorici consolidati; teorica, basata sul secondo livello di interpretazione, consistente nell'estrapolazione dal contenuto di fondo teologico (θεωρία); e scientifica, finalizzata alla dimostrazione di incontrovertibilità del punto di vista proposto. Questa articolazione triadica, che coinvolge, a livello formale, tutto il *corpus* delle opere di Proclo, riflette, in effetti, una struttura più profonda che riguarda la τάξις ontologica presentata nel sistema metafisico di Proclo<sup>268</sup>.

La retorica assume, perciò, una duplice funzione: nella pratica dell'insegnamento in classe (συνανάγνωσις), oltre a costituire una tappa preliminare al percorso di studi neoplatonico, è anche uno strumento didattico rivolto al pubblico ristretto degli allievi della

<sup>266</sup> Περὶ ιδεῶν λόγου 312.5-320.15.

<sup>267</sup> *In Parm.* 665.33.

<sup>268</sup> Su ciò rimandiamo al capitolo consacrato alle varie definizioni di τάξις nel sistema metafisico dell'unità di Proclo. Cfr. anche CHARLES-SAGET 1982, 49-60.

scuola, e utilizzato dal maestro per rendere più chiaro il contenuto della lettura e porre l'accento su delle questioni salienti (κεφάλαια) sull'autore o sul testo in questione; d'altra parte, nelle avvertenze, inserite nei prologhi dei commentari, composti o rivisti per iscritto, la retorica assume una funzione principalmente persuasoria rivolta ad un lettore eventuale. Un ultimo elemento che avvalorava la nostra dimostrazione sulla presenza dirompente della retorica nel modo di scrittura e di espressione di Proclo, anche in quanto strumento di affermazione della teologia scientifica, si riscontra nel commentario sull'*Alcibiade I*, il primo dialogo studiato nel corso del ciclo di studi platonici<sup>269</sup>. Le pagine con cui si apre l'*In Alc.*, infatti, riportano una definizione generale sulla filosofia – per certi aspetti simile alla struttura generale dei prologhi alessandrini sull'*Isagoge* – che rivela un tentativo di universalizzazione del contenuto della filosofia platonica in quanto filosofia per eccellenza, per il tramite della retorica. Proclo stesso, nell'*In Alc.* 10.5-20, applica il suo principio metafisico del misto per predominanza, alle sue tre finalità dimostrative, retorica-teologia-scienza, poiché, seguendo la distinzione del dialogo platonico, definisce le «dimostrazioni» (τὰ ἀποδεικτικά) e lo «stile» (τὰ λεκτικά)<sup>270</sup>, «organi» della scienza (τὰ ὀργανικά)<sup>271</sup> e esercizi preliminari (τὰ <πρὸ>γυμνάσματα)<sup>272</sup> per l'elevazione dell'anima dello studente<sup>273</sup> verso l'ἐπιστημονικὴ θεωρία<sup>274</sup>. Il rapporto tra retorica e scienza viene perciò definito da Proclo nei termini di un legame solido (καταδεθεῖσαν βεβαίως) dei ragionamenti causali con le determinazioni scientifiche (ἐν ὅροις ἐπιστημονικοῖς)<sup>275</sup>. La retorica è infatti *conditio sine qua non* del primo

<sup>269</sup> Cfr. *In Alc.* 11.1-20 che si ritrova anche in Olimpiodoro, *In Alc.* 10.18-11.6. La questione dell'ordine di lettura dei dialoghi è esaminata da WESTERINK 1990, XXXVII-XL; e soprattutto da FESTUGIÈRE 1969, 281-296. Si veda anche SEGONDS 1985, 132 n.1.

<sup>270</sup> *In Alc.* 14.20: τρία τοίνυν ταῦτα τοῦ προκειμένου διαλόγου μέρη· τὰ δὲ ἄλλα πάντα τούτων ἕνεκα παραλαμβάνεται καὶ πρὸς ταῦτα συντελεῖ, τὰ τε ἀποδεικτικά καὶ τὰ τῆ λεκτικῆ καθήκοντα. Καὶ γὰρ τῶν συλλογισμῶν ἕκαστος ὀφθῆσεται πρὸς ἓν τοῦτο τέλος ἀνάγων ἡμᾶς, τὴν θεωρίαν τῆς ἡμετέρας ὑποστάσεως καὶ τὴν γνῶσιν τὴν ἑαυτῶν.

<sup>271</sup> *Ibid.* 13.25: Ἐκεῖνος δὲ οὖν ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλόγου τομῆς ἔμοιγε δοκεῖ πάντων εἶναι τελεώτατος, ὃν καὶ ὁ φιλόσοφος Ἰάμβλιχος ἐνέκρινεν, ὁ ἀπ' αὐτῶν ὀρμώμενος τῶν πραγμάτων καὶ συνάγων εἰς τρία κεφάλαια τὴν ὅλην οἰκονομίαν τοῦ συγγράμματος καὶ πρὸς ταῦτα ἀναφέρων τὰς τε συλλογιστικὰς μεθόδους καὶ τὰς λεκτικὰς μεταχειρίσεις. Δεῖ γὰρ αἰεὶ τὰ δεύτερα καὶ τὰ ὀργανικά τῶν πρώτων καὶ κυρίων μερῶν ἀντέχεσθαι κάκεινων ἐστοχασμένως παραδίδοσθαι.

<sup>272</sup> *Ibid.* 9.5 W: Ὡσπερ οὖν ἐν ταῖς τελεταῖς καθάρσεις ἡγοῦνται καὶ περιρραντήρια καὶ ἀγνισμοί, ἃ τῶν ἐν ἀπορρήτοις δρωμένων καὶ τῆς τοῦ θεοῦ μετουσίας <πρὸ>γυμνάσματά εἰσιν, οὕτω μοι δοκεῖ καὶ ἡ φιλόσοφος τελεσιουργία προκαθαίρειν καὶ προπαρασκευάζειν εἰς τὴν ἑαυτῶν γνῶσιν καὶ τὴν αὐτοφανῆ τῆς οὐσίας ἡμῶν θεωρίαν τοὺς ἐπ' αὐτὴν στελλομένους.

<sup>273</sup> *Ibid.* 14.20 (*supra*).

<sup>274</sup> *Ibid.* 7.25: ἡ γὰρ ἐπιστημονικὴ θεωρία τὸ κοινὸν ὄρα καὶ τὸ διατεῖνον ἐπὶ πᾶσαν τὴν ὁμοίαν ἔξιν.

<sup>275</sup> *Ibid.* 4.20: Ὡστε καὶ φιλοσοφίας ἀπάσης καὶ τῆς τοῦ Πλάτωνος πραγματείας ταύτην ἂν ἀρχὴν κυριωτάτην νομίζοιμεν, ὅπερ εἶπομεν, τὴν ἡμῶν αὐτῶν καθαρὰν καὶ ἀκίβδηλον εἶδησιν ἐν ὅροις ἐπιστημονικοῖς περιγεγραμμένην καὶ τοῖς τῆς αἰτίας λογισμοῖς βεβαίως καταδεθεῖσαν. Καὶ πόθεν γὰρ ἄλλοθεν ἀρχεσθαι προσήκει τῆς ἑαυτῶν καθάρσεως καὶ τελειώσεως ἢ ὅθεν καὶ ὁ ἐν Δελφοῖς παρεκελεύσατο θεός;

stadio della scienza, ovvero della conoscenza interiore<sup>276</sup>. Questo rapporto di subordinazione della retorica alla scienza, com'è presentato dalla lettura procliana del dialogo, viene, inoltre, proiettata verso un τέλος teologico generale: le dimostrazioni e lo stile sono «in vista» (οὐ ἔνεκα)<sup>277</sup> della scienza, e contengono, ciascuna in forma differente «ciò che è contenuto nel tutto»<sup>278</sup>. La scienza viene, infatti, identificata come il Bene-Uno cui la gerarchia degli esseri è rivolta, e cui, secondo Proclo, tutti i suoi commentari sono rivolti, secondo livelli di predominanza differenti: il commentario sul *Timeo* riceve dal suo stesso contenuto una finalità predominante rivolta alla natura<sup>279</sup>; nell'*In Eucl.* la finalità è principalmente matematica, nell'*In Alc.* la finalità è filosofica, poiché il dialogo è imperniato su una ricerca esistenziale, nell'*In Parm.* il progetto è eminentemente teologico, poiché il dialogo è rivolto ai πράγματα. Pertanto, riconosciamo in ciascun commentario una duplice tensione: in modo prevalente, il commentario è determinato dal contenuto particolare dell'opera commentata; in modo generale, tutti i commentari sono, invece, indirizzati verso un τέλος comune, ovvero la spinta teologizzante, che consiste nel riferire il soggetto di ciascun dialogo ad un unico scopo, i πράγματα. In questo modo, Proclo attribuisce un livello di scientificità universale a ciascun commentario, assegnandogli tre finalità costanti: le prime due riguardano la forma del testo, poiché interessano da una parte, lo strumento pedagogico-persuasorio della retorica, dall'altra, la dimostrazione *more geometrico* della sua incontrovertibilità; la terza ha invece un contenuto eminentemente metafisico, che riguarda tutto il *corpus* procliano, poiché consiste nella presentazione della τάξις ontologica secondo livelli di unità e universalità decrescenti.

D'altra parte, non è un caso che la lettura più introduttiva del ciclo di lezioni platoniche rappresenti il primo tentativo di modellamento della τάξις ontologica sulla triade scienza-teologia-retorica, in cui Proclo fa corrispondere un livello di conoscenza ad un elemento dell'analisi del dialogo e ad un livello di approssimazione al divino, che consiste, d'altra parte, in un particolare grado di essere della τάξις ontologica. Alla luce di questo parallelismo possiamo mettere in corrispondenza le affermazioni dei passi 10.5-20 dell'*In Alc.*, e della *Teologia* I 14.5-15-10, in cui Proclo distingue le diverse capacità conoscitive che

<sup>276</sup> *Ibid.* 8.15: Προτροπαὶ τοίνυν καὶ ἀποτροπαὶ καὶ ἔλεγχοι καὶ μαιεῖαι καὶ ἔπαινοι καὶ ψόγοι τὸν ὄν οὐκ ἄνευ λόγον ἐπέχουσιν· ἄνευ γὰρ τούτων οὐκ ἔστι γινῶναι ἑαυτόν, ἀλλὰ δεῖ προτροπῆς μὲν ἐπὶ τὸ ὄντως ἀγαθόν, ἀποτροπῆς δὲ τῶν ὄντως κακῶν.

<sup>277</sup> *Ibid.* 10.1: Ἐπεὶ καὶ εἴ τις λέγει τέλος εἶναι τὴν ἑαυτῶν ἐπιμέλειαν καὶ τὴν ταύτης γινῶσιν τῷ διαλόγῳ, τίθεται μὲν ὀρθῶς, ἐννοεῖται δὲ ὅτι τοῦτο μὲν ὡς τέλος καὶ ὡς τὸ ἀγαθὸν ὑπάρχειν ἡμῖν ἐκ τῶν ἀποδεικνυμένων προσήκει, τὸ δὲ ζητούμενόν ἐστι πρόβλημα, καὶ οὐ ἔνεκα πάντες οἱ συλλογισμοί, τὸ γινῶναι ἑαυτοῦς.

<sup>278</sup> *Ibid.* 10.5: δεῖ γοῦν, ὡσπερ καὶ ἐν ἄλλοις εἴπομεν περὶ τῶν διαλόγων, ἕκαστον ἔχειν ἄπερ καὶ τὸ πᾶν. Cfr. *E.T.* 103.1: Πάντα ἐν πᾶσιν, οικειῶς δὲ ἐν ἑκάστῳ· καὶ γὰρ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἡ ζωὴ καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῇ ζωῇ τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν, καὶ ἐν τῷ νῷ τὸ εἶναι καὶ τὸ ζῆν, ἀλλ' ὅπου μὲν νοερεῶς, ὅπου δὲ ζωτικῶς, ὅπου δὲ ὄντως ὄντα πάντα.

<sup>279</sup> Sui rapporti natura e teologia a partire dall'esegesi del *Timeo* vd. MARTIJN 2006, 49-70.

sono insite in noi (ἐν ἡμῖν δυνάμεις γνωριστικαί)<sup>280</sup>. Nei passi dell'*In Alc.* possiamo estrapolare un esempio dell'attitudine neoplatonica per la conciliazione di Platone e Aristotele: i primi tre livelli della τάξις procliana rappresentano i tre livelli di conoscenza platonica, e corrispondono, d'altra parte, alle tre ipostasi plotiniane (Uno-intelletto-anima); gli ultimi due livelli, invece, sono due livelli di analisi del testo (i personaggi, lo spazio e il tempo, lo stile), che indicano un sostrato evidentemente aristotelico, quello concernente la distinzione tra forma e materia, messi in corrispondenza con l'opinione e la sensazione della scala conoscitiva platonica<sup>281</sup>. Possiamo sintetizzare questa dialettica triadica nello schema seguente:

**Tab. 9**

Forma di conoscenza/livello di analisi testuale	Livello di approssimazione al divino	Grado di essere
- ἡ ἐπιστήμη [ <i>In Alc.</i> 7.20; <i>T.P.</i> 14.20] - ἡ περὶ θεῶν ἀλήθεια [ <i>T.P.</i> I 14.15]	- τὸ ὁμοιωθῆναι τῷ θεῷ [ <i>In Alc.</i> 4.10] - ἡ πασῶν τῶν θείων ἐνάδων ἀπόκρυφος ἔνωση [ <i>T.P.</i> I 15.10]	- τὸ ἀγαθόν [ <i>In Alc.</i> 10.5] - ἡ ὑπὲρ νοῦν ἔνωση [ <i>T.P.</i> I 14.10] - ἡ ἀμέθεκτος ἐνάς [ <i>T.P.</i> I 14.15]
- ἡ ἀπάση φιλοσοφία καὶ ἡ τοῦ Πλάτωνος πραγματεία [ <i>In Alc.</i> 4.25] - ἡ περὶ νοῦν καὶ τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη τοῦ νοῦ θεωρία [ <i>T.P.</i> I 14.20]/ τῶν ὄλων θεωρία [ <i>T.P.</i> I 14.15]	- τὸ γινῶναι ἑαυτούς [ <i>In Alc.</i> 10.10]	ὁ νοῦς [ <i>In Alc.</i> 10.10]; [ <i>T.P.</i> I 14.20]
- τὸ πλῆθος τῶν ἀποδείξεων; τὸ συμπέρασμα; τὸ συλλογιστικόν [ <i>In Alc.</i> 10.10] - διάνοια [ <i>Resp.</i> 379b-d ripresa in <i>T.P.</i> I 15.15]	- εἰς ἑαυτὴν ἐπιστρεφομένη [ <i>T.P.</i> I 16.10]	ἡ ψυχὴ [ <i>In Alc.</i> 10.10]; [ <i>T.P.</i> I 16.10]
- ὁ χαρακτήρ τῆς λέξεως καὶ τῶν σχημάτων καὶ τῶν ιδεῶν ἢ πλοκή [ <i>In Alc.</i> 10.10] - δόξα [ <i>T.P.</i> I 15.15]	- τὰ ὀργανικά [ <i>In Alc.</i> 13.25]	τὸ εἶδος [ <i>In Alc.</i> 10.10]
- τὰ πρόσωπα; ὁ καιρός; ἡ ὑπόθεσις [ <i>In Alc.</i> 10.15] - ἡ αἴσθησις [ <i>T.P.</i> I 15.15]	- τὰ ὀργανικά [ <i>In Alc.</i> 13.25]	ἡ ὕλη [ <i>In Alc.</i> 10.15]

Alla luce di queste constatazioni, è importante sottolineare che, nella conciliazione procliana tra piano conoscitivo e piano ontologico, è implicita una distinzione tra due

<sup>280</sup> *T.P.* I 15.5.

<sup>281</sup> Cfr. *Resp.* 379b-d. La messa in relazione dell'occasione del dialogo con la «materia» d'altra parte si riscontra anche nell'*In Remp.* I 6.5: τρίτον δὲ τὴν ὕλην καθ' ἑαυτὴν ἐπισκέψασθαι τῶν ἐν τῇ Πολιτείᾳ λόγων, ἦν ἐν τε προσώποις καὶ τόποις καὶ καιροῖς θεωρεῖσθαι συμβέβηκεν.

approcci interpretativi al testo: quello retorico-analitico corrispondente al piano del sensibile, quello scientifico-teologico corrispondente per Platone al piano dell'essere, e coincidente, nel lessico neoplatonico, con i πράγματα. Secondo questa distinzione, nel metodo esegetico messo in atto da Proclo in ogni commentario, retorica e teologia sono agli antipodi di una scala di conversione verso il divino, e di un percorso conoscitivo la cui realizzazione ultima consiste nell'acquisizione della scienza.

Riguardo al modo di presentare la scienza teologica, nella *Teologia Platonica*, Proclo fa corrispondere al più elevato livello di conoscenza, che concerne dunque gli dei, quattro diversi modi di insegnamento teologico (τρόποι διαστησώμεθα καθ' οὗς ὁ Πλάτων τὰ μυστικὰ περὶ τῶν θείων ἡμᾶς ἀναδιδάσκει νοήματα)<sup>282</sup> cui corrispondono, a loro volta, quattro differenti gruppi di dialoghi platonici. Riportiamo dunque in ordine decrescente, da una parte i modi teologici, cui Proclo fa corrispondere per ogni categoria un dialogo platonico esemplare, dall'altra i diversi tipi di "teologi" enumerati da Proclo nel primo libro della *Teologia*<sup>283</sup>.

**Tab. 10**

Οἱ τρόποι τῆς παρὰ τῷ Πλάτωνι θεολογικῆς διδασκαλίας <sup>284</sup>	Οἱ περὶ τῶν θείων λέγοντες <sup>285</sup>
1. ἐνθεαστικῶς → <i>Fedro</i> <sup>286</sup> 2. διαλεκτικῶς → <i>Sofista, Parmenide</i> <sup>287</sup>	<u>ἀπαρακαλύπτως</u> <sup>288</sup> 1. Oracoli Caldaici: κατ' ἐπίπνοιαν <sup>289</sup> 2. Platone: κατ' ἐπιστήμην <sup>290</sup>
3. συμβολικῶς → <i>Gorgia, Simposio, Protagora</i> <sup>291</sup> 4. ἀπὸ τῶν εἰκόνων → <i>Timeo, Politico</i> <sup>292</sup>	<u>δι' ἐνδείξεως</u> <sup>293</sup> 3. Orfici <sup>294</sup> 4. Pitagorici <sup>295</sup>

<sup>282</sup> *T.P.* I 17.15.

<sup>283</sup> Si tratta di tutta la sezione di *T.P.* I 18.

<sup>284</sup> *Ibid.* I 19.20.

<sup>285</sup> *Ibid.* I 20.1.

<sup>286</sup> *Ibid.* I 18.1-10.

<sup>287</sup> *Ibid.* I 18.10-25.

<sup>288</sup> *Ibid.* I 20.5.

<sup>289</sup> *Ibid.* I 20.15: παρὰ τοῖς ἀκροτάτοις τῶν τελεστῶν.

<sup>290</sup> *Ibid.* I 20.20.

<sup>291</sup> *Ibid.* I 18.25-19.5.

<sup>292</sup> *Ibid.* I 19.5-20.1.

<sup>293</sup> *Ibid.* I 20.1.

<sup>294</sup> *Ibid.* I 20.7.

<sup>295</sup> *Ibid.* I 20.8.

Il contenuto teologico viene dunque formalizzato in una gerarchia di modelli di eccellenza posti in categorie “fuori dal tempo”. Il modello retorico è invece posto come presupposto e strumento di un’analisi preliminare degli elementi del testo nella loro dimensione concreta (personaggi, tempo, spazio e forma), che approda all’interpretazione scientifico-teologica. Per tale ragione, Proclo, come nei precedenti commentari che abbiamo analizzato, impregna di elementi retorici il prologo dell’*In Alc.*, che è finalizzato al primo livello di θεωρία. La struttura delle sue primissime pagine è circolare: il discorso si apre con l’espressione di 1.5: τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων καὶ πάσης, ὡς εἶπεῖν, τῆς φιλοσόφου θεωρίας ἀρχὴν κυριωτάτην καὶ βεβαιοτάτην εἶναι νομίζομεν τὴν τῆς ἑαυτῶν οὐσίας διάγνωσιν e si chiude con un’altra simile del passo 4.20: ὥστε καὶ φιλοσοφίας ἀπάσης καὶ τῆς τοῦ Πλάτωνος πραγματείας ταύτην ἂν ἀρχὴν κυριωτάτην νομίζομεν, ὅπερ εἶπομεν, τὴν ἡμῶν αὐτῶν καθαρὰν καὶ ἀκίβδηλον εἶδῃσιν ἐν ὄροις ἐπιστημονικοῖς περιγεγραμμένην καὶ τοῖς τῆς αἰτίας λογισμοῖς βεβαίως καταδεθεῖσαν. Inoltre, tra gli aspetti retorici del prologo del commento all’*In Alc.* che ci sembrano degni di attenzione rientrano:

- il γάρ assertivo sempre inserito nella parte conclusiva di una premessa universale<sup>296</sup>;
- delle formule di passaggio che manifestano una certa vicinanza con il discorso estemporaneo dell’oratoria classica: εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς ὑπέιληπται di *In Alc.* 4.5/e.g. Demostene, *Olintica I* 27.10: εἰ δὲ δὴ πόλεμός τις; δῆλον γὰρ αὖ di *In Alc.* 4.15/ e.g. *Olintica I* 5.1: δῆλον γὰρ ἐστὶ;
- l’introduzione del punto di vista personale: οἶμαι [*In Alc.* 4.5 e 4.15]<sup>297</sup>;
- l’impiego di interrogative, in particolare in 6.10-20 in cui, d’altronde vi è una triplice anafora di ποῦ<sup>298</sup>;
- l’impiego di figure retoriche, come ad esempio quelle che sono state estrapolate dal prologo *In Alc.* 1-3.15.

L’analisi delle componenti stilistiche dei commentari di Proclo sul *Timeo*, sull’*Alcibiade I*, e sul I libro degli *Elementi* di Euclide mostra, dunque, come la scrittura del Licino sia impregnata dello stesso τέλος iniziatico verso cui è rivolto il suo contenuto dimostrativo<sup>299</sup>, ciò che emerge in modo più palese nell’esegesi del *Parmenide*, il dialogo che,

<sup>296</sup> Tra i molteplici casi citiamo e.g. γὰρ ὀρθῶς [*In Alc.* 1.5]; πέφυκε γὰρ [*Ibid.* 1.7]; εἶτε γὰρ [*Ibid.* 1.9].

<sup>297</sup> Si riscontra anche in DEMOSTENE in *Olynth. I* 5.15 o in *Philip. I* 1.10 (ἡγοῦμαι).

<sup>298</sup> *In Alc.* 6.10: καὶ ποῦ φήσομεν οὕτως ἀλλαγῶς δεικνύσθαι τὴν οὐσίαν ἡμῶν ἥτις ἐστὶ; ποῦ δὲ τὸν ἄνθρωπον ἐζητήσθαι καὶ τὴν ἀνθρώπου φύσιν; ποῦ δὲ τὸ γράμμα τὸ Δελφικὸν ὅτι ποτὲ νοεῖ, τελέως βεβασανίσθαι;

<sup>299</sup> SAFFREY 1996b, 201-220.

come Proclo stesso afferma<sup>300</sup>, rappresenta il modello per eccellenza della teologia scientifica<sup>301</sup>.

### I. 3.5 La massima espressione dei πράγματα nell'esordio del *Commentario sul Parmenide di Platone*

Il prologo dell'*In Parm.* presenta una struttura su due livelli. L'analisi dei punti preliminari che, come abbiamo visto, fondano il canone della lettura in comune di un'opera, è infatti esaminata da Proclo in due maniere, dapprima nella sua specificità, in seguito in rapporto ai πράγματα<sup>302</sup>. Possiamo, dunque, dividere il prologo, che occupa una buona parte del libro I dell'*In Parm.*, indicativamente i passi 619.1-659.25, in due parti: la prima, cui Proclo si riferisce in quanto πρὶν τῆς θεωρίας (619.1), consiste nella διασκευή, ovvero nell'analisi della «disposizione» del dialogo nella sua concretezza; la seconda coincide, invece, con l'interpretazione teologica del testo (628.1-659.25), che a sua volta si divide in θεωρία, ovvero analisi del contenuto generale, e λέξις, spiegazione testuale della “parola” del testo messa in relazione ai πράγματα<sup>303</sup>.

I primi elementi della διασκευή sono accennati rapidamente. Proclo fa, infatti, riferimento alla forma letteraria del dialogo, δραματική (618.25), al καιρός (619.1), e al suo scopo (619.10: τῶν θεῶν ἐπιστήμη). Gli aspetti che sono oggetto di un'analisi più approfondita riguardano, invece, i personaggi (619.1-621.15) e il contenuto e il metodo delle loro discussioni (621.15-627.35). Queste due sezioni si articolano nel medesimo modo: dapprima Proclo propone un'analisi nel dettaglio, poi introduce il suo punto di vista, ricorrendo generalmente all'espressione οἴμαι γε, infine mette in relazione di somiglianza (ὁμοιότης in 626.1) i dati analizzati con la loro effettiva destinazione di senso, ovvero con i πράγματα. Pertanto, la sezione consacrata all'analisi dei personaggi (619.1-621.15) si apre con la narrazione impersonale dei fatti, che ruota attorno ad un filo conduttore: il τι βιβλίον che nel dialogo platonico costituisce il punto di partenza del dibattito tra i personaggi (619.20-620.1). Con l'introduzione del proprio punto di vista, Proclo pone l'accento sul carattere «verosimile» (εἰκότως) della sua interpretazione teologica (620.5-15), che consiste nell'attribuzione ai personaggi di caratteri e funzioni corrispondenti ad un grado della gerarchia ontologica discendente dall'Uno: Parmenide è “già” rivolto verso la θεωρία

<sup>300</sup> T.P. I 21.1-23.10.

<sup>301</sup> Sul ruolo fondante del *Parmenide* nella conversione scientifica della teologia vd. STEEL 2000, 373-398.

<sup>302</sup> Per una ricostruzione della tradizione esegetica del *Parmenide* cfr. SAFFREY 1961, 317-321.

<sup>303</sup> FESTUGIÈRE 1963, 77-100 [=FESTUGIÈRE 1971, 551-574].



dell'Uno – l'azione compiuta è sottolineata infatti dall'impiego del participio aoristo ὀρμίσας e ἀφείξ<sup>304</sup> –, al contrario di Zenone che è “ancora” legato al molteplice – il verbo che ne segnala l'azione è espresso al presente per segnalarne la differenza di progressione di livello (620.23: χωρίζειν δὲ ἑαυτὸν τοῦ πλήθους ἔτι βουλόμενος). La comparazione tra i due personaggi e la loro messa in relazione con due piani ontologici differenti viene sintetizzata dal γάρ assertivo, che in 620.30 ha la funzione di tirare le somme di una dimostrazione, proponendone una formula universale. Proclo si serve del caso specifico del dialogo come un espediente didattico: Parmenide e Zenone non rivestono più la funzione effettiva che essi ricoprono nel dialogo ma hanno un carattere esemplificativo, sono due differenti stadi di avvicinamento all'Uno.

Proclo utilizza lo stesso metodo anche nella sezione consacrata all'analisi delle συνουσίαι dei personaggi (da 621.15 a 627.35), che resta impersonale nei passi 621.15-625.35, e si evolve poi in una messa in relazione con le realtà trascendenti nei passi da 625.35 a 627.35. Questo approccio metodologico è affrontato da Proclo in tre modi:

- πρὸς τὰ πράγματα ὁμοιότητος (626.1-30): che consiste nella messa in relazione di somiglianza di ciascuna tipologia di discussione con un particolare tipo di essere. Ovvero Proclo paragona il modo in cui i discorsi procedono verso un personaggio (οἱ εἰς τὸν Ἀντιφῶντα προελθόντες λόγοι in 626.25) al modo in cui ciascuna realtà procede da e verso l'Uno, gerarchizzando, così facendo, il contenuto del dialogo secondo quattro livelli della «catena» (σειρά) dell'essere, e applicandogli una chiave di lettura, prevalentemente, teologica<sup>305</sup>. Alla base della gerarchia, Proclo colloca l'ultimo livello d'essere e l'ultimo discorso ovvero i τὰ αἰσθητά (626.5) cui corrisponde il discorso di Antifonte verso Cefalo; poi le φύσεις in cui Proclo identifica l'intero gruppo dei successori della filosofia di Anassagora (626.10-15); a tale livello fa precedere il discorso di Pitodoro verso Antifonte, che è simile alle «ragioni» (λόγοι in 626.19) presenti nell'anima, e che è dunque ψυχικῶς (626.20); e infine quello di Socrate-Parmenide-Zenone che corrisponde alla triade intelligibile (ovvero l'essere che è propriamente: ἐν αὐτοῖς τοῖς ὄντως οὔσι in 626.25).

- οἰκείως [626.35-627.20]: che riguarda la comparazione del contenuto di ciascuna discussione con la τάξις dell'essere, ovvero con il suo posizionamento rispetto all'Uno. Proclo organizza la τάξις delle συνουσίαι nel modo seguente: il discorso di Socrate-Parmenide-Zenone, basandosi su contenuti intelligibili (626.35: οἱ πρῶτοι λόγοι), è πρώτως; quello di

<sup>304</sup> *In Parm.* 620.19.

<sup>305</sup> Nel suo approccio esegetico Proclo va al di là del *Parmenide*, dunque al di là della sua interpretazione logica. Su ciò STEEL 1997, 67-92.

Pitodoro, essendo un contenuto non trasmesso in maniera diretta ma per il tramite della memoria (627.1: μετὰ μνήμης καὶ φαντασίας), è δευτέρως; quello di Antifonte è τρίτως perchè ancor meno diretto e inframezzato da più intermediari (627.3: μνήμη γὰρ ἔστιν ἐνταῦθα μνήμης); il discorso di Cefalo è ἐσχάτως per lo stesso principio, è «l'ultima rimembranza» intelligibile (627.5: ἐσχάτη γὰρ ἔστιν αὕτη <ή> μνήμη). All'organizzazione οικείως καθ' ἐκάστην dei dialoghi, corrisponde anche la correlazione del loro contenuto con le forme: il primo discorso è intelligibile e riporta le forme «in quanto tali» (627.7: αὐτὰ καθ' αὐτά); il secondo è psichico e presenta le forme in quanto «copie degli intelligibili» (627.10: τῶν νοητῶν εἰκόνες); il terzo è «nelle nature» (626.15: ἐν ταῖς φύσεσιν) e propone una chiave di lettura sulle forme in quanto «copie di copie» (627.15: τὰ δὲ ἐν ταῖς φύσεσιν ἔτι μᾶλλον εἰκόνες καὶ εἰκόνων εἰκόνες); il quarto, quello sensibile (627.20: τὰ δὲ αἰσθητὰ πάντων ἔσχατα), è «solamente copia» dell'intelligibile (627.18: μόνως ταῦτα εἰκόνες).

- il «tutto in tutto» che per Proclo è il θαυμαστόν della τάξις dei discorsi e dell'essere (627.20-35): consiste nella presenza, o in modo causale o in modo essenziale o in modo partecipato<sup>306</sup>, di tutti i livelli di essere in ciascun ente ma secondo una propria modalità prevalente. Proclo applica questo principio al caso particolare del dialogo, i cui discorsi assumono, ancora una volta, una funzione paradigmatica. Infatti, il secondo personaggio, non riferisce solamente il secondo discorso (627.25: οὐ τοὺς λόγους ἀπαγγέλλει ψιλοῦς), ovvero, nell'interpretazione di fondo di Proclo, è il personaggio non è solamente portatore della sua determinazione esistenziale, ma presenta anche il primo discorso, contenendo ciò che lo precede e «facendo procedere» da esso un discorso-livello ontologico successivo (627.25: ἀλλὰ καὶ τὰ πρόσωπα παράγει καὶ τὰ πράγματα)<sup>307</sup>; allo stesso modo, il terzo «si ricorda» dei precedenti discorsi-livelli ontologici (627.27: ὁ δὲ τὴν τρίτην τῶν τε ἐν τῇ πρώτῃ πάντων διαμνημονεύει καὶ τῶν ἐν τῇ δευτέρῃ), e «contiene» il secondo e il primo discorso, facendo a sua volta procedere da sè il quarto. L'interpretazione teologica del meccanismo di trasmissione della μνήμη, nell'immagine verosimile tratta dall'articolazione del dialogo, consiste, dunque, nell'attribuzione al contenuto commentato di un rapporto di precontinenza e partecipazione tra ciò che precede e ciò che segue. È il meccanismo che, come vedremo in seguito, anima tutta la τάξις del sistema metafisico di Proclo.

Dopo aver analizzato gli aspetti della διασκευή del dialogo e aver alternato la loro presentazione oggettiva con la loro «somialianza» rispetto ai πράγματα, secondo i tre

<sup>306</sup> È l'applicazione concreta del principio enunciato in *E.T.* prop. 103.

<sup>307</sup> Questa distinzione tra «precontenere» i livelli successivi e «contenere» ovvero «partecipare» ai livelli precedenti è evidente, come vedremo nei due prossimi capitoli, nei due verbi προλαμβάνω-μετέχω.

approcci metodologici che abbiamo evidenziato, Proclo passa alla θεωρία vera e propria. Essa consiste nella formulazione di un discorso «verosimile» (εἰκὸς λόγος in 628.1)<sup>308</sup> che non è più docilmente volto alla «comparazione» (l'ὁμοιότης di 626.1), ma all'affermazione definitiva di un rapporto di analogia (ἀνάλογος in 628.1) del dialogo con il trascendente. Proclo si serve degli elementi del dialogo come strumenti esemplificativi e didattici per l'affermazione della propria chiave di lettura sullo statuto del *Parmenide*, in quanto modello teologico per eccellenza. I due approcci, quello analitico fondato sulla διασκευή e quello teorico fondato sull'analogia<sup>309</sup>, sono rivolti a due destinatari differenti: il primo riguarda, come Proclo stesso dice, quelli che «hanno a cuore di ascoltare tali cose» (619.1: τῶν τοιούτων διακοῦσαι σπουδάζουσιν), il secondo è, invece, rivolto a «coloro che vogliono e possono contemplare» (630.15: τοῖς ἀπὸ τοῦ περὶ τῶν ἰδεῶν λόγου βουλομένοις θεωρεῖν καὶ δυναμένοις). La distanza tra il primo e il secondo approccio consiste, inoltre, per Proclo nel fatto che la prima parte è volta ad un'analisi particolare degli aspetti del dialogo presi singolarmente (630.30: καθ'ἑαυτά), la seconda invece è volta ad una coordinazione (συντάττειν)<sup>310</sup> dei medesimi aspetti verso un unico fine, che è πραγματειώδης (638.5), ovvero è «relativo all'intelligibile». A questo scopo, Proclo articola la sua θεωρία in tre punti: i personaggi (628.1-630.10); lo scopo (630.20-644.1); «il circostanziale» del dialogo (τὰ ὑποκειμένα), che riguarda lo spazio e il tempo (643.5-645.5); e lo stile (645.5-649.1).

In primo luogo nei passi 628.5-630.10, Proclo pone in relazione analogica ciascun personaggio con il grado della τάξις che gli corrisponde, costruendo una gerarchia ontologica paradigmatica dei contenuti del dialogo platonico, che ha la seguente articolazione:

#### **Tab. 11**

- Parmenide → analogo all'intelletto impartecipabile: ESSERE
- Zenone → intelletto partecipato: VITA
- Socrate → intelletto particolare: INTELLETTO
- Pitodoro → anima divina: ANGELI
- Antifonte → anima demonica: DEMONI
- Cefalo → anima particolare: ANIMA

Questa sezione non è caratterizzata da un tono assertivo, in precedenza segnalato dall'impiego di γάρ, ma dall'introduzione di un punto di vista, retoricamente presentato come probabile. Le espressioni che lo accompagnano sono infatti: μοι δοκεῖ (628.1); ἡμῖν φαίνονται

<sup>308</sup> Cfr. LERNOULD 2005, 103-162.

<sup>309</sup> Sull'impiego dell'analogia nel metodo esegetico neoplatonico cfr. DILLON 1976, 247-262.

<sup>310</sup> *In Parm.* 630.30-35: Δεῖ γάρ, ὡς περ ἐκ τῶν φαινομένων ἐπὶ τὸ νοητὸν ἢ ἄνοδος, οὕτω καὶ ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων τῷ διαλόγῳ περιστατικῶν ἐπὶ τὴν μίαν ἀναδραμεῖν τῶν λόγων πρόθεσιν καὶ τὸ ἐν τέλος τῆς ὅλης πραγματείας ταύτης, τούτῳ δὲ καὶ τὰ ἄλλα συντάττειν εἰς δύναμιν, τὰ πρόσωπα, τοὺς καιροὺς, τοὺς τόπους, πάντα ὅσα πρότερον αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ θεωρήκαμεν.

(628.30); *τάχα δ' ἄν* (629.5). Successivamente, la θεωρία sui singoli personaggi è estesa ad un punto di vista più generale, poiché li inquadra all'interno di una scuola, analoga, in questo caso, ad un particolare «mondo» (διάκοσμος) della gerarchia ontologica (629.25-630.10 questo confronto è del resto anticipato in 624.1)<sup>311</sup>:

- la scuola italiana è l'analogo del mondo intelligibile
- la scuola attica è l'analogo del mondo psichico
- la scuola ionica è l'analogo del mondo sensibile

Dopo la «coordinazione» dei personaggi con il πραγματειώδης, Proclo si occupa, da una parte in 643.5-645.5, di «omologare» le circostanze di tempo e di spazio ad una lettura trascendente del dialogo (643.5: τοὺς χρόνους τῶν ὑποκειμένων αὐτοῖς πραγμάτων ὁμολογεῖν); dall'altra, a partire da 645.10, di utilizzare uno stile «assolutamente conveniente alle realtà trascendenti» (645.10: ἔτι δὴ οὖν τὸν χαρακτήρα τοῦ διαλόγου πρεπωδέστατον εἶναι τοῖς ὑποκειμένοις πράγμασι καὶ τῇ μεθόδῳ τῶν λόγων). Il discorso sullo stile del *Parmenide* è un preludio alla teorizzazione dei modi teologici di insegnamento di *Teologia I* 18 S.-W. Rispetto a quest'ultima, l'elemento interessante dei passi 643.10-647.20 dell'*In Parm.* consiste nella teologizzazione del *Parmenide*, ovvero nell'attribuzione agli elementi del dialogo di un significato paradigmatico. Del resto, dallo schema che abbiamo ricavato da *Teologia I* 18 S.-W., emerge che il modo di insegnamento teologico del *Parmenide* è dialettico – lo stesso è affermato anche in *In Parm.* 645.20-25 – e gli corrisponde un modo di parlare degli dei «secondo scienza». A tale dialogo Proclo attribuisce uno stile che da un lato ha il carattere dell'esattezza e della necessità matematiche (δι' αὐτῶν τῶν ἀκριβεστάτων in 645.15, e γεωμετρικαῖς ἀνάγκαις καταδομένη in 645.20), dall'altro «l'espressione» (ἐρμηνευτική di 646.1) «veemente» (τὸ ἐναγώνιον)<sup>312</sup>, aspetto che è preso in esame nelle teorizzazioni antiche di retorica<sup>313</sup>. La finalità pedagogica del commentario emerge sottilmente anche dall'impiego di altre due coppie sostantivo-avverbio: τὸ ἀνελλιπές-ικανῶς, «l'impeccabile» e «in modo conveniente»; τὸ σύντομον-συμμέτρως, «il semplice» e «in modo proporzionato»<sup>314</sup>.

<sup>311</sup> Sulla sovra-interpretazione del *Parmenide* come strumento di verifica scientifica della teologia procliana, cfr. ABBATE 2002, 135-146.

<sup>312</sup> *Ibid.* 646.5: Καὶ ἔγωγε θαυμάζω μὲν τοὺς τῆς κριτικῆς φρονήσεως τῶν ἐμπροσθεν ἀπαμένους, ὅπως ἐγκεκομμάκασιν τὴν ἐρμηνευτικὴν τοῦ διαλόγου τούτου πᾶσαν ἰδέαν ἐν τῷ ἰσχνῷ τὸ ἐναγώνιον θαυμαστῶς διαφυλάττουσαν, καὶ τῷ ἀπερίττῳ τὸ ἀνελλιπές ἱκανῶς συγκερασμένην, καὶ τῷ ἀκριβεῖ τὸ σύντομον συνυφάνασαν **συμμέτρως**.

<sup>313</sup> Il termine ἐναγώνιον è infatti ritracciato in DIONIGI DI ALICARNASSO, *De Dem.* 4.35, 10.17, 20.24, 21.94, 30.103, 34.22, 53.13, 58.24; *De imit. fr.* 31.3.2.24; Ps. LONGINO, *De Subl.* 9.13.3, 15.9.2, 18.2.5, 22.1.3, 25.1.2, 26.1.1; Ps. DEMETRIO, *De eloc.* 193.1. Cfr. PATILLON 1988, 223-239.

<sup>314</sup> *In Parm.* 646.5.

La teologizzazione del *Parmenide* conserva, dunque, la stessa dialettica triplice che abbiamo evidenziato nei prologhi dell'*In Tim.*, dell'*In Alc.* e dell'*In Eucl.*: il suo contenuto teologico ha pretesa di scientificità, ed è convincente al tempo stesso, mantenendo una semplicità (*In Parm.* 647.23: τὸ ἰσχυρόν) che mira all'essenziale. La triade di aggettivi che in *Teologia* I 9.20 definisce il metodo teologico, costituita dal τὸ σαφές, τὸ διηρθρωμένον, τὸ ἀπλοῦν, nel commentario sul *Parmenide* è perciò sostituita dal τὸ ἐναγώνιον, τὸ ἀνελλιπές, τὸ σύντομον. Lo scopo della coordinazione di due caratteri apparentemente distanti, quello della semplicità e dell'esattezza (646.5: τῷ ἀκριβεῖ) da una parte, e della veemenza retorica dall'altro, costituisce la strategia generale del commentario per l'affermazione della teologia scientifica. In quanto concepito in occasione di un insegnamento orale sul *Parmenide*, il commentario di Proclo non può condurre una dimostrazione del contenuto teologico nella forma logico-dimostrativa<sup>315</sup> tipica delle due *summae* teologiche, gli *Elementi* e la *Teologia*, ma deve innanzitutto rispondere ad un'esigenza pratica, deve essere una parola efficace iniziatica, poiché deve istruire e condurre gli allievi alla scoperta graduale dell'Uno, nel modo più semplice e intuibile possibile, ovvero coordinando e omologando gli elementi del dialogo, in modo paradigmatico, verso un unico fine, che è, appunto, πραγματειώδης<sup>316</sup>.

#### I. 4 L'efficacia teurgica della preghiera all'inizio e alla fine dei prologhi dei commentari

Fino a adesso abbiamo mostrato che ogni commentario procliano presenta una comune spinta teologica, espressa secondo forme di predominanza differenti. Da questa analisi è emerso che la forma del commentario è espressa dal nostro filosofo come un itinerario di perfezionamento, consistente nell'accompagnamento dell'anima dell'allievo nel suo percorso di risalita nella gerarchia del divino<sup>317</sup>. Nelle sue due forme – la prima orale, nella pratica dell'insegnamento, articolato in lezioni appuntate o direttamente dal maestro o dall'allievo durante il corso; la seconda nella composizione scritta, che si afferma tra V e VI sec. d.C.<sup>318</sup> in

<sup>315</sup> Sulle modalità adottate per il procedimento logico sillogistico nel Neoplatonismo cfr. MARTIN 2001, 187-240.

<sup>316</sup> Per un ulteriore approfondimento sul metodo ipotetico-dialettico del *Parmenide* cfr. DEL FORNO 2011, 345-363. Nel nostro studio abbiamo, del resto, cercato di mettere in corrispondenza le tappe logiche dell'esegesi sul dialogo platonico con la sublimazione del suo contenuto, in quanto, per Proclo, primo contenuto di verità teologica.

<sup>317</sup> Cfr. PROCLUSO, *In Tim.* I 13.30-14.1; *In Eucl.* 84.20.

<sup>318</sup> Lo spazio privilegiato di affermazione della pratica e della scrittura del commento sono le già menzionate scuole neoplatoniche di Atene e di Alessandria. Per il modo di procedere in particolare della scuola di Atene si

quanto genere filosofico<sup>319</sup> – il commentario rientra in quelle forme di «esercizi spirituali»<sup>320</sup> che hanno il compito di operare una trasformazione progressiva della dimensione individuale dell'allievo fino alla comprensione del Tutto. La definizione della figura del maestro neoplatonico è condizionata da questa concezione del commentario: è una guida spirituale con delle capacità demiurgiche, che sa tutto perché conosce tutte le categorie di pensiero e al tempo stesso si preoccupa provvidenzialmente di perfezionare le anime inferiori degli allievi<sup>321</sup> in direzione delle realtà trascendenti. Poiché ha un'efficacia intellettuale e al tempo stesso etica in virtù dell'esempio che la sua persona e il suo stile di vita offrono, la sua capacità esegetica è sancita dall'autorevolezza stessa del suo modello: egli è «il più divino»<sup>322</sup>. Pertanto, nella scuola neoplatonica, il maestro è il direttore spirituale delle anime degli allievi, che attraverso forme differenti di preghiera è artefice della tappa di elevazione ultima verso il divino. In questa prospettiva, la parola della preghiera assume un'efficacia teurgica nei riguardi di chi la pronuncia e di chi la segue, e, d'altra parte, viene avvolta da una patina di riservatezza e di misteriosità per coloro che non sono iniziati<sup>323</sup>. Nello statuto di volta in volta differente del commentario, la preghiera è inserita come momento culminante di un percorso di risalita, la cui finalità, tuttavia, dipende dalla conformazione e dalla posizione che le è attribuita nel testo scritto<sup>324</sup>.

#### I. 4.1 La preghiera del *Commentario sul Parmenide* e l'*Inno I*

Il *corpus* di Proclo ci offre un repertorio variegato di esempi in cui la parola riferita alla divinità in forma di invocazioni, richieste, elogi è “inserita” nel genere del commentario. Tali esempi sono reperibili nell'esegesi del *Parmenide*, del *Timeo*, del libro I degli *Elementi* di

---

veda SAFFREY 1992a, 35-50 [= SAFFREY 2000, 143-158]; per il Neoplatonismo alessandrino si veda I. HADOT 1978, in part. 2-32.

<sup>319</sup> In questo caso si parla più specificatamente di σύγγραμμα, in quanto «opera» redatta per un pubblico di lettori. Cfr. DORANDI 2000, 81-110.

<sup>320</sup> Cfr. P. HADOT, 2002, 20-47; O'MEARA 2000, 279-290.

<sup>321</sup> PROCLO, *In Alc.* 28.1-30.5; 60.1-63.10; 254.25-258.10.

<sup>322</sup> Questa connotazione di eccellenza spirituale e cognitiva del maestro neoplatonico è sottolineata da molteplici fonti: Proclo nella preghiera introduttiva dell'*In Parm.* parla del maestro Siriano come di una figura eletta e ispirata dalla divinità: è il «modello della filosofia» che «è stato imbevuto con Platone dell'ebrezza dionisiaca» e «che ha avuto parte al banchetto della verità divina» (*In Parm.* 618.1-10); AMMONIO, *In De Interpr.* 1.3-11 Busse: «ricordando le spiegazioni del nostro divino Maestro Proclo, il successore di Platone, che al più alto grado raggiungibile dalla natura umana ha esercitato la sua capacità di spiegare le opinioni degli Antichi e a discernere scientificamente la natura degli esseri»; DAMASCIO, *V. Isid.*, fr. 16 Fozio (cod. 242, 335b 16 Henry, vol. VI, p. 10): «Isidoro aveva l'aspetto di un uomo saggio e anziano, serio anche, e rigido di carattere. Il suo viso era un po' quadrato, sacra immagine di Ermete parlante». Cfr. MOTTA 2018, in part. 121-153.

<sup>323</sup> Cfr. l'esposizione sulla preghiera come «condizione di possibilità dell'ἐπιστροφή» in *In Tim.* I 209.13-210.11. Si veda su ciò TIMOTIN 2017, 210-220.

<sup>324</sup> Questi aspetti fanno parte d'altronde della dimensione retorica della preghiera. Cfr. PERNOT 1993, t. II, 621-625.

Euclide, e nelle prime pagine del libro I della *Teologia Platonica*<sup>325</sup>, in cui la posizione della preghiera non è casuale ma è stabilita in base a delle esigenze stilistiche e contenutistiche precise<sup>326</sup>.

Il caso più emblematico si riscontra nell'*In Parm.*, in cui la preghiera è posta in apertura del commentario, sebbene con tutta probabilità sia stata inserita in conclusione della trascrizione del contenuto dell'insegnamento. Nel percorso di esegesi sul divino, la preghiera dell'*In Parm* assolve ad un ruolo guida per gli iniziati<sup>327</sup>, coerente con il carattere teologico-teurgico attribuito al dialogo. La forma della preghiera è perciò condizionata dalla sua destinazione iniziatica, sia da un punto di vista letterario, dal momento che è costituita da *topoi* poetici che le conferiscono un tono solenne<sup>328</sup>, sia da un punto di vista strutturale, poiché possiamo rintracciarvi, un'applicazione di generi di natura eminentemente retorica: ovvero la richiesta generale (617.1-13: Εὔχομαι... Σωκράτης); l'invocazione specifica e l'elogio rivolto a ciascun dio secondo il proprio ordine di provvidenza (617.13-23: ἐνδοῦναί... ἥρωας)<sup>329</sup>; l'elogio indirizzato al maestro (617.23-618.14: πάντα...γενησομένοις); l'invocazione conclusiva e la dedica (618.14-20: Ἀλλὰ... ψυχῆς)<sup>330</sup>. Questi aspetti formali si riscontrano negli *Inni* I 33, II 14, III 10, IV 13, V 12<sup>331</sup>, divisi in sezioni aperte da formule ricorrenti: una prima parte celebrativa della divinità, che consiste nell'inno effettivo caratterizzato da un susseguirsi di aggettivi e riconoscimenti delle capacità e del valore del dio – l'elogio poetico alla divinità o celebrazione<sup>332</sup> –, una seconda parte, introdotta generalmente da ἀλλά, costituita dall'invocazione di aiuto o protezione della divinità. Tuttavia, la preghiera dell' *In Parm.* presenta degli aspetti formali che la distanziano dagli *Inni* di Proclo. L'esempio più evidente emerge dal confronto con l'*Inno* I al Sole<sup>333</sup>.

<sup>325</sup> La complessità e la ricchezza del piano del libro I della *Teologia Platonica* che racchiude in realtà il contenuto dei libri successivi possono essere in un certo qual modo equiparate alla forma condensata di un commentario. Su ciò SAFFREY-WESTERINK 1968, t. I, *Notice* CLXX-CXCII, in part. CLXXXVIII- CXCI.

<sup>326</sup> Sul posizionamento scientifico della preghiera, e, dunque, il legame che si instaura tra “fede” e “scienza teologica” si veda HOFFMANN 2014b, 277-363.

<sup>327</sup> Sulla definizione del *Parmenide* di Platone come dialogo centrale nel percorso di risalita delle anime degli allievi verso il divino si veda SAFFREY 1984a, in part. 73-86 [ripr. in SAFFREY 2000, 179-191].

<sup>328</sup> Sull'accostamento della preghiera/inno di Proclo allo stile poetico di Omero e Teognide si veda VAN DEN BERG 2001, 133-134.

<sup>329</sup> Sulla topologia dell'enumerazione delle potenze e delle nature divine nell'inno retorico si veda PERNOT 1993 t. I, 216-231.

<sup>330</sup> Questi aspetti mostrano ancora la vicinanza dell'inno alla poesia. Cfr. PERNOT 1993, t. II, 635-642.

<sup>331</sup> Sulla tripartizione in invocazione, elogio e preghiera cfr. *Inni Omerici* VIII a Ares [Ἄρες ὑπερμενέτα... ἀλλὰ σὺ θάρσος δός]; XX a Efesto [Ἐφαιστον κλυτόμητιν αἰείδω, Μοῦσα... νῦν δέ... ἀλλ' ἦληθ' Ἐφαιστε].

<sup>332</sup> Per il genere letterario del *hymnos/humnein* cfr. DIONE CRISOSTOMO *Or.* XII, 22; ELIO ARISTIDE e.g. *Or.* XXXVII, 1 (Ἀθηνᾶ); XLI, 9 (Διώνυσος); XLV, 34 (Εἰς τὸν Σάραπιν); XLVI, 32 (Ἴσθμικὸς εἰς Ποσειδῶνα).

<sup>333</sup> Il confronto non è casuale. Entrambi i testi ruotano attorno all'allegoria del Sole-Bene di *Resp.* 514a-517a, trasferendola nel contesto scientifico-teurgico dell'esegesi di Proclo. Cfr. VAN DEN BERG 2001, 136-138.

**Tab. 12***Inno al Sole [ed. Vogt]*

**1. Κλῦθι**, πυρὸς νοεροῦ βασιλεῦ, χρυσήνιε Τιτάν, **κλῦθι**, φάους ταμία, ζωαρκέος, ὦ ἄνα, πηγῆς αὐτὸς ἔχων κληίδα καὶ ὑλαίοις ἐνὶ κόσμοις ὑπόθεν ἁρμονίης ρύμα πλούσιον ἐξοχετεύων.  
[Invocazione]

**2. κέκλυθι**· μεσσατήν **γάρ** ἐὼν ὑπὲρ αἰθέρος ἔδρην καὶ κόσμου κραδιαῖον ἔχων ἐριφεγγέα κύκλον πάντα τεῆς ἐπλησας ἐγερσινόοιο προνοίης. ζωσάμενοι δὲ πλάνητες ἀειθαλέας σέο πυρσοῦς αἰὲν ὑπ' ἀλλήκοισι καὶ ἀκαμάτοισι χορείαις ζωογόνους πέμπουσιν ἐπιχθονίοις ραθάμιγγας. πᾶσα δ' ὑφ' ὑμετέρησι παλιννόστοισι διφρεΐαις Ὠράων κατὰ θεσμόν ἀνεβλάστησε γενέθλη. στοιχείων δ' ὄρυμαγδὸς ἐπ' ἀλλήλοισιν ἰόντων παύσατο σεῖο φανέντος ἀπ' ἀρρήτου γενετήρος. σοὶ δ' ὑπὸ Μοιράων χορὸς εἴκαθεν ἀστυφέλικτος· ἄψ δὲ μεταστρωφῶσιν ἀναγκαίης λίνον αἴσης, εὔτε θέλεις· περὶ γὰρ κρατείεις, περὶ δ' ἴφι ἀνάσσεις. σειρῆς δ' ὑμετέρης βασιλεὺς θεοπειθέος οἴμης ἐξέθορον Φοῖβος· κιθάρη δ' ὑπὸ θέσκελα μέλπων εὐνάζει μέγα κῦμα βαρυφλοίσβοιο γενέθλης. σῆς δ' ἀπὸ μελιχόδωρος ἀλεξικάκου θιασεΐης Παιήων βλάστησεν, ἐὴν δ' ἐπέτασεν ὑγείην, πλήσας ἁρμονίης παναπήμονος εὐρέα κόσμον. σὲ κλυτὸν ὑμνεῖουσι Διωνύσοιο τοκῆα· ὕλης δ' αὖ νεάτοισ ἐνὶ βένθεσιν εὖιον Ἄττην, ἄλλοι δ' ἄβρον Ἄδωνιν ἐπευφήμησαν αἰοδαῖς. δαιμαίνουσι δὲ σεῖο θοῆς μαστιγὸς ἀπειλὴν δαίμονες ἀνθρώπων δηλήμονες, ἀγριόθυμοι, ψυχαῖς ἡμετέραις δυεραῖς κακὰ πορσύνοντες, ὄφρ' αἰεὶ κατὰ λαῖτμα βαρυσμαράγου βιότοιο σώματος ὀτλεύωσιν ὑπὸ ζυγόδεσμα πεσοῦσαι, ὑψιτενοῦς δὲ λάθοιντο πατρὸς πολυφεγγέος αὐλῆς.  
[Celebrazione del dio]

**3. ἀλλά**, θεῶν ὄριστε, πυριστεφέες, ὄλβιε δαῖμον, εἰκὼν παγγενέταο θεοῦ, ψυχῶν ἀναγωγεῦ, **κέκλυθι** καὶ με κάθηρον ἀμαρτάδος αἰὲν ἀπάσης· δέχγυσο δ' ἱεσίνην πολυδάκρυον, ἐκ δὲ με λυγρῶν ρύεο κηλίδων, Ποινῶν δ' ἀπάνευθε φυλάσσοις πρηῦνων θοδὸν ὄμμα Δίκης, ἥ πάντα δέδορκεν. αἰεὶ δ' ὑμετέροισιν ἀλεξικάκοισιν ἀρωγαῖς ψυχῇ μὲν **φάος ἀγνὸν** ἐμῆ **πολύολβον** ὀπάζοις **ἀγλὴν** ἀποσκεδάσας **ὀλεσίμβροτον, ἰολόχευτον**, σώματι δ' ἀρτεμίνην τε καὶ ἀγλαόδωρον ὑγείην, εὐκλείης τ' ἐπίβησον ἐμέ, προγόνων τ' ἐνὶ θεσμοῖς Μουσάων ἐρασπλοκάμων δώροισι μελοίμην. ὄλβον δ' ἀστυφέλικτον ἀπ' εὐσεβίης ἐρατεινῆς, εἴ κε θέλοις, δός, ἄναξ· δύνασαι δ' εἰ πάντα τελέσσαι ῥηιδίως· κρατερὴν γὰρ ἔχεις καὶ ἀπειρίτων ἀλκίην. εἰ δὲ τι μοιριδίοισιν, ἐλιξοπόροισιν ἀτράκτοις, ἀστεροδινῆτοισ ὑπὸ νήμασιν οὐλοδὸν ἄμμιν ἔρχεται, αὐτὸς ἔρκε τεῆ μεγάλη τόδε ῥιπή.  
[Richiesta specifica]

*In Parm. 617.1-618.15 [ed. Luna-Segonds]*

**1. Εὐχομαι** τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις **ποδηγήσαι** μου τὸν νοῦν εἰς τὴν προκειμένην θεωρίαν, καὶ **φῶς** ἐν ἐμοὶ **στὴλπνὸν** τῆς ἀληθείας **ἀνάπαντας ἀναπλῶσαι** τὴν ἐμὴν **διάνοιαν** ἐπ' αὐτὴν τὴν τῶν ὄντων **ἐπιστήμην**, **ἀνοιξάι** τε τὰς τῆς **ψυχῆς** τῆς ἐμῆς πύλας εἰς ὑποδοχὴν τῆς **ἐνθέου** τοῦ Πλάτωνος ὑφηγήσεως, καὶ **ὀρμίσαντάς** μου τὴν γνώσιν εἰς **τὸ φανότατον τοῦ ὄντος** παῦσαι με τῆς πολλῆς **δοξοσοφίας** καὶ τῆς **περὶ τὰ μὴ ὄντα πλάνης** τῆ περὶ τὰ ὄντα νοερωτάτη διατριβῆ, παρ' ὧν μόνων τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα τρέφεται τε καὶ ἄρδεται, καθάπερ φησὶν ὁ ἐν τῷ Φαίδρω Σωκράτης,  
[Richiesta generale]

**ἐνδοῦναι** τέ μοι νοῦν μὲν τέλος τὸς νοητοῦς θεοῦς, δύναμιν δὲ ἀναγωγὸν τοῦς νοερούς, ἐνέργειαν δὲ ἀπόλυτον καὶ ἀφειμένην τῶν ὑλικῶν γνώσεων τοῦς ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν τῶν ὄλων ἡγεμόνας, ζῶην δὲ ἐπτερωμένην τοῦς τὸν κόσμον λαχόντας, ἔκφανσιν δὲ τῶν θείων ἀληθῆ τοῦς ἀγγελικοῦς χορούς, ἀποπλήρωσιν δὲ τῆς παρὰ θεῶν ἐπιπνοίας τοῦς ἀγαθοῦς δαίμονας, μεγαλόφρονα δὲ καὶ σεμνὴν καὶ ὑψηλὴν κατάστασιν τοῦς ἥρωας,  
[Invocazione e elogio di ciascun dio, secondo la τάξις]

**πάντα δὴ ἀπλῶς** τὰ θεῖα γένη παρασκευῆν **ἐνθεῖναι** μοι τελέαν εἰς τὴν **μετουσίαν** τῆς ἐποπτικοτάτης τοῦ Πλάτωνος καὶ **μυστικωτάτης θεωρίας**, ἣν ἐκφαίνει μὲν ἡμῖν αὐτὸς ἐν τῷ Παρμενίδῃ μετὰ τῆς προσηκούσης τοῖς πράγμασι βαθύτητος, ἀνήλωσε δὲ ταῖς ἑαυτοῦ **καθαρωτάταις ἐπιβολαῖς** ὁ τῷ Πλάτωνι μὲν **συμβακχεύσας** ὡς **ἀληθῶς** καὶ **ὀμέστιος καταστάς** τῆς **θείας ἀληθείας**, τῆς δὲ **θεωρίας** ἡμῖν γενόμενος ταύτης **ἡγεμὼν** καὶ τῶν θείων τούτων λόγων ὄντως **ἱεροφάντης**· ὃν ἐγὼ φαίην ἂν **φιλοσοφίας τύπον** εἰς ἀνθρώπους ἐλθεῖν ἐπ' εὐεργεσία τῶν τῆδε ψυχῶν, ἀντὶ τῶν ἀγαλμάτων, ἀντὶ τῶν ἱερῶν, ἀντὶ τῆς ὄλης ἀγιστείας αὐτῆς, καὶ σωτηρίας ἀρχηγὸν τοῖς τε **νοῦν** οὔσιν ἀνθρώποις καὶ τοῖς **εἰσαῦθις** γενησομένοις.  
[Elogio del maestro Siriano]

**2. Ἀλλὰ τὰ μὲν τῶν κρειττόνων** ἡμῶν **ἴλα ἔστω** καὶ ἡ παρ' αὐτῶν χορηγία καὶ ἡμῖν ἔτοιμος εἴη προσλάμπουσα τὸ ἐξ αὐτῶν **ἀναγωγὸν φῶς**.  
[Invocazione conclusiva e richiesta specifica]

Σὺ δέ, ὦ φιλοσοφίας ἐπάξιον ἔχων τὸν νοῦν καὶ ἐμοὶ φίλων φίλτατε Ἀσκληπιόδοτε, **δέχου τὰ δῶρα τοῦ ἀνδρὸς ἐκείνου** τέλεα τελέως ἐν γνησιωτάτοις κόλποις τῆς σαυτοῦ ψυχῆς.  
[Dedica]



L'Inno I ha la seguente struttura tripartita: ai vv.1-5 l'invocazione al dio retta dall'anafora dell'imperativo aoristo κλῦθι «ascolta»; ai vv. 5-31, dopo la ripetizione di κέκλυθι in poliptoto rispetto a κλῦθι, l'inno è una celebrazione dei doni e delle potenze del dio che si apre con la congiunzione γάρ; ai vv. 32-50, introdotti dalla congiunzione avversativa ἀλλά, l'inno si configura come richiesta, e ne presenta l'oggetto. Quest'ultima parte è la più vicina dal punto di vista contenutistico alla preghiera dell'*In Parm.* per tre aspetti: il primo riguarda la contrapposizione luce/ombra e la sua equiparazione alla coppia sapere/ignoranza – queste due coppie si traducono nell'*Inno I* nell'opposizione dei vv. 40-41 «luce pura e beatissima» (φάος ἄγνὸν...πολύολβον)/ «caligine fatale, avvelenata» (ἀχλὺν ὀλεσίμβροτον, ἰολόχεντον)<sup>334</sup>, e in *In Parm.* 617.10 nell'antitesi «ciò che c'è di più luminoso nell'essere» (τὸ φανότατον τοῦ ὄντος da *Resp.* 518c 9)/ «la parvenza di sapere» (δοξοσοφία) e «l'erranza tra i non enti» (περὶ τὰ μὴ ὄντα πλάνη); il secondo riguarda lo scopo duplice della preghiera e dell'inno: per entrambi in quanto “mito divino” la parola rivolta al divino è *symbolon* per l'attivazione dei doni degli dei invocati<sup>335</sup>, dall'altro in quanto σειρά, ovvero enumerazione delle proprietà divine – si tratta della forma letteraria dell'elogio – è un *eikon* sull'armonia cosmica<sup>336</sup>; il terzo aspetto riguarda il valore teurgico che è attribuito al testo religioso: la preghiera e l'inno sono investiti di una funzione commemorativa, dal momento che contribuiscono a far ridestare nell'anima il ricordo della loro perduta identità divina. La preghiera dell'*In Parm.* e l'*Inno I* hanno, dunque, una funzione iniziatica che si propaga nell'elevazione delle anime attraverso il ricordo e la celebrazione delle loro origini.

Le tre parti di cui generalmente sono costituiti gli *Inni* di Proclo sono riassunte nella preghiera dell' *In Parm.* in due grandi sezioni<sup>337</sup>: la prima è retta dal verbo εὔχομαι cui segue una prima parte di invocazione degli dei (617. 1-13), una seconda di celebrazione delle loro potenze (617. 13-20), una terza di elogio delle capacità divinatorie dei modelli teurgici per eccellenza, che sono, secondo Proclo, Platone e Siriano (618. 1-13); la seconda parte, che si apre con la congiunzione avversativa ἀλλά, consiste, come nell'*Inno I*, nella richiesta effettiva, che è rivolta da un lato alla divinità e dall'altro al destinatario dell'opera<sup>338</sup>. Da un punto di vista verbale, il testo della preghiera è bipartito: nella prima parte è costituito da un susseguirsi di infiniti (nel testo sono sottolineati: ἀναπλῶσαι, ἀνοῖξαι, παῦσαι, ἐνδοῦναι,

<sup>334</sup> Cfr. OMERO, *Il.* V 121-132. In Proclo la reinterpretazione del luogo omerico – di per sé concernente un episodio delle gesta di Diomede - ha uno scopo soteriologico: l'anima raggiunge la salvezza se ottiene il buon discernimento. Su questo cfr. anche PROCLO, *Hymn.* III 5.

<sup>335</sup> Sulla parola dell'inno-preghiera come “mito” si veda PROCLO, *Hymn.* IV 15.

<sup>336</sup> Su τάξις e σειρά nel neoplatonismo si veda ACHARD-NARBONNE 2012, CLI-CLXVIII.

<sup>337</sup> Cfr. LUNA- SEGONDS 2007, t. I/2, 175 n. 13.

<sup>338</sup> *In Parm.* I 617-618. LUNA-SEGONDS 2007, t. I, II parte, 175 n.14.

ἐνθεῖναι) retti dall'indicativo εὐχομαι, nella seconda da due imperativi (ἴλεα ἔστω<sup>339</sup>, δέχου). Questa struttura rappresenta, del resto, la dualità ontologica tra il divino, cui corrisponde l'immagine della luce e della conoscenza, e l'umano, che è il destinatario della luce, e cui corrispondono a loro volta due livelli ricettivi, quello incarnato dal maestro della scuola e quello degli allievi.

Per quanto riguarda la prima immagine, bisogna studiare la preghiera in base ai verbi scelti da Proclo (evidenziati in rosso nel testo citato: ἀνάπτω e ἀναπλώω v. 617.2; ἀνοίγνυμι v. 617.5; ὀρμάω v. 617.8) che concernono la sfera dell'elevazione e dell'illuminazione. La scelta è, infatti, funzionale allo stabilimento di un rapporto tra i livelli di conoscenza e i corrispondenti gradi d'essere: il νοῦς è messo in correlazione con la θεωρία<sup>340</sup>, l'anima con la διάνοια<sup>341</sup>. Attraverso questi verbi, Proclo descrive una scala ontologica le cui estremità sono la luce/φῶς, correlata all'ἐπιστήμη<sup>342</sup>, e «l'essere apparente»/ τὸ φανότατον τοῦ ὄντος equiparato alla δοξοσοφία<sup>343</sup>. Il valore iniziatico della luce è il *leitmotiv* che scandisce e chiude circolarmente la preghiera: è la «luce elevatrice»/ ἀναγωγὸς φῶς che corrisponde alla φάος ἀγνὸν dell'*Inno I* v. 40. Essa è distribuita in vari gradi dagli dei, cui Proclo fa appello con tre espressioni: nella prima, riportando una citazione presa in prestito dall'oratoria classica, τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις<sup>344</sup>; nella seconda mettendo in prima sede πάντα δὴ ἀπλῶς rispetto a τὰ θεῖα γένη; nella terza riferendosi agli dei in rapporto alla gerarchia del reale e definendoli gli «esseri migliori» τὰ μὲν τῶν κρειττόνων<sup>345</sup>.

La struttura della preghiera fa emergere, d'altra parte, un sistema graduale di trasmissione della conoscenza: al primo posto vi è la guida degli dei (verbo ποδηγέω, posto ad apertura della preghiera) che trasmette l'ἐπιστήμη di cui sono destinatari i maestri<sup>346</sup>; al secondo la guida dei maestri «modelli della filosofia» (φιλοσοφίας τύποι), il cui insegnamento è destinato agli allievi<sup>347</sup>. Il confronto tra la dimensione divina e quella umana, non è, d'altra parte, solamente conoscitivo ma anche temporale. Le capacità degli dei<sup>348</sup> ordinate in classi divine<sup>349</sup> sono fissate dalla preghiera in una dimensione atemporale. Le

<sup>339</sup> La stessa espressione in PLATONE, *Phaed.* 95a5; DAMASCIO, *De Princ.* I 119.2.

<sup>340</sup> Cfr. *supra* evidenziato in viola.

<sup>341</sup> Cfr. *supra* evidenziato in arancione.

<sup>342</sup> *Supra* i sostantivi afferenti la luce evidenziati in blu.

<sup>343</sup> Cfr. PLATONE, *Phlb.* 49a2, d11. La dimensione apparente e opinativa è evidenziata *supra* in verde.

<sup>344</sup> DEMOSTENE, *De cor.* 1.1; ESCHINE, *In Tim.* 116.6. Cfr. PERNOT 1993, t. I, 339-367 sulla teorizzazione e il reimpiego dei sistemi di retorica classici in età imperiale.

<sup>345</sup> *Supra* le formule riferite agli dei sono evidenziate con la doppia sottolineatura.

<sup>346</sup> La celebrazione della dimensione divina percorre i vv. 617.1-20.

<sup>347</sup> La celebrazione dei modelli della dimensione umana si trova ai vv. 617.20-618.10.

<sup>348</sup> Sulle δυνάμεις divine cfr. SAFFREY 1996a, 107-120 [ripr. in SAFFREY 2000, 159-168].

<sup>349</sup> Sul concetto di «classe divina» o τάξις si veda ACHARD-NARBONNE 2012, XCVIII- CCL.

capacità teurgiche del maestro neoplatonico (che ai vv. 618.1-5 è incarnato da Siriano, predecessore di Proclo), invece, sono sottoposte ad una continuità temporale, che ha un'estensione nel presente e nel futuro (vv. 618.13: τοῖς τε νῦν οὖσιν ἀνθρώποις/τοῖς εἰσαῦθις γενησομένοις, «gli uomini del nostro tempo»/«quelli che verranno in seguito») e che si riflette nell'iniziazione degli adepti. Il livello del maestro e il livello dell'allievo rappresentano d'altronde una dimensione ricettiva graduale: il maestro riceve le capacità teurgiche per ispirazione degli dei<sup>350</sup>, l'allievo invece riceve la filosofia come «dono» del maestro/ δῶρα τοῦ ἀνδρὸς ἐκείνου<sup>351</sup>.

La funzione della preghiera posta nell'introduzione dell'*In Parm.* riveste dunque uno statuto differente rispetto a quello dell'*Inno I*, seppure a livello tematico i due testi siano piuttosto vicini. L'inno è per Proclo la pronunciazione della parola efficace di un'anima che è già purificata e che ha compiuto un percorso<sup>352</sup>. Lo statuto dell'*In Parm.* è tutt'altro: è uno dei commenti pedagogici, su si fonda la pratica dell'insegnamento, ed ha una dimensione essenzialmente spirituale, dal momento che accompagna gradualmente l'anima dell'allievo verso la comprensione del divino. La sua preghiera iniziale ha, dunque, una funzione di sublimazione e teologizzazione del contenuto del *Parmenide*<sup>353</sup>. La pronunciazione e la trascrizione della preghiera all'inizio del commento è un'azione efficace di collegamento tra l'umano e il divino, il cui percorso, come emerge dai versi dell'*In Parm.*, è segnato dalle seguenti tappe: dei/guida → luce → maestro/guida → insegnamento/esegesi → allievo. Le due guide – quella degli dei e quella del maestro – agiscono secondo due forme differenti: gli dei sono la fonte dell'ispirazione del maestro (di cui la luce è metafora), il maestro è, a sua volta, attraverso l'esegesi, l'artefice dell'insegnamento trasmesso all'allievo.

La preghiera dell'*In Parm.* presenta anche degli aspetti lessicali che contribuiscono, per il tramite di immagini autorevoli “maestre di iniziazione”, ad accentuare la sua efficacia teurgica. Tra queste riportiamo le seguenti espressioni:

- στυλπὸν τῆς ἀληθείας [617.3] «lo splendore della verità» è un'espressione coniata da Proclo<sup>354</sup>. In funzione aggettivale στυλπνός è già presente in Omero, *Iliade* XIV 351<sup>355</sup>, e

<sup>350</sup> Le espressioni che designano la dimensione ispirata dal maestro sono evidenziati *supra* in rosa.

<sup>351</sup> È evidenziato *supra* nella dedica conclusiva.

<sup>352</sup> Sull'efficacia della parola dell'inno si veda anche PROCLO, *Hymn.* VII 5-7.

<sup>353</sup> Cfr. STEEL 2000, 371-397.

<sup>354</sup> Proclo identifica στυλπνός con i caratteri dell'Uno: in *T.P.* I 108.20 per il Bello, e in *De sacr.* 149.24 per il Bene.

<sup>355</sup> *Iliade* XIV 351 [trad. R. Calzecchi Onesti]: «gocciava rugiada lucente» riferito all'unione di Zeus e Era.

ripreso da Elio Aristide nell'*Encomio di Roma* in 220.30<sup>356</sup>; da Plotino, *Enneade* 5, 5.7.25<sup>357</sup>; da Porfirio nelle *Questioni omeriche*<sup>358</sup>; e da Temistio, nel suo commentario sul *De Anima* di Aristotele<sup>359</sup>. Sul modello di Proclo, Simplicio ricorre a questa immagine nel commentario sul *De Caelo* di Aristotele<sup>360</sup>, Filopono e Olimpiodoro nel loro commentario sui *Meteorologica* di Aristotele<sup>361</sup>.

- (εὔχομαι) ἀνοῖξαι τε τὰς τῆς ψυχῆς τῆς ἐμῆς πύλας [617.5] «(prego) di aprire le porte della mia anima». La stessa espressione si riscontra in Sofocle fr. 393.1 Radt: ὁρῶ πρόχειρον Πολυῖδου τοῦ μάντεως οὐκ ἔστιν εἰ μὴ Πολυῖδῳ τῷ Κοιράνου Ξάνθαξ Φαμενὸς <καὶ> Τειρεσίῳ παῖς ψυχῆς ἀνοῖξαι τὴν κεκλημένην πύλην τὰς μαλλοδέτας κύστεις. Platone, allo stesso modo, in *Resp.* 560c8 nella frase κλήσαντες ...τὰς τοῦ βασιλικοῦ τείχους ἐν αὐτῷ πύλας<sup>362</sup> fa riferimento alla parte razionale dell'anima, e in *Timeo* 71c1 λοβὸν δὲ καὶ δοχὰς πύλας τε τὸ μὲν ἐξ ὀρθοῦ κατακάμπουσα καὶ συσπῶσα, con l'immagine della "chiusura delle porte", rimanda al dominio della parte razionale dell'anima su quella appetitiva, che produrrebbe in essa il timore, ovvero la pressione della bile che procura «dolori e nausea»<sup>363</sup>.

- περὶ τὰ μὴ ὄντα πλάνη, «la pianura intorno al non essere». Questa immagine è molto ricorrente in Platone, *Fedone* 81a6<sup>364</sup>, in cui è impiegata in riferimento allo stato di stallo dell'anima nell'ignoranza in opposizione al progresso dell'iniziazione in cui essa sta in compagnia degli dei (ὡς ἀληθῶς τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ θεῶν διάγουσα). Anche Proclo, nella preghiera dell'*In Parm.*, oppone tale «pianura» all' "autenticità" dell'iniziazione, servendosi, inoltre, dell'avverbio ὡς ἀληθῶς (618.5) per riferirsi al rituale come possessione

<sup>356</sup> ELIO ARISTIDE, Ῥώμης ἐγκώμιον 220.1: ἀλλ' ἐστὶ μὲν καὶ ταῦτα νομιζόμενα ἐφ' ἐκάστων τῶν τόπων, καὶ μάλα πολλὰ, καὶ τοῖς λίθοις, ὡσπερ Ὅμηρος ἔφη τὸν κατ' οἰκίαν τοῖχον, ἅμα καὶ ἀκριβῶς ἡρμοσμένα, ἀπειρά τε μεγέθη καὶ λάμποντα χαλκοῦ **στιλπνότερον**.

<sup>357</sup> PLOTINO, *Enn.* 5, 5.7.25: Ἀλλ' ἐπεὶ μὴ ὡς ἔξω ὄν δεῖ τὸν νοῦν τοῦτο τὸ φῶς βλέπειν, πάλιν ἐπὶ τὸν ὀφθαλμὸν ἰτέον, ὅς ποτε καὶ αὐτὸς οὐ τὸ ἔξω φῶς οὐδὲ τὸ ἀλλότριον εἴσεται, ἀλλὰ πρὸ τοῦ ἔξω οἰκεῖον τι καὶ μᾶλλον **στιλπνότερον** ἐν ἀκαρεῖ θεᾶται, ἢ νύκτωρ ἐν σκότῳ [πρὸ αὐτοῦ] ἐξ αὐτοῦ προσηδῆσαντος

<sup>358</sup> PORFIRIO, *Quaest. Hom.* I 50.10 (τὰ μὴ ἐρρυπωμένα ἱμάτια ἀλλὰ στιλπνὰ διὰ καθαρότητα); I 50.11 (τὰ μὴ ἐρρυπωμένα ἱμάτια ἀλλὰ στιλπνὰ διὰ καθαρότητα).

<sup>359</sup> Cfr. TEMISTIO, *In De Anima* 64.4; 68.37.

<sup>360</sup> SIMPLICIO, *In De Cael.* 457.27: εἰ μέντοι ἀπόρροιαί τῶν ὑπὸ σελήνην ἀναθέουσαι ἄλλαι ἀπ' ἄλλων ἀεὶ περὶ τὸ στιλπνὸν τῆς σελήνης τοιαύτην λαμβάνουσι σύστασιν, ὡς καὶ ἐν τοῖς κατόπτροις εἰδώλων ἔμφασιν συνίστασθαι λέγουσιν τινες, δυνατὸν ἂν εἴη καὶ κυλιομένης καὶ δινουμένης τὴν αὐτὴν ἔμφασιν ὁρᾶσθαι ἀπὸ παντὸς τόπου.

<sup>361</sup> FILOPONO, *In Meteor.* 49.8; OLIMPIODORO, *In Meteora* 267.6.

<sup>362</sup> PLATONE, *Resp.* 560c8 [trad. Vegetti] «e se dai suoi familiari viene un qualche aiuto all'elemento parsimonioso della sua anima, quei discorsi cialtroni, chiuse le porte della regale fortificazione che è in lui, non lasciano entrare la spedizione alleata né ammettono come ambasciatori i discorsi di amici più anziani nella vita privata».

<sup>363</sup> *Tim.* 71c1 [trad. Fronterotta]: «ostruendo i serbatoi e chiudendo le porte».

<sup>364</sup> *Phaed.* 81a6.

divina<sup>365</sup>. L'immagine di *Fedone* 81a9 della compagnia degli dei (μετὰ θεῶν διάγουσα) è inoltre resa da Proclo nel termine ὁμέστιος/«che condivide il focolare»<sup>366</sup>. Attribuendo questa attitudine a Siriano, Proclo rappresenta il rapporto tra maestro e allievo come un rapporto di possessione erotica di origine divina. Per farlo, si serve, ancora una volta, di un lessico che prende in prestito dalla tradizione misterica, ricorrendo ai termini βαθύτης/ «profondità»<sup>367</sup> e ἱεροφάντης<sup>368</sup>.

- ψυχῆς ὄμμα [617.12] è un'espressione che Platone utilizza in *Sofista* 254a10, *Fedro* 253e5 e *Repubblica* 533d1 e riguarda le differenti capacità intuitive dell'anima nel suo approccio al mondo (dalla sensazione fittizia all'accecamento provocato dalla luce della realtà "vera"). Come nell'immagine raffigurata all'inizio del VII libro della *Repubblica*, l'ambito dell'essere è la regione cui è arduo rivolgersi per l'eccesso di luce, per tale ragione, per guardare alle realtà più alte (*Sofista* 254b1: πρὸς τὸ θεῖον) bisogna che gli occhi dell'anima affrontino una difficile e selettiva preparazione. Proclo utilizza questa immagine per sottolineare l'idea di progresso conoscitivo e ontologico dell'anima individuale nel suo percorso di risalita verso il proprio principio<sup>369</sup>;

<sup>365</sup> La preghiera dell'*In Parm.* nell'espressione di 618.5 ὁ τῷ Πλάτωνι μὲν συμβακχεύσας ὡς ἀληθῶς recuperata l'immagine di *Fedro* 234d1: ἐπόμενος συνεβάκχευσα μετὰ σοῦ τῆς θεῖας κεφαλῆς.

<sup>366</sup> Tale termine è attestato per la prima volta nel frammento di EMPEDOCLE FVS 31B 147 (ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι ἐόντες, ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροι, ἀτειρεῖς), e nel frammento di ARISTOFANE 655.1 Edmonds: τὴν θύραν ἀναζυγώσας σὺ δ' ὁμέστιος θεοῖς πόθεν;. Si trova in una citazione di ELIO ERODIANO, riferito a Zeus, in *De prosodia catholica* III,1 414.3 (Αἰ δὲ ἀπὸ τῶν εἰς <νη> θηλυκῶν φύσει μακρᾶ παραληγομένων μεταπεπλάσμεναι δοτικαὶ προπερισπῶνται οἶον ὑσμῖνη <ύσμῖνι> «μέμασαν δὲ καὶ ὧς ὑσμῖνι μάχεσθαι» (Θ 56), Δωδώνη <Δωδῶνι> «Δωδῶνι ναίων Ζεὺς ὁμέστιος βροτῶν»). E nei primi cristiani che citano il medesimo frammento di Empedocle: CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* V 14.122.3.4 (ἀλλὰ ἐν αἰῶνι ἀναπαύεσθαι δυνάμενοι, ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, ἔν τε τραπέζαις ἐόντες ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροι, ἀτειρεῖς, ἢ φιλόσοφος Ἐμπεδοκλέους λέγει ποιητικῆ), e EUSEBIO DI CESAREA, *Praep. Ev.* XIII 13. 49.7 (σὺ χρόνῳ τινὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἔχοντες, ἀλλ'ἐν αἰῶνι ἀναπαύεσθαι δυνάμενοι, ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι ἐόντες, ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροι, ἀτειρεῖς, ἢ φιλόσοφος Ἐμπεδοκλέους λέγει ποιητικῆ). Inoltre nelle *Dionisiache*, NONNO DI PANOPOLI ne fa un vasto uso (si veda I 463; III 421; VIII 411; X 3; X 123; XIII 151; XIX 101; XXVI 62; XXXI 269; XXXV 275; XXXVI 286; XL 209). Proclo vi ricorre anche in un altro passo dell'*In Parm.*, 775.9 (τὰ δὲ ἐνιδρύει μὲν αὐτὰ τοῖς κρείττοσιν, ὁμέστια δὲ αὐτοῖς γίνεταί καὶ τῶν αὐτῶν ἀπολαύει νοητῶν, ὡς ἂν ἐν αὐτοῖς ὄντα κατ'αἰτίαν) per riferirsi al rapporto di partecipazione e conversione delle realtà inferiori rispetto ai livelli superiori: le realtà inferiori «abitano» in quelle superiori nella misura in cui queste ultime le precontengono κατ' αἰτίαν. Lo stesso termine ὁμέστιος, infine, si riscontra in *V. Procli* § 8.20 S-S, in cui l'espressione rivela un livello di vicinanza agli dei dell'allievo che è inferiore rispetto alla θεοσεβεία del maestro e da esso mediato: Τοσοῦτον δὲ καὶ οὗτοι οἱ ἄνδρες τὸ ἦθος τοῦ μερακίου ἠγάσθησαν, ὥστε τὸν μὲν Ὀλυμπιόδωρον θυγάτριον ἔχοντα, ἠγμένον καὶ αὐτὸ φιλόσοφος, βουληθῆναι αὐτῷ κατεγγυῆσαι, τὸν δὲ Ἡρώνα θαρρῆσαι αὐτῷ τὸν τρόπον ἅπαντα τῆς ἑαυτοῦ θεοσεβείας καὶ ὁμέστιον συνεχῶς ποιεῖσθαι.

<sup>367</sup> Il termine proviene da O.C. 43.1 des Places (.. ἔρωτι βαθεῖ ...) e 183.1 (.. τὸ δψάτρικὸς ἐν βαθεῖ ἐστι). Su ciò HOFFMANN 2014a, 101-152.

<sup>368</sup> Lo stesso termine è usato in MARINO, *V. Procli* § 16.25: καὶ γὰρ πρόχειρον ἐκεῖνο εἶχεν αἰεὶ καὶ ἔλεγεν ὁ θεοσεβέστατος ἀνὴρ, ὅτι τὸν φιλόσοφον προσήκει οὐ μῖς τινος πόλεως, οὐδὲ τῶν παρ' ἐνίοις πατρίων εἶναι θεραπευτὴν, κοινῇ δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην.

<sup>369</sup> L'espressione si ritrova in altri passi dell'*In Parm.*, si veda a tal proposito 653.10; 988.28; 1128.31. È anche presente nell'*In Phaedr.* che è stato attribuito a ERMIA DI ALESSANDRIA, contemporaneo di Proclo, ma che probabilmente è riconducibile allo stesso maestro Siriano, si vedano perciò i passi 63.8; 196.23; 202.6; 239.1. Cfr. HOFFMANN 2017a, 857-912.

- ἐν γνησιωτάτοις κόλποις [618.20] la stessa espressione riferita a Siriano si riscontra in *Teologia I 7.3*<sup>370</sup>. Il termine κόλποι è di derivazione caldaica<sup>371</sup>, ed è impiegato da Proclo anche nel libro V della *Teologia Platonica*<sup>372</sup>, Proclo nell'espressione «grembo ricettivo» per riferirsi a Rea, in quanto livello intermedio della prima triade degli dei intellettivi (formata da Uranio-Rea-Crono) corrispondente alla vita (nella triade dell'essere articolata in essenza, vita e intelletto)<sup>373</sup>. Nell'*Inno VII* a Afrodite, Proclo impiega questo termine in senso metaforico, per riferirsi alla manenza dell'anima nella sua dimensione sensibile prima di convertirsi verso l'Uno<sup>374</sup>. In *In Remp. I 139.8* Proclo mette, difatti, in correlazione Rea, che rappresenta il livello intermedio della prima triade intellettiva, e Era, che è posta, nel livello intermedio della seconda triade intellettiva (Zeus-Era-Zeus demiurgo), attribuendo a Rea la causalità precontenitiva e a Era la partecipazione nascosta ai suoi caratteri. Tale dialettica corrisponde a quanto Proclo esprime in modo più esplicito in *T.P. I 83.26* a proposito della triade tra ciò che è πρώτως e precontiene i propri effetti, e ciò che è secondo e vi partecipa in due differenti modi, o in modo celato (φυλάττει τὴν μέθεξιν) o in modo manifesto (τῆ τάξει τὴν ἀταξίαν παραφίστησι). La gerarchizzazione dei tre livelli di "contenimento" è espressa ancora più chiaramente nella proposizione 65 degli *Elementi di Teologia* che citiamo di seguito:

Πάν τὸ ὀπωσοῦν ὑφεστός ἢ κατ' αἰτίαν ἔστιν ἀρχοειδῶς ἢ καθ' ὑπαρξιν ἢ κατὰ μέθεξιν εἰκονικῶς. ἢ γὰρ ἐν τῷ παράγοντι τὸ παραγόμενον ὁρᾶται, ὡς ἐν αἰτίᾳ προϋπάρχον, διότι πᾶν τὸ αἴτιον ἐν ἑαυτῷ τὸ αἰτιατὸν προεἰλήφε, πρώτως ὃν ὅπερ ἐκεῖνο δευτέρως· ἢ ἐν τῷ παραγομένῳ τὸ παράγον (καὶ γὰρ τοῦτο, μετέχον τοῦ παράγοντος, ἐν ἑαυτῷ δείκνυσι δευτέρως ὃ τὸ παράγον ὑπάρχει πρώτως)· ἢ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ τάξιν ἕκαστον θεωρεῖται, καὶ οὔτε ἐν τῷ αἰτίῳ οὔτε ἐν τῷ ἀποτελέσματι· τὸ μὲν γὰρ ἔστι κρειττόνως ἢ ἔστι, τὸ δὲ χειρόνως ἢ ἔστι, δεῖ δὲ πού εἶναι καὶ ὃ ἔστιν· ἔστι δὲ καθ' ὑπαρξιν ἐν τῇ ἑαυτοῦ τάξει ἕκαστον.

In base a quanto detto, possiamo armonizzare i contenuti dei passi in cui Proclo impiega il termine κόλποι in uno schema che non riguarda solamente il livello intellettuale, ma che è il principio di articolazione triadica di tutti i livelli dell'ordinamento degli esseri:

- causa precontenitiva: modo d'essere κατ' αἰτίαν-ἀρχοειδῶς. È il momento della processione;
- contenimento della causa in modo celato nella propria essenza: καθ' ὑπαρξιν- κρειττόνως: è il luogo della τάξις (cfr. *T.P. I 83.26*) e dei κόλποι, ovvero dell'integrazione intima con la causa<sup>375</sup>. È il momento della permanenza;

<sup>370</sup> *T.P. I 7.3*: καὶ εἰ δὴ τινες ἄλλοι μετὰ τούτους ἐπόμενοι τῷ θεῷ τούτῳ χορῶ περι τῶν τοῦ Πλάτωνος τὴν ἑαυτῶν διάνοιαν ἀνεβάκχευσαν, παρ' ὧν τὸ γνησιώτατον καὶ καθαρώτατον τῆς ἀληθείας φῶς τοῖς τῆς ψυχῆς κόλποις ἀχράντως ὑποδεξάμενος ὁ μετὰ θεοῦς ἡμῖν τῶν καλῶν πάντων καὶ ἀγαθῶν ἡγεμών.

<sup>371</sup> Cfr. *O.C. 28.1; 32.2; 37.10; 35.2; 56.2; 61c2; 90.1; 96.3; 216.2 des Places.*

<sup>372</sup> Si veda *T.P. V 36.13; V 76.1; V 101.14.*

<sup>373</sup> Cfr. BRISSON 2016, 108-133.

<sup>374</sup> *Hymn. VII v.35*: μένος δ' ἔμπνευσον ἔρωτι τοσσάτιον καὶ τοῖον, ὅσον χθονίων ἀπὸ κόλπων αὖ ἐρύση πρὸς Ὀλυμπον ἐς ἡθεα πατρὸς ἑῆος.

<sup>375</sup> Cfr. SIRIANO, *In Met.* 81.32.

- contenimento disordinato della causa, come «immagine dileguata» (εἰκονικῶς): κατὰ μέθεξι-χειρόνως. È il momento dell'ultima processione dalla causa e del ritorno verso di essa. I κόλποι, come si evince, rivestono un livello intermedio nella gerarchia ontologica costruita da Proclo in tutte le occasioni in cui sono presenti nel suo *corpus*.

Come si può notare, nella preghiera dell'*In Parm.* Proclo riutilizza dei termini appartenenti ad una tradizione già consolidata, allo scopo di legittimare la sua costruzione metafisica e la sua rilettura in chiave iniziatica. Pertanto, l'elemento fondamentale che emerge da questo particolare riutilizzo della tradizione consiste nella gerarchizzazione dei seguenti rapporti: maestro/allievo – come emerge nella ricostruzione dell'espressione πλάνη περὶ τὰ μὴ ὄντα –; filosofia/teurgia – sottolineato dall'impiego dei termini ιεροφάντης, ὁμέστιος e φιλοσοφίας τύπος –; e scienza teologica/citazione autorevole. Questa strategia retorica della mimesi dell'autorità non si esaurisce in un esercizio ornamentale, ma è un atto anagogico efficace che risponde ad una richiesta di salvezza dell'anima, effettuandosi all'interno della costruzione scenografica del rituale iniziatico, che permette alle anime privilegiate di elevarsi fino agli ultimi livelli della gerarchia ontologica. Ogni citazione per Proclo ha una funzione particolare nella scala gerarchia degli enti. Il verso omerico, ad esempio, occupa un livello preciso tra i cinque livelli di ascensione enumerati da Proclo in *Teologia I* 20 S.-W., quello simbolizzato dagli dei intellettivi corrispondenti al piano invisibile e nascosto del mito<sup>376</sup>. Possiamo in effetti constatare che l'introduzione del “verso omerico” in alcuni passi procliani consiste nello svincolare la parola omerica, che ha un significato particolare e concreto nel proprio contesto, per attribuirvi una sorta di magia simpatetica, che ha un valore universale e simbolico, che si adatta alle esigenze contenutistiche e letterarie del nostro filosofo<sup>377</sup>. L'articolazione teurgica della parola è, d'altra parte, un fenomeno lungamente sviluppato nel libro V della *Teologia Platonica*. Allo stesso modo, nel libro IV, Proclo si serve di un buon numero di espressioni tratte dal *Fedro* per fare riferimento al livello della scala ontologica

<sup>376</sup> Come testimonia GIAMBILICO, *De V. Pyth.* 120 p. 12-13: [i Pitagorici] «usavano anche testi selezionati di Omero e di Esiodo per raddrizzare l'anima» (ἐχρῶντο δὲ καὶ καὶ Ὀμήρου Ἡσιόδου καὶ ἐξελεγμέναις ἐξελεγμέναις πρὸς ἐπανάρθωσιν ψυχῶν); PORFIRIO, *V. Pyth.*, 32: Καὶ ἐπῆδε τῶν τῶν Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου Ἡσιόδου καθημεροῦν καθημεροῦν τὴν ὅσα ψυχὴν ἐδοκίμαζε, «Cantava ancora di Omero e di Esiodo qualunque cosa pensasse potesse ammorbidire l'anima». Cfr. lo studio di queste testimonianze in DETIENNE 1962, 26-30.

<sup>377</sup> BOYANCÉ 1937, 121-129 in un capitolo del suo libro dedicato agli incantesimi pitagorici, studia in particolare l'uso dei versetti di Omero e di Esiodo usati dai pitagorici come incantesimi finalizzati a degli usi magici - pratica esplicitamente evocata da Giamblico in vista della salute dell'anima. Inoltre *Ibid.*, p. 126, Boyancé spiega un'immagine autorevole cui fa allusione GIAMBILICO, *De V. Pyth.* 113, p. 82, 9-83, 5 (la storia del giovane e di Empedocle) e mostra come venga scelto un testo per l'episodio che presenta qualche analogia con la situazione attuale, e le cui parole sono destinate ad agire come una specie di magia simpatetica, estrapolandole dal loro contesto e dalla particolare situazione in cui vengono utilizzate, e dandovi un valore universale e simbolico. Cfr. su ciò anche BUFÈRE 1956, 469-471 e n. 17; LAMBERTON 1986, 178-276.

corrispondente agli dei intelligibili-intellettivi<sup>378</sup>. Entrambi i casi rispondono ad una concezione della parola in quanto tramite teurgico.

#### I. 4.2 I due modi di rivolgersi agli dei nella *Teologia Platonica*

La *Teologia Platonica* di Proclo è una *summa theologiae* che nasce dal tentativo di conciliare e presentare in modo scientifico l'insieme della tradizione ellenistica relativa agli dei, come la si trova nei miti omerici, in Esiodo, Orfeo e gli orfici, nelle tradizioni e nei costumi religiosi del popolo greco, in Platone e negli *Oracoli Caldaici*. In questo progetto monumentale Proclo si rivolge direttamente agli dei solo in due occasioni: la prima, nel libro I della *Teologia Platonica*, con una funzione prevalentemente teorica, la seconda nel libro II in forma di celebrazione delle gerarchie divine<sup>379</sup>. Il carattere dei versi rivolti alla divinità si adegua allo stile e allo scopo di ciascuno dei due libri. Si tratta in entrambi i casi di due preghiere *in itinere*, ovvero inserite nel corso della presentazione e dimostrazione di una *theoria*.

Come abbiamo mostrato, il libro I della *Teologia Platonica* è organizzato nella forma di un commentario teorico<sup>380</sup>, poiché è un'introduzione che riporta il contenuto dei libri successivi in forma compendiativa, fornendone un'indagine sul metodo. Come si evince dal passo I 7.10-8.15 la preghiera si adegua a questo principio generale: ovvero, è fondata sulla *theoria*.

Εἰ δὲ **δεῖ** μὴ μόνον αὐτοὺς εἰληφέναι παρ' ἄλλων τὸ τῆς Πλατωνικῆς φιλοσοφίας ἐξαιρετον ἀγαθὸν ἀλλὰ καὶ **τοῖς ὕστερον ἐσομένοις ὑπομνήματα** καταλείπειν τῶν **μακαρίων θεαμάτων**, ὧν αὐτοὶ καὶ θεαταὶ γενέσθαι φαμέν καὶ ζηλωταὶ κατὰ δύναμιν **ὑφ' ἡγεμόνι** τῷ τῶν καθ' ἡμᾶς τελεωτάτῳ καὶ εἰς ἄκρον ἦκοντι φιλοσοφίας, τάχ' ἂν **εἰκότως** αὐτοὺς τοὺς θεοὺς **παρακαλοῦμεν τὸ τῆς ἀληθείας φῶς ἀνάπτειν** ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς, καὶ **τοὺς τῶν κρείττωνων** <ὀπαδοῦς> καὶ <θεραπευτάς> κατιθύνειν τὸν ἡμέτερον νοῦν, καὶ **ποδηγεῖν** εἰς τὸ παντελές καὶ θεῖον καὶ ὑψηλὸν τέλος τῆς Πλατωνικῆς **θεωρίας**. Πανταχοῦ μὲν γάρ, **οἶμαι**, προσήκει τὸν <καὶ κατὰ βραχὺ μετέχοντα σωφροσύνης> ἀπὸ θεῶν ποιείσθαι τὰς ἀρχάς, οὐχ ἦκιστα δὲ **ἐν ταῖς περὶ τῶν θεῶν ἐξηγήσεσιν**: οὔτε γάρ **νοῆσαι** τὸ θεῖον ἄλλως δυνατὸν ἢ τῷ παρ' αὐτῶν φωτὶ τελεσθέντας, οὔτε εἰς ἄλλους ἐξενεργεῖν ἢ παρ' αὐτῶν κυβερνωμένους καὶ τῶν πολυειδῶν δοξασμάτων καὶ τῆς ἐν λόγοις φερομένης ποικιλίας ἐξηρημένῃ φυλάττοντας **τὴν τῶν θεῶν ὀνομάτων ἀνέλιξιν**.

Ταῦτ' οὖν καὶ ἡμεῖς εἰδότες καὶ τῷ Πλατωνικῷ Τιμαίῳ παραινούντι πειθόμενοι **προστησόμεθα τοὺς θεοὺς ἡγεμόνας** τῆς περὶ αὐτῶν **διδασκαλίας**: οἱ δὲ **ἀκούσαντες** <ἴλεώ τε καὶ εὐμενεῖς> **ἐλθόντες, ἄγοιεν** τὸν τῆς ψυχῆς ἡμῶν νοῦν καὶ **περιάγοιεν** <εἰς> τὴν τοῦ Πλάτωνος ἐστίαν καὶ τὸ <ἀναντες> **τῆς θεωρίας ταύτης**. **Οὗ δὴ γενόμενοι σύμπασαν τὴν περὶ αὐτῶν ἀλήθειαν ὑποδεξόμεθα, καὶ τέλος** τὸ ἄριστον ἔξομεν τῆς ἐν ἡμῖν **ὠδίνος** ἣν ἔχομεν περὶ τὰ θεῖα, γινῶναι τι περὶ τούτων ποθοῦντες καὶ παρ' ἄλλων **πυνθανόμενοι** καὶ ἑαυτοὺς εἰς δύναμιν βασιανίζοντες.

Prima direttamente agli dei, Proclo fornisce una riflessione generale sul modo di approcciarsi al divino – i verbi che evidenziano la dimensione teorica di questa prima sezione sono evidenziati in rosso, δεῖ, οἶμαι, νοῆσαι –, introducendovi due assunti principali, ovvero

<sup>378</sup> Si veda e.g. *T.P.* IV 27-31.

<sup>379</sup> Cfr. la raccolta di preghiere SAFFREY 1994, 58-61, in cui si trova anche il passo *T.P.* II 64.11-65.26 S.-W. Vd. anche HOFFMANN 2020, 209-269.

<sup>380</sup> Cfr. MANSFELD 1994, 20-42.



che sia «ragionevole» /εικότως contemplare il divino; e che gli dei siano «guide» /ήγεμόνες del percorso di acquisizione della conoscenza. Come nella preghiera dell'*In Parm.*, Proclo fornisce nella *Teologia* una definizione della preghiera in quanto strumento di avvicinamento al divino, che si compie secondo due livelli di trasmissione: gli dei illuminano e guidano i maestri, che, a loro volta, guidano «coloro che vengono in seguito». La preghiera è, difatti, inserita in una dimensione di perpetua diffusività del sapere teologico in quanto sapere scientifico. In *In Parm.* 618.13 (τοῖς εἰσαῦθις γενησομένοις) e in *Teologia* I 7.14 (τοῖς ὕστερον ἐσομένοις) Proclo estende il ruolo di guida efficace del maestro ad una ricezione futura indeterminata, diversa dalla dimensione atemporale in cui è riposta l'ispirazione proveniente dagli dei. In *T.P.* I 7.10-8.5, inoltre, Proclo definisce gli strumenti su cui si fonda la guida del maestro: i commentari (ὑπομνήματα), le interpretazioni sugli dei (ἐν ταῖς περὶ τῶν θεῶν ἐξηγήσεις) e il riconoscimento della τάξις nella quale essi si distribuiscono (τῶν θείων ὀνομάτων ἀνέλιξις)<sup>381</sup>. Questi tre modi di rivolgersi al divino sono per Proclo tre modi di fare teologia e al tempo stesso di essere iniziati verso il Principio Primo<sup>382</sup>. I tre protagonisti di questo percorso iniziatico sono: gli dei, che, come nel secondo assunto, sono ήγεμόνες dell'insegnamento (τῆς περὶ αὐτῶν διδασκαλίας); i teurghi che sono direttamente al servizio degli dei, essendone «assistenti»/ὀπαδοί e «servitori»/θεραπευταί<sup>383</sup>; i maestri che «guidano verso gli dei» (εἰς ἄλλους ἐξενεγεῖν) essendo a loro volta governati (παρ'αὐτῶν κυβερνωμένους); e gli allievi che hanno poca «temperanza» (κατὰ βραχὺ μετέχοντα σωφροσύνης) e che attendono di essere «iniziati» (τῷ παρ' αὐτῶν φωτὶ τελεσθέντας).

La seconda parte (I 8.5-15) ha invece la forma di un augurio, sottolineato dall'impiego dell'ottativo desiderativo dei verbi ἄγοιεν e περιάγοιεν. In primo luogo l'oggetto della richiesta non è espresso esplicitamente, ma è presentato come già acquisito nella forma del participio aoristo ἀκούσαντες (nell'espressione in I 8.7 «ed essi dal canto loro, avendoci ascoltato»)<sup>384</sup> che si adegua alla formula di apertura degli *Inni* di Proclo<sup>385</sup>, del participio aoristo ἐλθόντες (in I 8.8 <ἴλεώ τε καὶ εὐμενεῖς> ἐλθόντες/«venuti a noi <propizi e

<sup>381</sup> Questa conoscenza corrisponde per Proclo al processo di acquisizione dei «nomi divini»/ ἀνέλιξις τῶν θείων ὀνομάτων (*T.P.* I 8.4) che coincide con una tappa iniziatica fondamentale per l'anima. Cfr. ABBATE 2017, 128-134.

<sup>382</sup> Per il percorso «espressivo» dell'anima verso l'Ineffabile vd. HOFFMANN 1997, 335-390. Per l'Indicibile plotiniano cfr. O' MEARA 1990, 145-156.

<sup>383</sup> Cfr. PLATONE, *Tim.* 39b4. Nella preghiera dell'*In Parm.* v. 618.10 Proclo prende Siriano come modello teurgico definendolo non θεραπευτής ma ιεροφάντης, ovvero colui che svela gli oggetti sacri nei misteri. Su questa distinzione cfr. MARINO, *V. Procli* § 19.25-30. Si veda BANCHICH 1998, 367-368 a proposito della possibile distinzione di senso ιεροφαντεῖν/ ιεροφάντης [cfr. anche la stessa tesi ripresa da SAFFREY in *DPhA*, IV, N 27].

<sup>384</sup> Lo scarto temporale tra la ricezione futura del lettore nella prima sezione, e l'acquisizione già avvenuta del maestro nella seconda, è evidenziato nel testo dalla doppia sottolineatura.

<sup>385</sup> Si veda in particolare *Inni* I 1-2-35; II 19; IV 1-5-14; VII 1-5-31-51.

benevoli>>); in seguito, per la formulazione dell'augurio, Proclo si serve di un rimando al verso platonico – εὐμενῆς καὶ ἴλεως della preghiera di *Fedro* 257a7<sup>386</sup> - conferendo autorevolezza alla sua preghiera, come del resto fa nell'espressione ἴλεα ἔστω di *In Parm.* 618.15 («che le realtà che ci sono superiori ci siano propizie»), e nella formula εὐμενῆς ἔστω del *Commentario sul Timeo* I 175.2 D. («che quest'uomo divino sia benevolo»).

D'altra parte, la preghiera che si riscontra nel libro II della *Teologia Platonica* 44.25-45.10 è espressa ricorrendo a due espedienti retorici differenti: l'analogia della luce (45.10); e la sostituzione della formula di invocazione degli dei con l'affermazione imperativa della «necessità» della loro guida.

Ὡς γὰρ τῶν ἐγκοσμίων ὑπερκόσμιος ἢ μονάς, ὡς τῶν ὑπερκοσμίων νοερὰ καὶ νοητὴ τῶν νοερῶν, οὕτως ἀνάγκη καὶ τὰ νοητὰ πρῶτως τῆς ὑπὲρ τὰ νοητὰ μονάδος ἐξέχεσθαι καὶ τελειοῦσθαι παρ' ἐκείνης, καὶ θεότητος πληρούμενα τῷ νοητῷ φωτὶ τὰ δεύτερα καταλάμπειν· τὰ δὲ νοερὰ τοῦ μὲν εἶναι παρὰ τῶν νοητῶν τοῦ δὲ ἀγαθοῦ καὶ τῆς ἐνοειδοῦς ὑπάρξεως ἐκ τῆς πρώτης αἰτίας ἀπολαύοντα, τῷ νοερῷ φωτὶ τὰ ὑπερκόσμια συνέχειν· αὐτὰ δὲ τὰ πρὸ τοῦ κόσμου γένη τῶν θεῶν, νοῦν μὲν καθαρὸν ἐκ τῶν νοερῶν ὑποδεχόμενα νοητὸν δὲ φῶς ἀπὸ τῶν νοητῶν τὸ δὲ ἐνιαῖον ἀπὸ τοῦ τῶν ὄλων πατρός, ἐκπέμπειν εἰς τόνδε ἐμφανῆ τὸν κόσμον τοῦ παρ' ἑαυτοῖς φωτὸς ἔλλαμψιν· καὶ διὰ τοῦτο τὸν ἥλιον, ἀκρότητα τῶν ἐγκοσμίων ὄντα καὶ ἀπὸ τῶν αἰθερίων προελθόντα βυθῶν, τελειότητος ὑπερφυοῦς μεταδιδόναι τοῖς ὄρατοῖς καὶ ποιεῖν καὶ ταῦτα κατὰ δύναμιν τοῖς ὑπερουρανοῖς κόσμοις προσόμοια.

Dal verbo ἀνάγκη (44.26), dipendono tutti gli altri verbi del passo (da 44.26 fino a 45.10: «condurre alla perfezione» /τελειοῦσθαι, «illuminare» /καταλάμπειν, «tenere insieme» /συνέχειν, «inviare l'irradiazione della luce» /ἐκπέμπειν...φωτὸς ἔλλαμψιν) e l'enumerazione e la celebrazione dei caratteri degli dei secondo il proprio livello. L'allusione al libro VI della *Repubblica*, che, con l'immagine della luce, si protrae lungo tutto il passo, ha un valore efficace, di ordine teurgico. La stessa efficacia teurgica si dimostra in due altre sedi della *Teologia Platonica*: nel libro IV 9 della *Teologia Platonica* quando Proclo descrive l'immagine della processione degli dei di *Fedro* 247a per la costruzione dell'ordine degli dei intelligibili-intellettivi<sup>387</sup>, e quando offre una scenografia rituale della teurgia (*T.P.* IV 30.10-20: interrare il corpo fino alla testa) facendo allusione a *Fedro* 250c1<sup>388</sup>. L'utilizzo di immagini e versi autorevoli è senza dubbio un esercizio retorico ornamentale, ma è anche un'evocazione efficace da un punto di vista teurgico: ha un'efficacia dal momento che permette alle anime che sono invitate a seguire questa processione verso il divino di elevarsi fino al più alto grado. La preghiera in prosa che si ritrova nei passi di Proclo rivolti al divino può dunque fungere da atto anagogico efficace per l'anima.

<sup>386</sup> PLATONE, *Phaedr.* 257a7 [trad. Velardi]: «Perdonami per le parole di prima e gradisci queste, benigno w propizio non portarmi via e non rovinarmi per la collera l'arte dell'amore che mi hai donato» (ἀλλὰ τῶν προτέρων τε συγγνώμην καὶ τῶνδε χάριν ἔχων, εὐμενῆς καὶ ἴλεως τὴν ἐρωτικὴν μοι τέχνην ἦν ἔδωκας μήτε ἀφέλη μήτε πηρώσης δι' ὀργήν).

<sup>387</sup> Cfr. SAFFREY-WESTERINK 1981, t. IV, XXXVII-XLV.

<sup>388</sup> SAFFREY 1999, 23-38 [ripr. in SAFFREY 2000, 127-141].

### I. 4.3 La mediazione di Hermes nella dedica del *Commentario sul libro I degli Elementi di Euclide*

Tra queste forme di preghiera di Proclo, possiamo annoverare anche la dedica al dio Hermes che si trova a conclusione del Prologo I del *Commento al I libro degli Elementi di Euclide* 46.17- 47.5.

καὶ τὸ ἔργον ἄρα τῆς ἐπιστήμης ταύτης ὅποιον δὴ τί ἐστὶν ἐκ τοῦ ὀνόματος δηλοῦται κινητικὸν τῆς ἐμφύτου γνώσεως καὶ ἐγερτικὸν τῆς νοήσεως καὶ καθαρτικὸν τῆς διανοίας καὶ ἐκφαντορικὸν τῶν κατ' οὐσίαν ἡμῖν ὑπαρχόντων εἰδῶν, λήθης τε καὶ ἀγνοίας ἀφαιρετικόν, ὧν ἀπὸ τῆς γενέσεως ἔσχομεν, καὶ ἀπολυτικὸν τῶν ἐκ τῆς ἀλογίας δεσμῶν, κατὰ τὸν θεὸν ὄντως τὸν τῆς ἐπιστήμης ταύτης ἔφορον, ὃς προάγει μὲν εἰς τὸ ἐμφανὲς τὰ νοερά **δῶρα**, πληροῖ δὲ πάντα τῶν θείων λόγων, κινεῖ δὲ τὰς ψυχὰς ἐπὶ νοῦν, καὶ ὡσπερ ἐκ κάρου βαθέος ἀνεγείρει, διὰ ζητήσεως δὲ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτάς, καὶ διὰ μαιείας τελειοῖ, καὶ δι' εὐρέσεως τοῦ καθαροῦ νοῦ περιάγει πρὸς τὴν μακαρίαν ζωὴν. ᾧ δὴ καὶ ἡμεῖς ἀναθέντες τοῦτο τὸ σύγγραμμα τὴν **περὶ τῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης θεωρίαν** περιγράφομεν.

La consacrazione dell'opera ad Hermes<sup>389</sup> è un'eredità che Proclo riceve dal prologo della *Risposta a Porfirio (De Mysteriis)* di Giamblico<sup>390</sup>, che hanno, del resto, notevoli punti di contatto, con *Teologia* I 7.10-8.15. Giamblico chiama il dio Hermes ἡγεμών come, d'altra parte, sono, per Proclo, ἡγεμόνες i maestri nell'insegnamento scolastico; Giamblico attribuisce ai «sacerdoti»/ἱερῆς – per Proclo invece «assistenti»/ὄπαδοί e «servitori»/θεραπευταί (*T.P.* I 7.19) – il ruolo di guida nel percorso di acquisizione della scienza concernente gli dei; impiega l'avverbio εἰκότως, riferito all'autore stesso dell'opera, come fa Proclo in *T.P.* I 7.17, riferendolo, d'altra parte, all'atto della preghiera; infine utilizza, come fa poi Proclo, il verbo πυνθάνομαι, per riferirlo all'attività di guida del maestro sull'allievo. Entrambi mettono in luce l'azione di accompagnamento che il maestro esercita sull'allievo nel percorso del suo apprendimento, ponendogli domande in materia divina (in *T.P.* I 8.15: «cercando di sapere da altri»/ παρ' ἄλλων πυνθανόμενοι; in Giamblico I 1.13: «ti risponderò questa verità su ciò che tu domandi» ἀποκρῖνοῦμαί σοι αὐτὰ τὰληθῆ ὑπὲρ ὧν πυνθάνη).

Il motivo della dedica, espresso nel prologo di Giamblico dal verbo ἀνετίθεσαν, è d'altronde lo stesso che riscontriamo nel commentario di Proclo sugli *Elementi* di Euclide nella forma del participio aoristo ἀναθέντες (47.5). Il modo in cui la preghiera è posta e articolata in questo prologo al commento è tuttavia diverso dalle preghiere dell'*In Parm.* e

<sup>389</sup> La dedica a Hermes è un precedente che, d'altra parte, non si riscontra solo in Giamblico ma anche in SIRIANO, *In Hermog.* 2.5: εἰ δὲ τις καὶ βελτίω τούτων ἐπεισάγειν δυναθεῖν λυσιτελοῦντα πρὸς τὸ προκείμενον, **χάριν** αὐτῷ παμπόλλην εἰσόμεθα τὸν κοινὸν **Ἑρμῆν** ἔργοις οὐ λόγοις ἡμῖν ἐπιδεικνύοντι.

<sup>390</sup> GIAMBILICO, *De Myst.* I 1, p. 1.6-10: Θεὸς ὁ τῶν λόγων **ἡγεμών**, Ἑρμῆς, πάλαι δέδοκται καλῶς ἅπασιν τοῖς **ιερεῦσιν** εἶναι κοινός· ὁ δὲ τῆς περὶ θεῶν ἀληθινῆς ἐπιστήμης προεστηκώς εἰς ἐστὶν ὁ αὐτός· ᾧ δὴ καὶ οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι τὰ αὐτῶν τῆς σοφίας εὐρήματα **ἀνετίθεσαν** Ἑρμοῦ πάντα τὰ οἰκεία συγγράμματα **ἐπονομάζοντες**. Εἰ δὲ τοῦδε τοῦ θεοῦ καὶ ἡμεῖς τὸ ἐπιβάλλον καὶ δυνατὸν ἑαυτοῖς μέρος μετέχομεν, σὺ τε καλῶς ποιεῖς ἄ<περ> ἀγνοεῖς τοῖς ἱερεῦσιν ὡς εἰδόσι περὶ θεολογίας προτείνων ἐρωτήματα, ἐγὼ τε **εἰκότως** τὴν πρὸς Ἀνεβῶ τὸν ἐμὸν μαθητὴν πεμφθεῖσαν ἐπιστολὴν ἐμαυτῷ γεγράφθαι νομίζων ἀποκρῖνοῦμαί σοι αὐτὰ τὰληθῆ ὑπὲρ ὧν **πυνθάνη**.

della *Teologia Platonica*. Nell'*In Parm.*, l'anima ha già una consapevolezza intelligibile della sua natura (nei versi iniziali della preghiera, infatti, Proclo si riferisce al νοῦς, non alla ψυχή) che ha conoscenza (θεωρία) delle gerarchie intelligibili verso cui rivolge la propria preghiera<sup>391</sup>; nella *Teologia* l'anima che si è fatta νοῦς «lascia» alle anime particolari «memoria» delle visioni che ha avuto (ὑπομνήματα καταλείπειν τῶν μακαρίων θεαμάτων)<sup>392</sup>. La preghiera del commentario su Euclide descrive un atto precedente a quello rappresentato dall'*In Parm.* e dalla *Teologia*: è il processo di rammemorazione (ἀνάμνησις) che Proclo, come Platone<sup>393</sup>, affida alla matematica<sup>394</sup>. L'efficacia della preghiera del commentario a Euclide è, dunque, concentrata sull'enumerazione dell'operosità della matematica in quanto τὸ ἔργον τῆς ἐπιστήμης «atto della scienza» (46.20). Peraltro, se Proclo dedica una sezione della preghiera dell'*In Parm.* alla celebrazione dei doni e delle capacità di ogni dio, allo stesso modo nel commentario a Euclide la celebrazione di Ermete è implicita nell'enumerazione delle caratteristiche dell'«atto» della matematica, poiché, in quanto κινητικόν, καθαρτικόν ἐκφαντορικόν, ἀφαιρετικόν, ἀπολυτικόν e ἔφορον (46.20-25), Ermete è il motore dell'anima verso l'intelletto (47.2: κινεῖ δὲ τὰς ψυχὰς ἐπὶ νοῦν). Nella dedica al dio si può leggere, pertanto, una duplice gerarchia: la prima riguarda il rapporto anima-intelletto-dei in cui Ermete viene introdotto come figura guida intermediaria<sup>395</sup>, la seconda concerne, d'altra parte, una messa in relazione dell'*In Eucl.* con la parola rivolta al divino nei passi dell'*In Parm.* e della *Teologia*. Possiamo, in effetti, rilevare che ciascuna preghiera di Proclo si colloca in un livello preciso della gerarchia ontologica: il gradino inferiore e punto di partenza dell'elevazione è la preghiera del commentario a Euclide, cui corrisponde Ermete che mette in moto l'anima; l'*In Parm.* riguarda invece il cammino dell'intelletto nelle gerarchie divine intelligibili e la loro celebrazione; la *Teologia Platonica* è nel libro I una riflessione sulla trasmissione del sapere divino «a quelli che verranno», e nel libro II un imperativo atto di risalita attraverso le gerarchie divine. Un rapido ringraziamento agli dei per qualcosa o «se qualcosa» è stato ricevuto dal dio nel percorso di acquisizione della scienza teologica si riscontra anche nel passo I 9.20 D. del prologo al *Commentario sul Timeo* in cui si dice: «su tutto ciò noi insisteremo in maniera più precisa in seguito, se così piace agli dei» (ταῦτα μὲν οὖν καὶ διὰ τῶν ἐχομένων ἐναργέστερον πιέσομεν, εἰ ταύτη τοῖς θεοῖς φίλον). L'accenno rapido alla

<sup>391</sup> *In Parm.* 617.1-10.

<sup>392</sup> *T.P.* I 7.15.

<sup>393</sup> Cfr. *Resp.* 509d-511e.

<sup>394</sup> Proclo dice che questa forma di conoscenza «ha preso il nome di matematica» e impiega il verbo ἐπονομάζω come Giamblico, vd. *supra*: Ἑρμοῦ πάντα τὰ οἰκεῖα συγγράμματα ἐπονομάζοντες.

<sup>395</sup> Il ruolo di tramite tra l'umano e il divino svolto da Ermete è messo in luce anche da DAMASCIO, *V. Isid.* 335b 16 quando l'autore afferma che il suo maestro ha le sembianze di Ermete.

benevolenza degli dei nell'attività esegetica di insegnamento è un *topos* letterario che è utilizzato successivamente anche nel commentario sulle *Categorie* da Simplicio nel passo 3.10: «se sono stato capace di aggiungere anche io qualche cosa, sia reso grazie agli dei, e dopo di loro a quegli uomini da cui sono stato condotto per mano» (εἰ δέ τι καὶ αὐτὸς ἴσχυσα προσθεῖναι, καὶ ὑπὲρ τούτου τοῖς ἀνδράσι τούτοις μετὰ τοὺς θεοὺς χάρις, ὕφ' ὧν χειραγωγούμενος). Queste tre forme di ringraziamento condividono la medesima formula introduttiva retorica resa dall'ipotetica εἰ δέ, e l'impiego di immagini che danno l'idea della progressione – nel commentario a Euclide il comparativo ἐναργέστερον, in Simplicio l'idea di aggiunta è invece resa dal verbo «aggiungere»/προσθεῖναι. Il ringraziamento non è, d'altra parte, rivolto esclusivamente agli dei ma anche a quegli uomini che, avendo acquisito una conoscenza ulteriore ed essendo, dunque, giunti ad un gradino superiore della gerarchia ontologica, hanno svolto un compito di guida intermediaria tra il divino e l'umano, essendone guida per l'iniziazione ai misteri.

Dopo aver esaminato le forme che la preghiera assume nei prologhi introduttivi ai commentari di Proclo possiamo riassumere i risultati raggiunti in tre aspetti. Dal punto di vista formale, la posizione della preghiera nel testo non è casuale ma dipende dal contenuto presentato: la preghiera si trova all'inizio del prologo dell'*In Parm.* in quanto consacrazione dello scopo profondo dell'esegesi, che consiste nell'esplicitazione del contenuto teologico del dialogo; *in itinere* nel libro I della *Teologia Platonica* in quanto *theoria* sulla preghiera, coerente con la configurazione dell'opera in quanto *summa theologiae*, e *in itinere* nel libro II in quanto presentazione architettonica del processo di risalita delle anime nella gerarchia del divino; alla fine del prologo del commentario sugli *Elementi* di Euclide la preghiera descrive la tappa di conversione dell'anima dalla discorsività della matematica alla contemplazione intellettuale.

All'analisi della posizione della preghiera nel commentario, si aggiunge anche la considerazione della sua forma, che si può riassumere in questi termini:

- nell'*In Parm.* la forma della preghiera è triplice: è un inno agli dei, un elogio della figura-modello del maestro<sup>396</sup> e un'esortazione rivolta all'allievo;
- nella *Teologia Platonica* la preghiera del libro I è una *theoria* che si esprime da ultimo in un augurio che gli dei siano stati benevoli nei riguardi della realizzazione dell'opera; nel libro II la preghiera consiste nell'imposizione di un ordine: gli dei devono accompagnare l'anima nel suo percorso di risalita verso l'Uno. La necessità espressa nel passo del libro II è una

<sup>396</sup> Cfr. AMMONIO, *In De Interpr.* 1.3-11 inserisce nella sua preghiera un elogio di Proclo in quanto maestro-guida.

necessità ontologica, dal momento che l'ordine gerarchico, che Proclo definisce con il termine di *τάξις*, è connaturato al reale, ma è anche una necessità logica, dal momento che la teologia che ha per oggetto la dimostrazione dell'ordine del reale non può essere altrimenti che universalmente e eternamente valida<sup>397</sup>;

- nel commentario sugli *Elementi* di Euclide la preghiera ha la forma di una dedica;
- nel commentario sul *Timeo* è una formula retorica di ringraziamento (*εὐχαριστία*), attraverso la quale l'autore pone l'accento sui meriti del suo lavoro, prendendone le distanze al fine di mostrare che questa opinione è oggettivamente condivisibile.

A livello tematico dal confronto di queste forme di preghiera emergono dei punti nodali che attraversano il Neoplatonismo in generale e che Proclo esprime, come emerge dalla nostra analisi, con una notevole padronanza stilistica. Si tratta dell'attribuzione alla *τάξις* di un valore ontologico e conoscitivo che ha una validità e un'universalità scientifica destinata a durare nel tempo. La *τάξις* investe sia il rapporto tra le figure del sapere dio/maestro/allievo che sono disposti in una gerarchia di livello discendente, sia le forme stesse del sapere, sia i livelli di essere che si frappongono tra l'Uno e il sensibile. In questa articolazione gerarchica delle figure-guida del sapere, e in questa moltiplicazione corrispondente dei livelli intermedi, frapposti tra l'uomo e il divino, la preghiera ha un ruolo di collegamento, che è da attribuirsi all'efficacia teurgica della sua parola. Nei prologhi ai commentari, dunque, la preghiera in prosa è un atto anagogico efficace situato al livello del destinatario. È un ritorno verso ciascuno degli dei a cui la parola è rivolta.

Le differenti forme di preghiere che abbiamo individuato, d'altra parte, si rivolgono a differenti gradi della gerarchia del divino. Per tale ragione, possiamo individuare nel *corpus* procliano una gerarchia delle preghiere secondo il livello divino verso il quale esse conducono. Da ultimo, la gerarchia interessa anche il rapporto preghiera-inno: la preghiera accompagna l'anima umana verso un livello di contemplazione sovrasensibile inferiore rispetto all'inno. La preghiera di Proclo si rivolge sempre a dei e modelli umani che rappresentano il più basso gradino della gerarchia della teologia: il suo scopo è mettere in collegamento l'uomo e gli dei, restando nella dimensione dell'umano. La pronunciazione dell'inno permette, invece, un contatto e un'unione con degli dei che sono sempre più elevati. Questo statuto intermediario della preghiera condiziona la struttura formale con la quale è

---

<sup>397</sup> L'affermazione dell'incontrovertibilità della teologia in quanto scienza porta Proclo a costruire un sistema metafisico fondato sul metodo di presentazione geometrico articolato in posizione dell'assioma e dimostrazione della sua incontrovertibilità. Questo meccanismo è messo in atto da Proclo in particolare negli *Elementi di Teologia* e negli *Elementi di Fisica*. Cfr. TAORMINA 2000, 29-46.

presentata non solo negli scritti di Proclo ma anche in quelli dei suoi successori. Ciò fa trapelare una tendenza generale all'interrelazione tra livello ontologico, livello conoscitivo, e espressione linguistica, che è insita in buona parte dei commentari neoplatonici tra V e VI secolo, e che meriterebbe un'indagine stilistica proiettata alla rivalutazione della scrittura e dell'espressione retorica non solo come stadio di formazione iniziale previsto nel percorso di studi della scuola neoplatonica, ma anche come strumento di espressione dei contenuti della scienza teologica.

### I. 5 Forme di validazione scientifica nella *Teologia Platonica* e negli *Elementi di Teologia*

L'ultimo aspetto da analizzare della forma di scrittura di Proclo è in realtà il punto focale delle riflessioni che abbiamo fin qui condotto. Abbiamo messo in evidenza, infatti, come ci sia una triplice dialettica per predominanza tra retorica-scienza-teologia, in cui la retorica assume una funzione strumentale rispetto al progetto complessivo di Proclo, chiaramente esposto nelle pagine introduttive dell'*In Alc.* e nel libro I della *Teologia*, consistente nell'affermazione della scientificità della teologia. Tale progetto, innanzitutto, scaturisce in un contesto storico di grande crisi per il paganesimo, di fronte alla progressiva affermazione del cristianesimo; dall'altro sviluppa in modo compiuto un percorso filosofico che mette al centro della riflessione la teologia. Proclo attribuisce al *Parmenide* di Platone il merito di aver attivato un processo di formalizzazione della teologia nella correlazione di ciascuna ipotesi con una particolare forma d'essere<sup>398</sup>. Nella maestosa costruzione del suo sistema metafisico, nella struttura e nella varietà delle forme letterarie in cui è articolato nel suo vasto *corpus*, vi è dunque il tentativo di recupero del modello del *Parmenide* nella direzione di una validazione della teologia in quanto scienza.

Proclo si inserisce, tuttavia, in una strada che è parzialmente già battuta dai suoi predecessori. Giamblico nella *Risposta a Porfirio* attribuisce al sapere sugli dei un carattere scientifico, definendolo per l'appunto ἀληθινή ἐπιστήμη<sup>399</sup>, aggiungendo anche una distinzione, fondamentale per Proclo, consistente nella τάξις delle conoscenze. Giamblico, infatti, afferma che a ciascuna forma del sapere deve corrispondere una diversa forma

<sup>398</sup> STEEL 2000, 373-398.

<sup>399</sup> Si veda su ciò GIAMBILICO, *De Myst.* I 1, p. 1.6.

espressiva (τὰλλα ὡσαύτως κατὰ τὸν οἰκειὸν τρόπον ἐν τάξει διαθησόμεθα)<sup>400</sup>, perciò, da una parte, fa corrispondere i livelli della scala conoscitiva con i gradi di perfezionamento dell'allievo nel programma scolastico – alla base vi è l'etica, che deve essere trattata κατὰ τὸν ἠθικὸν τύπον; poi la filosofia in modo φιλοσόφως; la teologia in modo θεολογικῶς; la teurgia in modo θεουργικῶς<sup>401</sup> –; dall'altra mette in correlazione ciascun livello ontologico, che ha una sua dimensione temporale, con il corrispettivo livello conoscitivo. Lo sintetizziamo di seguito:

- agli dei, che sono fuori dalla sfera temporale, corrisponde una «conoscenza innata» / ἔμφυτος γνῶσις, che è al di là di ogni forma di ragionamento e dimostrazione (λόγου τε καὶ ἀποδείξεως προϋπάρχει). In questo livello conoscitivo la γνῶσις è una συναφή, poiché non si può cogliere propriamente il divino, ma si entra solamente in contatto con esso, essendo passivamente avvolti e riempiti (περιεχόμεθα; πληρούμεθα)<sup>402</sup>;
- alle entità successive a quelle divine, che sono sempiterni e sono immagini delle precedenti (ἐοικέτω), corrisponde una «concezione connaturata» / σύμφυτος κατανόησις. Non si tratta di una forma di conoscenza ma di un modo di formulare un «discorso unico» (περὶ τούτων ἕνα λόγον ὀρισμένον τῆς οὐσίας) in quanto μονοειδῶς<sup>403</sup>;
- all'anima umana/ ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ corrisponde la γνῶσις propriamente detta. Essa si collega (συναπτέσθω) alla sfera dell'ἀεὶ ὡσαύτως degli dei e degli enti sempiterni<sup>404</sup>;
- alla dimensione temporale del corpo corrisponde l'ultimo livello conoscitivo che è ποτὲ ἀπὸ χρόνου, sottoposto alla credenza/ εἰκασία, all'opinione/ δόξα e al calcolo/ συλλογισμὸς<sup>405</sup>.

La «teologia scientifica» per Giamblico consiste, pertanto, nella distinzione di ciascuna di queste classi secondo proprietà specifiche, ovvero nella κατὰ τὰ ιδιώματα διάκρισις<sup>406</sup> e nella loro correlazione con forme di conoscenza e di espressione differenti.

D'altronde, l'immediato predecessore di Proclo, Siriano, considera, la teologia scientifica secondo la definizione aristotelica «scienza delle scienze»/ἐπιστήμη τῶν ἐπιστημῶν, consistente nella coincidenza di due forme di sapere, di cui il primo appartiene al piano ontologico – è la conoscenza delle cause/ἡ γνῶσις τῶν τοῦ ὄντος ἀρχῶν<sup>407</sup> – il secondo appartiene invece al piano logico-dimostrativo – è la conoscenza delle leggi del prima e del

<sup>400</sup> *Ibid.* I 2 p.6. 15.

<sup>401</sup> *Ivi.*

<sup>402</sup> *Ibid.* I 3 p. 8.1-10.

<sup>403</sup> *Ibid.* I 3 p. 9.15-20.

<sup>404</sup> *Ibid.* I 3 p. 10.1.

<sup>405</sup> *Ibid.* I 3 p. 10.5.

<sup>406</sup> *Ibid.* I 4 p.14.15.

<sup>407</sup> SIRIANO, *In Met.* 2.10.



dopo – e accomuna la dialettica, la geometria e la fisica. Questa scienza teologica è il raggiungimento di uno stato di perfezione risultante da due componenti conoscitive differenti<sup>408</sup>. Per Proclo, come dimostriamo in seguito, la seconda è al servizio della prima e al tempo stesso ne è l'oggetto: da un lato, infatti si serve del procedimento dimostrativo per affermare l'imprescindibilità della teologia, dall'altro presenta un contenuto teologico secondo i criteri di disposizione dell'«anteriore» e del «posteriore» (πρότερος, ὕστερος) che costituiscono la τάξις delle entità discendenti dall'Uno. Per Siriano, questa conoscenza della τάξις non costituisce di per sé oggetto di dimostrazione, ma è iscritta nelle «cavità più pure» (καθαρώτατοι κόλποι)<sup>409</sup> dell'anima. Per Proclo è invece la risposta dell'intelletto umano all'inconoscibilità e indicibilità del Primo Principio: se infatti il Principio non è dimostrabile, ed è il τὸ κοινόν e l'ἀξίωμα, ovvero ciò che è assodato, ciò che segue, compreso il livello intelligibile, è conoscibile e dimostrabile.

Rispetto a queste prime rivendicazioni di scientificità, l'originalità dell'intervento di Proclo consiste nella formalizzazione della τάξις in una struttura dimostrativa in cui ogni livello ontologico corrisponde ad un livello preciso di evidenza logica. A questo scopo, Proclo mutua dalla matematica un lessico e una struttura che hanno il compito di guidare la teologia verso un percorso di universalizzazione e di legittimazione in quanto scienza. Questo progetto assume due forme nella produzione filosofica di Proclo ovvero quella del ragionamento induttivo della *Teologia Platonica*, che dalla formulazione di un'ipotesi perviene all'assioma, e quello del ragionamento per assurdo degli *Elementi di Teologia*, che, dalla presentazione dell'assioma, dimostrandone l'incontrovertibilità, ritorna circolarmente ad esso.

In *T.P.* I 9.10-10.10 Proclo presenta in modo preciso il suo approccio metodologico: la teologia deve infatti adottare un linguaggio che sia «evidente»/σαφές, «distinto»/δηρθρωμένον, e «semplice»/ἀπλοῦν. Dei quattro modi teologici, che abbiamo enumerato in precedenza, Proclo predilige il modo scientifico, il cui modello è il *Parmenide* di Platone. Gli altri tre modi devono, per adeguarsi al primo, avviare un processo di conversione verso i tre caratteri della scienza: ovvero il modo διὰ συμβόλων deve essere «chiaro» (εἰς τὴν ἐναργῆ διδασκαλίαν), il modo δι'εἰκόνων non deve essere imitativo ma «paradigmatico» (ἐπὶ τὰ

<sup>408</sup> *Ibid.* 2.20-30: δῆλον δὲ ἐστὶν ὅτι τοῦ αὐτοῦ καὶ ταύτην κάκεῖνα γινώσκειν· οὔτε γὰρ ἀγνοῶν τὰ ἕτερα τέλειός ἐστι καὶ κατὰ τὴν ἐκατέρων τῶν ἀρχῶν εἰδησιν ἐπιστήμην ἔξει τῶν ἐπιστημῶν, διὰ μὲν τῆς τῶν ἀξιωματικῶν θεωρίας ἀρχῆς εἰδὼς τὰς ἀποδεικτικὰς καὶ χορηγῶν αὐτὰς ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις (διαλεκτικῆ μὲν καὶ ὅλως πάσαις ταῖς συλλογιζομέναις, ὅτι μὴ δυνατὸν τὸ αὐτὸ φάναι ἅμα καὶ ἀποφάναι, φυσικῆ δὲ ὅτι μὴδὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεταί, γεωμετρία δὲ ὅτι τὰ τῶ αὐτῶ ἴσα καὶ ἀλλήλοισ ἐστὶν ἴσα, πᾶσι δὲ καὶ πάσαις ὅτι τὰγαθὸν τὸ ἔσχατον τῶν ἐφετῶν· περὶ ὧν αἱ μὲν χρώμενα πιστευτικὴν ἔξουσι γνῶσιν, αὐτὸς δὲ παρὰ νοῦ ταύτας ἀποδεξάμενος κρειττόνως ἢ κατὰ ἀπόδειξιν ἐπιστήσεται), διὰ δὲ τῆς τοῦ ὄντος αἰτίας πάντα τὰ ἐπιστητὰ θεωρῶν.

<sup>409</sup> SIRIANO, *In Met.* è impiegato in 81.30 in riferimento ai Pitagorici.

σφέτερα παραδείγματα)<sup>410</sup>, e il modo assertivo (ovvero i τὰ ἀποφαντικώτερον ἀναγεγραμμένα che coincidono con il modo ἐνθεαστικῶς di *T.P.* I 18.10) deve essere «sottoposto a verifica» (βασανίζοντες). Il modo scientifico, infine, corrisponde, nella tabella che abbiamo proposto sopra, al modo διαλεκτικῶς<sup>411</sup>, che consiste nella conciliazione di due piani differenti: da un lato quello della dimostrazione, dall'altro quello dell'intuizione immediata. Il tentativo dell'applicazione della dialettica nella teologia è infatti quello di riportare il contenuto mistico dell'intuizione dell'Uno ai tre principi del metodo enunciati da Proclo. Se da un lato la teologia è la scienza per eccellenza, e, come dice Proclo, una, perfetta e bella (τὸ ἐν καὶ τέλειον... τὸ κάλλος), che, tuttavia, resta nel piano della θεωρία, dall'altro, il suo contenuto è una ἀλήθεια che riguarda il piano della μυστικὴ ἀνέλιξις, che non può essere immediatamente compresa dall'intelletto umano<sup>412</sup>. La teologia scientifica di Proclo consiste, pertanto, nell'articolazione dei postulati che discendono dalle «nozioni comuni» sull'Uno, ovvero nell'esposizione della τάξις che interessa il piano ontologico, e conseguentemente enadologico. Tale principio si basa sulla correlazione tra i τὰ κοινά e ciò che è κατ'ἄρθρα.

### I. 5.1 L'impiego teologico dei termini matematici «assioma» e «dimostrazione»

Per la validazione della sua teologia in quanto scienza, Proclo predilige un modo argomentativo e un repertorio lessicale prevalentemente matematico. I termini più frequenti sono i seguenti: κοινός, ἀξίωμα, συμπέρασμα e ἀποδείξις<sup>413</sup>. L'aggettivo κοινός nella forma τὰ κοινά è riferito alle proprietà divine che si estendono nella τάξις ontologica secondo livelli di universalità decrescenti. Ad essi Proclo si riferisce indistintamente anche nei termini di ἀξιώματα<sup>414</sup>, dal momento che si tratta di verità che di per sé (κατὰ φύσιν)<sup>415</sup> ci sono da principio senza che ci sia bisogno di fissarle o di dimostrarle, poiché sono ciò che è

<sup>410</sup> *T.P.* I 9.20-10.5: τὰ μὲν διὰ συμβόλων παραδεδομένα μεταβιβάζοντες εἰς τὴν ἐναργῆ περὶ αὐτῶν διδασκαλίαν, τὰ δὲ δι' εἰκόνων ἀναπέμποντες ἐπὶ τὰ σφέτερα παραδείγματα, καὶ τὰ μὲν ἀποφαντικώτερον ἀναγεγραμμένα τοῖς τῆς <αἰτίας> βασανίζοντες <λογισμοῖς>, τὰ δὲ δι' ἀποδείξεων συντεθέντα διερευνώμενοι καὶ τὸν τρόπον τῆς ἐν αὐτοῖς ἀληθείας <ἐπεκδιηγούμενοι> καὶ γνώριμον τοῖς ἀκούουσι ποιοῦντες, καὶ τῶν μὲν ἐν αἰνίγμασι κεimένων ἀλλαχόθεν τὴν σαφήνειαν ἀνευρίσκοντες οὐκ ἐξ ἄλλοτριῶν ὑποθέσεων ἀλλ' ἐκ τῶν γνησιωτάτων τοῦ Πλάτωνος συγγραμμάτων, τῶν δὲ αὐτόθεν τοῖς ἀκούουσι προσιπτόντων τὴν πρὸς τὰ πράγματα συμφωνίαν θεωροῦντες.

<sup>411</sup> Cfr. ABBATE 2020, 127-146.

<sup>412</sup> Vd. *T.P.* I 10.5-10: ἀφ' ὧν δὴ πάντων ἡμῖν τὸ ἐν καὶ τέλειον τῆς Πλατωνικῆς θεολογίας εἶδος ἀναφανήσεται, καὶ ἡ δι' ὅλων αὐτοῦ τῶν θεῶν νοήσεων ἀλήθεια διήκουσα, καὶ εἰς νοῦς <ὁ> τὸ σύμπαν τούτου κάλλος ἀπογεννήσας καὶ τὴν μυστικὴν ταύτης τῆς θεωρίας ἀνέλιξιν.

<sup>413</sup> BRISSON 2000b, 295-315.

<sup>414</sup> Sulla coincidenza di τὰ ἀξιώματα con τὰ κοινά si veda *In Parm.* 930.5; 1099.39; 1100.4; *In Eucl.* 193.15; 194.9; *In Tim.* I 258.12-16.

<sup>415</sup> Per il riferimento al carattere «secondo natura» degli assiomi si veda *T.P.* I 59.10 e *T.P.* I 80.15.

«assolutamente principale e primissimo» (ἀρχικώτατα δὲ καὶ πρότιστα)<sup>416</sup>. Poiché i τὰ κοινά sono, in primo luogo, gli attributi divini bene, immutabile, e verità<sup>417</sup>, che esercitano, sulla gerarchia degli enti, un ruolo di superiorità impareggiabile, sono quanto di più «egemonico» / ἡγεμονικώτερον vi è nella gerarchia<sup>418</sup>. Il ruolo di «guida» che le gerarchie divine naturalmente svolgono, si riflette, per somiglianza, anche nei livelli successivi, in cui i τὰ κοινά assumono uno statuto di secondo grado, ovvero sono le proprietà comuni che tengono insieme e guidano una determinata serie (ἡγεῖται σειρᾶς)<sup>419</sup> e che progressivamente diventano più specifiche e divise, ovvero διηρημέναι ιδιότητες<sup>420</sup>.

Da un punto di vista metafisico, dunque, i τὰ κοινά sono articolati in una duplice gerarchia: se riferiti alla realtà divina hanno lo statuto di assiomi che delineano le proprietà dell'Uno; se, invece, sono applicati alla gerarchia degli enti indicano le cause più universali e unitarie (il τὸ ἡνωμένον)<sup>421</sup>, che preesistono e precontengono le proprietà presenti in modo più particolare negli enti successivi<sup>422</sup>. Da un punto di vista conoscitivo, l'oggetto delle κοινὰ ἔννοιαι è l'Uno, dal momento che si tratta di contenuti che l'anima precontiene (προλαμβάνω) in sé stessa. Nell'*In Parm.* Proclo dice infatti che l'anima conosce «in modo comune» / κοινῶς, ovvero conosce le ragioni universali originarie, dal momento che è naturalmente predisposta a contemplarle (προειληφέναι θεωρεῖ)<sup>423</sup>. Il rapporto tra l'anima che ridesta in sé le κοινὰ ἔννοιαι e l'Uno, la cui esistenza si dà per assodata, dal momento che è indicibile e indimostrabile, è messo in parallelo, da un punto di vista conoscitivo, con il rapporto tra la

<sup>416</sup> Su questo si veda *T.P.* II 73.1-20.

<sup>417</sup> *Ibid.* I 82.1-5.

<sup>418</sup> *Ibid.* I 60.1-5: τί γὰρ ἢ τῆς ὑπάρξεως τῶν θεῶν ἢ τῆς ἀγαθοειδοῦς προνοίας ἢ τῆς ἀτρέπτου καὶ ἀκλινοῦς δυνάμεώς ἐστιν ἡγεμονικώτερον, δι' ὧν καὶ παράγουσι τὰ δεύτερα μονοειδῶς καὶ σφύζουσιν ἀχράντως καὶ πρὸς ἑαυτοὺς ἐπιστρέφουσιν, αὐτοὶ [δὲ] τὰ μὲν ἄλλα διακοσμοῦντες, πάσχοντες δὲ ὑπὸ τῶν χειρόνων οὐδὲν οὐδὲ τῆ ποικιλία τῶν προνοουμένων συμμεταβάλλοντες;

<sup>419</sup> *Ibid.* III 97.15-20: Ταύτης οὖν οὕτως χαλεπῆς τῆς ἀπορίας οὔσης λογικῶς μὲν ἂν τις ἀντιλάβοιτο λέγων ὅτι μὴ συνώνυμα τὰ καθ' ἑν εἶδος ὑποστάντα πάντα μηδὲ ὡσαύτως μετέχει τῆς κοινῆς αἰτίας, ἀλλὰ τὰ μὲν πρώτως, τὰ δὲ μέσως, τὰ δὲ ἐσχάτως. Ἐκαστον γὰρ εἶδος ἡγεῖται σειρᾶς τινος ἄνωθεν ἀρχόμενον καὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων ὑφίζανον.

<sup>420</sup> Sull'impiego dei τὰ κοινά come proprietà comuni, universali e antecedenti si veda *T.P.* I 20.25 in cui sono opposte alle proprietà divise (διηρημέναι ιδιότητες).

<sup>421</sup> *Ibid.* III 65.10: ὁ μὲν γὰρ <παντελὲς> πλήθος διὰ τὴν νοητὴν ἑτερότητα, τὸ δὲ ἡνωμένον καὶ τὸ κοινὸν περιληπτικὸν <τῶν κατὰ γένη καὶ καθ' ἑν μορίων> διὰ τὸ ταυτόν. Καὶ πάντα ταῦτα νοητῶς ἐστὶν ἐν ταῖς τριάσι ταύταις καὶ οὐσιωδῶς καὶ μονοειδῶς.

<sup>422</sup> Sul ruolo di causa attribuito ai τὰ κοινὰ della gerarchia degli enti si vedano le proposizioni degli *E.T.* 90.1 in cui si afferma che i caratteri universali preesistono (προϋφέστηκεν) negli enti particolari ὡς κοινὰ πάντων καὶ ἀρχηγικὰ αἰτία; 21.10 in cui si dice che le proprietà comuni hanno il ruolo di ricondurre la molteplicità appartenete al medesimo ad un'unica causa che le possiede tutte (τὸ δὲ πλήθος ἀνάγεται πάλιν εἰς μίαν τὴν κοινὴν τῶν ὁμοταγῶν πάντων αἰτίαν); 18.10 in cui si accosta il τὸ κοινὸν alla «ragione unica e prima» che tiene insieme un gruppo di realtà (ἀλλ' εἰ μὲν ὁ αὐτὸς λόγος, οὐκ ἂν ἔτι τὸ μὲν αἴτιον εἴη, τὸ δὲ ἀποτελεσμα).

<sup>423</sup> *In Parm.* 893.15. Sulla precontinenza delle κοινὰ ἔννοιαι si veda anche *In Parm.* 1091.25 in cui il verbo impiegato è ancora προλαμβάνω: Νῦν οὖν ληπτέον ὡς ὁ Πλάτων παντὸς τοῦ τῶν ἐνάδων πλήθους ἐξαιρεῖ τὸ ἐν ὡς γεννητικὸν αὐτοῦ καὶ ὑποστατικόν, καὶ τοῦτο ποιεῖ κατὰ τὰς κοινὰς ἡμῶν ἐννοίας προλαβὼν ὡς οὐ πολλὰ τὸ ἔν.

parola e il silenzio. L'Uno rappresenta infatti il piano del non lecito (οὐ θεμιτόν)<sup>424</sup>, di ciò su cui si deve tacere, l'anima quello del «travaglio generativo» / ὠδίζ che pensa e parla (νοεῖν καὶ λέγειν) dell'Uno in diverse forme<sup>425</sup>. L'«operare conforme a scienza» / κατ'ἐπιστήμην ἐνεργείας<sup>426</sup> non ha, dunque, come oggetto l'Uno ma la τάξις. Si possono infatti applicare ragionamenti e dimostrazioni (συμπέρασμα e ἀπόδειξις) solo alla gerarchia ontologica, facendo corrispondere ciascuna premessa all'articolazione dei vari livelli (κατ'ἄρθρα). È in questo secondo modo conoscitivo che la strutturazione del discorso segue la strutturazione della τάξις, in base alla seguente articolazione: la priorità degli esseri più universali rispetto a quelli più particolari si riflette sulle premesse principali che sono πρότερα καὶ γνωριμώτερα<sup>427</sup>, prime e più conoscibili, sulle premesse seconde si riflette invece lo statuto secondario e particolare delle entità discendenti<sup>428</sup>. Vi è dunque una corrispondenza icastica (εἰκόνα) tra i discorsi e i πράγματα, in virtù della quale le dimostrazioni sono delle interpretazioni (ἐξηγηταί) della τάξις ontologica<sup>429</sup>. L'aspetto fondamentale di questa corrispondenza è che essa è necessaria (ἀναγκαῖον οἶμαι), poiché costituisce lo strumento di legittimazione della teologia e, al tempo stesso, le basi dell'incontrovertibilità della sua scientificità. Per concludere, di seguito sintetizziamo il modo in cui i τὰ κοινά dell'Uno discendono nella τάξις, e il modo in cui, da un punto di vista logico, dall'assioma si diramano le proposizioni dimostrative sui livelli d'essere:

### **Tab. 13**

1. κοινὰ ἔννοιαι (T.P. I 45.20): ἀξιώματα – caratteri dell'Uno (T.P. I 80.15-20) → κατὰ φύσιν (T.P. I 59.10)
2. τὰ πρῶτα τῶν συμπερασμάτων (I 45.25): τὰ ἐνικωτέρα (I 46.15) → εὐθὺς κατάδηλα γίνεται (I 45.22)
3. τὰ τούτων ἐφεξῆς (I 45.23): τὰ διακρινόμενα (I 54.20) → διὰ πλειόνων καὶ ποικιλωτέρων (κατάδηλα γίνεται)
4. τὰ ἔσχατα: τὰ διακεκριμένα (I 54.20) → παντελῶς συνθετώτατα (I 45.20)/ποικίλων ἀποδείξεων ἡρτημένα

<sup>424</sup> Cfr. *Phaed.* 67b2 ripreso da Proclo in T.P. I 10.17; I 115.7; II 23.6.

<sup>425</sup> T.P. II 58.20: οὔτε γὰρ εἰ αἴτιον ἐκεῖνο τῶν ὄντων οὔτε εἰ γεννητικόν, ἢ γνῶναι τοῖς δευτέροις θεμιτόν ἢ λόγῳ διελεθῆναι, ἀλλὰ σιγῇ τὸ ἄρρητον αὐτοῦ καὶ πρὸ τῶν αἰτίων πάντων ἀναίτιως αἴτιον ἀνυμνεῖν.

<sup>426</sup> T.P. II 73.15.

<sup>427</sup> *Ibid.* I 59.10.

<sup>428</sup> *Ibid.* I 80.20; si veda anche I 46.10-20: Οἷς μὲν γὰρ ἂν ὑπάρχη τὰ δευτέρα συμπεράσματα, τούτοις ἀνάγκη καὶ τὰ πρὸ αὐτῶν ὑπάρχειν· οἷς δ' ἂν τὰ πρωτογενῆ καὶ αὐτοφυῆ καὶ ἀπλᾶ, τούτοις οὐκ ἀνάγκη καὶ τὰ συνθετώτερα παρεῖναι καὶ διὰ πλειόνων δεικνύμενα καὶ ὄντα πορρωτέρω τῆς τῶν ὄντων ἀρχῆς. Ἔοικεν ἄρα τὰ μὲν θειοτέρων εἶναι τάξεων ἐκφαντικὰ τὰ δὲ καταδεεστέρων, καὶ τὰ μὲν ἐνικωτέρων τὰ δὲ ἤδη πληθυόμενων, καὶ τὰ μὲν μονοειδεστέρων τὰ δὲ πολυειδεστέρων. Αἰ γὰρ ἀποδείξεις ἐκ τῶν αἰτίων εἰσὶ καὶ τῶν πρώτων ἐκασταχοῦ.

<sup>429</sup> *Ibid.* I 46.5: Εἰ τοίνυν οἱ λόγοι τῶν πραγμάτων εἰκόνα φέρουσιν <ὧν εἰσὶν ἐξηγηταί> καὶ ὡς ἔχουσιν αἰ [ἀπὸ] τῶν ἀποδείξεων ἀνερίζεις οὕτως ἀνάγκη καὶ τὰ δεικνύμενα τάξεως ἔχειν ἀναγκαῖον οἶμαι τὰ μὲν δι' ἀπλουστάτων ἀρχόμενα πάντως ἀρχοειδέστατα καὶ τῶ ἐνὶ συνηνομένα τετάχθαι, τὰ δὲ αἰεὶ πληθυόμενα καὶ ποικίλων ἀποδείξεων ἡρτημένα πορρωτέρω προεληλυθέναι τῆς <τοῦ ἐνὸς ἀποστάσεως>, εἰ θέμις εἰπεῖν.

Pertanto, possiamo evincere che il progetto teologico procliano è fondato su un sistema di corrispondenze tra i livelli di evidenza e semplicità /complessità argomentativa e, d'altra parte, i livelli di unità/molteplicità ontologica. Solamente in base a tale articolazione la teologia è da una parte «secondo necessità», ovvero è scientifica, e, dall'altra è «secondo l'articolazione naturale»/κατ'ἄρθρα<sup>430</sup> dei livelli di realtà in essa contenuti.

### **I. 5.2 Evidenza intuitiva e evidenza discorsiva nella *Teologia Platonica* e nelle proposizioni degli *Elementi di Teologia***

Proclo definisce la teologia come ἔξις, una «condizione»<sup>431</sup> che ha un carattere duplice: da una parte «rivela» (ἐκφαίνω) le τάξεις<sup>432</sup>, ed è perciò scienza, dall'altro «mantiene la segretezza» sull'Uno (διαφυλάσσω)<sup>433</sup>. Questa duplicità si manifesta nella distinzione di due tipi di evidenza: quella immediata dell'Uno, che è inconoscibile, e quella discorsiva delle τάξεις, che appartengono al piano del conoscibile. L'unico procedimento che, secondo Proclo, si può applicare alla τάξις dell'essere, che, al tempo stesso, determina la scientificità e l'incontrovertibilità della teologia, è quello diairetico<sup>434</sup> κατ'ἄρθρα, che attinge «all'ordine geometrico o delle altre matematiche» (ἐν γεωμετρίᾳ τάξις ἢ τοῖς ἄλλοις μαθήμασι)<sup>435</sup>. Difatti, l'Uno è un concetto immediato e indimostrabile, la verità concernente la τάξις è invece un risultato, il «divenire evidenti» /κατάδηλα γίνεται<sup>436</sup>. Si tratta di una distanza non solo conoscitiva ma anche metafisica che si riflette sulla struttura di due opere centrali nel progetto di validazione scientifica della teologia operata da Proclo: la *Teologia Platonica* e gli *Elementi di Teologia*.

In queste due opere la verità è presentata secondo uno statuto triplice: in base al suo contenuto, è assolutamente trascendente se riguarda l'Uno; trascende le proposizioni di cui è condizione di esistenza se riguarda l'intelletto; è una verità proposizionale se è rivolta ai livelli successivi. L'evidenza che riguarda l'Uno è perciò una verità originaria e

<sup>430</sup> *T.P.* I 60.10.

<sup>431</sup> *Ibid.* I 17.10

<sup>432</sup> *Ibid.* I 45.15; I 55.13; II 38,11; II 65.10; II 72.13.

<sup>433</sup> *Ibid.* III 5.10: Ἡ μὲν οὖν περὶ τοῦ πρώτου θεοῦ παρὰ τῷ Πλάτωνι θεολογία τοιάδε τίς ἐστίν, ὡς ἐμοὶ καταφαίνεται, καὶ τηλικαύτην ἔλαχε πρὸς ἅπαντας τοὺς ἄλλους περὶ τῶν θείων λόγους ὑπερβολήν, ὁμοῦ μὲν τὴν ἄρρητον ἔνωσιν αὐτοῦ σεμνῶς διαφυλάττουσα τῶν ὅλων ἐξηρημένην καὶ ἀπερίγραφον πάσαις ταῖς γνωστικαῖς περιοχαῖς ἀπάντων τῶν ὄντων ἐκβεβηκυῖαν, ὁμοῦ δὲ τὰς ἀναγωγὰς ἐπ' αὐτὸν ὁδοὺς ἐκφαίνουσα καὶ τὴν ὠδὴν τῶν ψυχῶν ἣν ἔχουσιν ἀεὶ τοῦ πάντων πατρὸς καὶ προπάτορος τελεωσαμένη καὶ τὸν ἐν αὐταῖς <ἀνάψασα πυρσόν>, ἀφ' οὗ δὴ μάλιστα πρὸς τὴν ἄγνωστον συνάπτονται τοῦ ἐνὸς ὑπεροχὴν.

<sup>434</sup> *Ibid.* I 45.15.

<sup>435</sup> *Ibid.* I 45.25: χρῆται γὰρ ἀεὶ τοῖς πρώτοις συμπεράσμασιν εἰς τὰς τῶν ἐχομένων ἀποδείξεις καὶ τῆς ἐν γεωμετρίᾳ τάξεως ἢ τοῖς ἄλλοις μαθήμασι παράδειγμα προτείνει νοερὸν τὴν τῶν συμπερασμάτων τούτων πρὸς ἄλληλα συνάρτησιν.

<sup>436</sup> *Ibid.* I 45.20.

paradigmatica che è incoglibile, indicibile e indimostrabile per la ragione umana, è un assioma e una nozione comune innata e eterna nell'anima, poiché è una conoscenza già data, cui si può pervenire solo con la συναφή, con il contatto, anche se non diretto, con l'Uno<sup>437</sup>. D'altra parte, l'evidenza che riguarda l'intelletto è il risultato di un percorso argomentativo, ovvero è la certezza derivante dalla prova dimostrativa affrontata dall'anima. Infine, l'evidenza che possiede l'anima consiste nella discorsività che si estende sul piano del visibile, essendo il λόγος chiaro e coerente che attualizza le κοινὰ ἔννοια in un tempo e in una struttura argomentativa determinati<sup>438</sup>, che non è, tuttavia, autonomo e universalmente valido, ma interno al meccanismo di funzionamento della dialettica. L'attività dell'anima è, dunque, quella dell'approfondire la sua familiarità con l'Uno<sup>439</sup> attraverso la conoscenza dei livelli ad essa superiori. Nella proposizione *E.T.* 162.9 questa presa di conoscenza dell'Uno, che è τὸ θεῖον καὶ ἄγνωστον, è connotata come un risultato cui si perviene (γνωρίζεσθαι συμβαίνει) a partire dalle proprietà di «quelli» che ad esso partecipano (ἀπὸ τῆς τῶν μετεχόντων ἐξαλλαγῆς καὶ τὰς ἐκείνων ιδιότητος)<sup>440</sup>.

Tuttavia, pur rappresentando nello stesso modo la gerarchia dei livelli del sapere corrispondenti alla τάξις ontologica, gli *Elementi di Teologia* e la *Teologia Platonica* descrivono due diversi modi di pervenire alla verità indimostrabile dell'Uno, ovvero, ciò che è massimamente necessario, le κοινὰ ἔννοια sull'Uno. Nel caso della *Teologia* il necessario<sup>441</sup> «risulta», ovvero si scopre nel progresso dell'argomentazione, essendo andati in cerca della verità (εὐρόντες), e avendone reso evidenti gli assiomi (καταδησάμενοι)<sup>442</sup>. La

<sup>437</sup> Nel capitolo successivo dimostriamo che a livello conoscitivo l'anima non può arrivare a comprendere l'Uno, ma si può fermare solo al livello intelligibile. L'Uno è infatti, secondo Proclo, più ineffabile dell'ineffabile stesso (*T.P.* II 65.15). Tale considerazione è quella che verrà poi sviluppata da Damascio che anteporrà all'Uno un massimamente Indicibile. Su ciò ABBATE 2001b, 305-327.

<sup>438</sup> Cfr. TAORMINA 2000, 29-46, cui rimandiamo come riferimento per un approfondimento sul concetto di «evidenza» nella *Teologia*, e sull'importanza della coerenza, come prova di validità.

<sup>439</sup> Si veda per l'impiego di questo verbo nel senso di «presa di familiarità con l'Uno» *T.P.* II 64.3: Καὶ θαυμαστὸν οὐδὲν τὸ ἄρρητον τῷ λόγῳ γνωρίζειν ἐθέλοντας εἰς τὸ ἀδύνατον περιάγειν τὸν λόγον; II 16.12: <τότε γὰρ οἴομεθα γινώσκειν ἕκαστον ὅταν τὰ αἷτια γνωρίσωμεν καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρώτας>; III 74.11: διχῶς γὰρ τῷ ἄρρητῷ τὰ ὀνόματα τίθησιν ὁ Πλάτων, ἢ ἀπὸ τῶν ἀκροτήτων ἢ ἀπὸ πάντων τῶν ὄντων, διὰ γὰρ τούτων ἢ τοῦ ἐνὸς ὑπεροχῆ γνωρίζεται; I 15.17: Λείπεται οὖν, εἴπερ ἐστὶ καὶ ὁπωσοῦν τὸ θεῖον γνωστόν, τῆ τῆς ψυχῆς ὑπάρξει καταληπτὸν ὑπάρχειν καὶ διὰ ταύτης γνωρίζεσθαι καθ' ὅσον δυνατόν.

<sup>440</sup> *E.T.* 162.1-10: Πᾶν τὸ καταλάμπον τὸ ὄντως ὄν πληθὸς τῶν ἐνάδων κρύφιον καὶ νοητὸν ἐστὶ· κρύφιον μὲν ὡς τῷ ἐνὶ συνημμένον, νοητὸν δὲ ὡς ὑπὸ τοῦ ὄντος μετεχόμενον. ἀπὸ γὰρ τῶν ἐξημμένων πάντες οἱ θεοὶ καλοῦνται, διότι καὶ τὰς ὑποστάσεις αὐτῶν τὰς διαφοροὺς ἀπὸ τούτων, ἀγνώστους ὑπαρχούσας, γινῶναι δυνατόν. ἄρρητον γὰρ καθ' αὐτὸ πᾶν τὸ θεῖον καὶ ἄγνωστον, ὡς τῷ ἐνὶ τῷ ἄρρητῷ συμφυές· ἀπὸ δὲ τῆς τῶν μετεχόντων ἐξαλλαγῆς καὶ τὰς ἐκείνων ιδιότητος γνωρίζεσθαι συμβαίνει. νοητοὶ δὲ οὖν εἰσιν οἱ τὸ ὄντως ὄν καταλάμποντες, διότι δὴ τὸ ὄντως ὄν νοητὸν ἐστὶ θεῖον καὶ ἀμέθεκτον, τοῦ νοῦ προϋφεστηκός.

<sup>441</sup> *T.P.* III 11.25-12.1: **Ἀνάγκη** δὴ οὖν ἡμῖν **ἐκ τῶν προειρημένων ἀξιομάτων**, μιᾶς οὐσης ἐνάδος τῆς τῶν ὄλων ἀρχῆς καὶ πάσης ὑπάρξεως ἐκείθεν τὴν ὑπόστασιν ἐχούσης, παράγειν ἐξ αὐτῆς πρὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων πληθὸς ἐνιαῖον καὶ ἀριθμὸν τῆ αἰτία συγγενέστατον.

<sup>442</sup> *Ibid.* III 11.15-20: Τούτων δὴ οὖν ἡμῖν διωρισμένων λάβωμεν ὅπως ἕκαστα τῶν θεῶν γενῶν ὑφέστηκε δι' ἀναλύσεως, καὶ θεωρήσωμεν αὐτῷ τῷ Πλάτωνι συνεπόμενοι τίνες εἰσιν οἱ πρότιστοι καὶ ὀλικώτατοι διάκοσμοι

verità è dunque un processo deduttivo per assurdo, che dall'impossibile fa «apparire immediatamente» (εὐθύς φαίνω)<sup>443</sup> il necessario. Il risultare di «ciò che è necessario» appare nel testo in tre forme differenti: o nell'incisiva «a mio avviso» (τοῦτό γε οἶμαι)<sup>444</sup> che indica una constatazione che volge ad un'asserzione conclusiva; o nell'azione resultativa espressa dal verbo δέδεκται<sup>445</sup>; o nell'evidenza, propriamente discorsiva, messa in luce dall'espressione δηλον ὅτι/δηλον ὡς/ δηλός ἐστι/ δηλον δέ<sup>446</sup>. Pertanto, l'assunto generale della *Teologia Platonica* è che la verità sulla τάξις non è qualcosa che si rivela ma qualcosa che si scorge (τὴν ἀλήθειαν κατιδεῖν)<sup>447</sup>. L'argomentazione della *Teologia* si può in generale descrivere come un procedimento gerarchico ipotesi-tesi-dimostrazione-assioma, che rappresenta l'atto di conversione dell'anima verso l'Uno. Il movimento di «scoperta» (εὐρεῖν)<sup>448</sup> dell'assioma sull'Uno, infatti, parte dal dato concreto, ovvero dai livelli inferiori di «ciò che è», pervenendo ai livelli più unitari e trascendenti.

La dimostrazione sulla necessità dell'Uno è articolata in modo diverso negli *Elementi*, in cui l'assioma introduttivo di ciascuna proposizione rappresenta il darsi immediato della verità, lo stesso εὐθύς φαίνω, che, al contrario, nella *Teologia* appare alla fine della *reductio ad absurdum*. D'altra parte, l'andamento delle proposizioni degli *Elementi* è circolare, assioma-dimostrazione-assioma, e il suo movimento dimostrativo non riguarda solamente la scoperta-conversione verso l'Uno, come è per la *Teologia*, ma è un processo conoscitivo rivolto all'illustrazione di tutti i livelli della τάξις, che consiste nella triade permanenza-processione-conversione. La manenza è infatti espressa dall'assioma iniziale, la processione è insita nella prova di verità, e la conversione è la riproposizione dell'assioma principale.

Di seguito mostriamo l'articolazione generale della dimostrazione scientifica condotta nella *Teologia* e negli *Elementi di Teologia* prendendo a modello la discussione sulla

τῶν θεῶν. Τοῦτο γὰρ εὐρόντες καὶ καταδησάμενοι τάχ' ἂν καὶ περὶ τῶν καθ' ἕκαστα δυνηθείμεν τὴν ἀλήθειαν κατιδεῖν.

<sup>443</sup> *Ibid.* I 45.22: Τὰ μὲν γὰρ πρῶτα τῶν συμπερασμάτων δι' ἐλαχίστων ὡς οἶόν τε καὶ ἀπλουστάτων καὶ γνωριμωτάτων καὶ οἶον κοινῶν ἐννοιῶν εὐθύς κατάδηλα γίνεται, τὰ δὲ τούτων ἐφεξῆς διὰ πλειόνων καὶ ποικιλωτέρων, τὰ δὲ ἔσχατα παντελῶς ἐστὶ συνθετώτατα. II 5.4: Εἰ δὲ πλῆθος, ἐκ πολλῶν ἂν εἴη καὶ τοῦτο καὶ πολλά· κἂν τῶν πολλῶν τούτων τι λάβῃς, εὐθύς σοι φανεῖται τοῦτο οὐχ ἓν ἀλλὰ πολλά. Cfr, anche II 25.14, 15, 25.

<sup>444</sup> *Ibid.* I 77.12: Παντὶ δὴ οὖν τοῦτό γε οἶμαι καταφανές ὅτι τὸ ἄρχον ἕκασταχοῦ κατὰ φύσιν ἔχον τῆς τῶν ἀρχομένων εὐδαιμονίας τὸν σύμπαντα λόγον ποιούμενον, ταύτη <τὸ> διοικούμενον ποδηγετεῖ καὶ κατευθύνει πρὸς τὸ ἄριστον. *Ibid.* II 7.15: Ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε αὐτὸ ἀμήχανον, τὸ ἐστάναι τὰ πολλά. Cfr. anche la formula di I 98.19 (Καὶ ἐγῶγε θαυμάζω μὲν καί...); II 37.22 (Δοκεῖ δ' ἔμοιγε...).

<sup>445</sup> *Ibid.* II 7.24: Δέδεικται δέ γε ὡς ἀναγκαῖον αὐτὰ καὶ ἀκίνητα ἐστάναι; II 10.11: δέδεικται δὲ ὡς; II 11.25; II 21.10: ὡς δέδεικται πρότερον; II 67.19: ὥσπερ δέδεικται, καὶ ταύτης κατ' αἰτίαν ἐξήρηται; II 67.28: δέδεικται δὲ καί; II 69.9: ἀλλὰ δέδεικται; III 2.16: ἐν ᾧ καὶ [πῶς] τοῦτο δέδεικται.

<sup>446</sup> Cfr. e.g. per δηλός ἐστι: III 23.22; V 58.4. Per δηλον δέ: I 19.24; I 29.24; Per δηλον ὡς: I 49.8; I 56.13-20; I 65.12. Per δηλον ὅτι: I 49.23; I 51.20; I 76.25 (Δηλον γὰρ ὅτι); I 105.24 (Δηλον οὖν ἐκ τούτων ὅτι). Cfr. anche I 109.12: δηλον οἶμαι παντί.

<sup>447</sup> *Ibid.* III 11.20.

<sup>448</sup> *Ibid.* II 3.5.

necessità della diffusione dell'unità a tutti i livelli della gerarchia degli enti, che Proclo propone in *Teologia* II 3.5-6.15 e nelle proposizioni 1-3 degli *Elementi*<sup>449</sup>:

**Tab. 14**

<i>Teologia Platonica</i> [II 3.5-6.15 S-W]	<i>Elementi di Teologia</i> [prop.1 Dodds]
1. Disgiuntiva: Ἄπαντα τὰ ὄντα καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων φύσεις ἀναγκαῖον ἢ...ἢ...ἢ [II 3.10-4.1]	1. Assioma: Πᾶν πλῆθος μετέχει πῆ τοῦ ἐνός [1.1]
2. Analisi di ogni opzione (καθ' ἕκαστον) <sup>450</sup>	2. Ipotesi di contrarietà: εἰ γὰρ... ἀλλ' εἰ μὲν... εἰ δέ... <sup>451</sup>
3. «Accadimento» (συμβαίνειν) dell'opzione impossibile (ἀδύνατα/ ἄτοπα) <sup>452</sup>	3. Dichiarazione di impossibilità (τι δυνατόν) <sup>453</sup>
4. Manifestazione improvvisa della verità (εὐθὺς φαίνεται) <sup>454</sup> e/o evidenza discorsiva (δῆλον ὡς) <sup>455</sup>	4. Assioma: πᾶν ἄρα πλῆθος μετέχει πῆ τοῦ ἐνός.

In entrambi i casi l'oggetto della dimostrazione non è l'Uno che è ineffabile, ma il livello che discende immediatamente da esso, ovvero la τάξις degli dei<sup>456</sup>, che costituisce, in effetti, l'oggetto complessivo della conoscenza scientifica, in base al quale, ogni livello ontologico, sottoposto al vaglio della ragione, trova una posizione e una determinazione esistenziale precisa.

\* \* \*

Questo primo capitolo consiste dunque in uno studio preliminare del sistema metafisico e linguistico di Proclo che, come vogliamo mostrare nelle prossime sezioni, corrisponde, in effetti, ad un progetto unitario, consistente nella razionalizzazione del divario

<sup>449</sup> Questi stessi passaggi, che riguardano la dimostrazione della necessità esistenziale dell'Uno, sono analizzati sotto la prospettiva *enadologica* nel capitolo III. Cfr. O' MEARA 2009, 115-119.

<sup>450</sup> *T.P.* II 4.5.

<sup>451</sup> *E.T.* 1.1-10.

<sup>452</sup> *T.P.* II 4.5; per altri impieghi si veda II 4.10: πολλὰ καὶ ἀδύνατα τίθεσθαι συμβαίνει; II 9.4: τοσαῦτα ἄτοπα καὶ ἔτι πλείω συμβαίνειν ἀνάγκη τοῖς τιθεμένοις.

<sup>453</sup> *E.T.* 1.13.

<sup>454</sup> *T.P.* II 4.13: μᾶλλον δὲ ἅπασαν ὁμοῦ τὴν τῶν ὄντων φύσιν ἄρδην ἀφανίζεσθαι, μηδενὸς ὄντος εὐθὺς ὃ ἂν μὴ μεταλαμβάνειν δύνηται τοῦ ἐνός; II 5.5: εὐθὺς σοι φανεῖται τοῦτο οὐχ ἓν ἀλλὰ πολλά. Καὶ ἐπὶ τούτων εὐθὺς ὁ αὐτὸς λόγος, καὶ ἕκαστον ὁμοίως (ὃ τι ἕκαστον καταψευδόμενοι λέγομεν) κατ' ἐνέργειαν ἔσται πλῆθος. Lo troviamo anche nella discussione sull'identico/diverso in II 8.25: Ἐκαστον γὰρ εὐθὺς, ᾧ τὸ γινῶσκον ἐπιβάλλειν ὀρέγεται, φαινόμενον ἄπειρον διαδράσει τὴν γνωστικὴν αὐτοῦ δύναμιν [...].

<sup>455</sup> In *T.P.* II 5.20; II 6.10; si presenta in alcuni passi in forme diverse: *T.P.* II 4.25: Εἰλήφθω γάρ...; o in *T.P.* II 6.5: ἂν εἴη δηλαδὴ.... Anche nella discussione identico/diverso in II 8.1: Δέδεικται δὲ γε ὡς [...].

<sup>456</sup> *T.P.* III 6.10: Βούλομαι δὲ πρὸ τῆς τῶν καθ' ἕκαστα θεωρίας αὐτὸ τοῦτο καταδήσασθαι καὶ δι'ἀποδείξεως ποιῆσαι τοῖς ἀκούουσι φανερόν, ὡς ἄρα τοσαύτας εἶναι τῶν θεῶν τὰς τάξεις ἀναγκαῖον ὅποσας ἡμῖν ὁ τοῦ Πλάτωνος Παρμενίδης ἐκφαίνει κατὰ τὴν δευτέραν ὑπόθεσιν.



tra la dimensione ineffabile e indicibile dell'Uno e la dispersione e la varietà linguistica del molteplice. Alla luce delle indagini che abbiamo finora condotto, è plausibile organizzare il *corpus* procliano in una dialettica triadica retorica-scienza-teologia, che evidenzia la tensione letteraria degli scritti del Licino e il suo sperimentalismo di generi stilistici diversificati (il commentario con la sua dimensione pedagogica e spirituale, il trattato con il suo procedimento logico-dimostrativo, e la preghiera con una finalità teurgica efficace). In questa tensione retorica degli scritti di Proclo si inserisce anche uno sforzo di formalizzazione della metafisica dell'Uno, attraverso l'adeguazione della gerarchia ontologica alle tappe del ragionamento dimostrativo, allo scopo di individuare il fondamento scientifico e unitario della teologia.

Nelle pagine che seguono ci prefiggiamo lo scopo di chiarire le differenti sfumature di significato con cui Proclo si riferisce alla nozione, centrale per il suo sistema, di «ordine», mostrando come le stesse distinzioni che possiamo intravedere nei molteplici modi di classificarlo (in quanto σειρά, τάξις, διάκοσμος, διακόσμησις), rispondano ad un criterio di evidenza dell'Uno, espressa dagli enti secondo i loro diversi livelli di unitarietà e semplicità, e di certezza, in quanto prova dell'esistenza dell'Uno, che si evince dal movimento di conversione degli enti verso una fonte. Ciò costituisce, come dimostreremo, la base dell'applicazione dell'ἀκρίβεια scientifica alla catena ordinata dell'essere, presieduta da un fondamento esistenziale unico, ovvero la distribuzione delle enadi secondo il grado ontologico appropriato.

## CAPITOLO II.

### I CRITERI DI ORDINAMENTO DELLA GERARCHIA ONTOLOGICA

La costruzione di quello che, nell'Opera del filosofo, può essere definito un grande sistema metafisico dell'unità<sup>1</sup>, in cui ogni aspetto del reale ha una giustificazione in funzione dell'ordine totale, è il risultato di un proficuo confronto con matrici filosofiche e matematiche differenti<sup>2</sup>. Questi elementi influenzano in modo profondo la definizione della τάξις fornita da Proclo: in essa si riscontrano aspetti di derivazione platonica, aristotelica e matematica<sup>3</sup>.

Le questioni che ci accingiamo a esporre in questa sezione hanno per obiettivo la delineazione dei vari livelli di ordinamento del reale in Proclo, ma, al tempo stesso, l'individuazione dei punti di convergenza del suo sistema con le tradizioni suddette. L'elemento originale del pensiero del Filosofo è l'instaurazione di un principio di continuità del reale che ha per obiettivo il «buon ordinamento» (εὐταξία), ovvero la corretta processione degli enti dall'Uno secondo due criteri: da una parte, una gerarchia per generi che esprime in ciascun livello una proprietà specifica; dall'altra, un sistema di partecipazione mediata – organizzata nella triade impartecipabile, partecipato, partecipante<sup>4</sup> –, che rende possibile la comunicazione tra ranghi costituiti da proprietà differenti. Tali principi contribuiscono a costruire il cosiddetto sistema del «misto per predominanza»<sup>5</sup>, secondo cui ogni livello della gerarchia riflette le proprietà degli altri livelli o per anticipazione o per partecipazione.

---

<sup>1</sup> Cfr. ABBATE 2012, XXIII- XXX.

<sup>2</sup> Sull'eterogeneità dei saperi che confluiscono nella produzione filosofica di Proclo si veda SAFFREY-WESTERINK 1968, t. I, X-XXVI. Inoltre sull'importanza degli incontri che Proclo fece durante i suoi spostamenti si veda *V. Procli* §§1-4 *passim*.

<sup>3</sup> Sulle influenze matematiche negli scritti di Proclo si rinvia allo studio di CHARLES-SAGET 1982, 191-205. In queste pagine l'autore individua una struttura matematica nella triade partecipante-partecipato-impartecipabile in cui si articola buona parte del sistema filosofico della teologia del Licino. Inoltre alle pp. 208-230 mostra come il procedimento dimostrativo delle proposizioni costituenti gli *Elementi di Teologia* segue la medesima "preoccupazione della prova" tipica delle matematiche. Sulle influenze aristoteliche nel pensiero di Proclo si rimanda invece a STEEL 1987, 213-225.

<sup>4</sup> Per un'anticipazione di questa struttura, che si analizzerà in seguito, si rimanda a CHARLES-SAGET 1982, in particolare alla p. 203 l'autore fornisce uno schema rappresentativo dei vari livelli di realtà secondo i loro gradi di partecipazione.

<sup>5</sup> Questa espressione è stata coniata da P. HADOT 1960, 105-141 [rist. in P. HADOT 1999, 127-181]. In particolare pp. 141-147 dell'edizione ristampata, Hadot parla della triplice implicazione delle parti costituenti la *paideia* (*natura, doctrina, usus*) citando Plutarco a proposito dei tre tipi umani che ne incarnano le parti (Pitagora, Socrate e Platone), e Filone di Alessandria che ne propone altri tre (Abramo, Isacco e Giacobbe). Nessuna delle tappe della *paideia* è divisa dall'altra ma tra di esse intercorre una mutua implicazione. Questo sistema, secondo Hadot, anticipa e rende in qualche maniera naturale la formulazione triadica di Plotino a proposito dei tre

Alla luce di ciò, i punti che intendiamo delineare sono i seguenti: dapprima proponiamo uno studio linguistico dei termini legati alla sfera dell'ordine, poi ci concentriamo sull'articolazione della gerarchia ontologica nel sistema di Proclo, mettendone in luce i caratteri, i livelli, i principi regolatori, proponendo per concludere una ricostruzione dei gradi di conoscibilità e dicibilità della stessa gerarchia degli enti nell'approccio al divino.

Lo studio dell'articolazione del reale nel sistema filosofico di Proclo non può prescindere da un'analisi della sfera semantica dell'«ordine», che verte attorno ai termini *σειρά*, *τάξις*, *διάκοσμος* e *διακόσμησις*. Sebbene tali termini presentino fra di loro confini molto labili, le sfumature di senso che Proclo attribuisce a ciascuno di essi contribuiscono ad articolare non solamente il suo sistema filosofico ma anche una gerarchia del lessico dell'ordine. Nelle pagine che seguono, ci proponiamo di mostrare come Proclo riesca a formalizzare il suo sistema metafisico attorno a delle categorie linguistiche precise, pur nella gestione ardua di un contenuto teorico ampio. Il suo sistema può, infatti, essere immaginato come una catena di elementi disposti in macrogruppi aventi ciascuno, al loro interno, una molteplicità di sezioni, che possono essere analizzate sia da un punto di vista verticale che orizzontale<sup>6</sup>, sia a livello macroscopico che microscopico. In questo modo, nelle pagine che seguono distinguiamo i termini *σειρά*, *τάξις*, *διάκοσμος* e *διακόσμησις* secondo livelli di generalità decrescenti. L'idea dell'«ordinamento», nel senso più generale, è affidata sia al termine *σειρά* che al termine *διακόσμησις*, ma con due sottili sfumature linguistiche: *σειρά* è la «catena» degli esseri nella sua interezza che descrive il movimento e la processione rispetto all'Uno; *διακόσμησις* è la «disposizione» ed è riferita più di frequente a livelli ontologici inferiori. L'idea di «ordine» invece è espressa dal termine *τάξις*, usato sia nel senso di «ordine composto» da insiemi suddivisi in specie e generi, sia di «posto» di una singola entità o gruppo di entità all'interno della *σειρά*; il concetto di «ordine» particolare è invece espresso dal termine *διάκοσμος*, che rappresenta un «mondo» composto di elementi, ovvero, un insieme di *τάξεις*. Ad ogni impiego lessicale dell'ordine corrisponde un diverso modo di osservare la gerarchia degli enti. A ciascun termine corrisponde dunque un'articolazione del reale particolare, che non è in contraddizione con gli altri, ma esprime una diversa prospettiva su di esso. Ad ognuno dei tre termini afferenti la sfera dell'ordine corrisponde infatti un diverso grado di divisione della realtà ontologica: la *σειρά* coincide con il concetto di

---

costituenti della realtà: l'essere, la vita, l'intelletto, tra i quali intercorre un "principio di denominazione per predominanza".

<sup>6</sup> Sulla prospettiva duplice (verticale e orizzontale) con cui può essere analizzata la gerarchia dell'essere procliana si veda VAN RIEL 2001a, 129-153.

«totalità» (ὀλότης), e in quanto tale ha come principio il mondo intelligibile, la τάξις con quello di «pienezza» (πλήρωσις) e consiste nell'articolazione vera e propria di ciascun livello divino in monadi e serie, o generi e specie, il διάκοσμος, seppur ha una sfumatura di significato molto labile rispetto alla τάξις, consiste in una definizione di «mondo» che più si avvicina alla struttura moltiplicata e complessa rappresentata dalla διανομή intellettuale, che corrisponde all'idea di «completezza» risultante dalle parti (συμπλήρωσις).

## II. 1 La σειρά ovvero la «catena d'oro dell'essere»

L'immagine più incisiva con cui Proclo si riferisce alla σειρά degli enti per distinguerla dagli altri significati di «ordine» è quella rappresentata dall'espressione «catena d'oro dell'essere»<sup>7</sup> che riscontriamo in *In Parm.* 1100.6 (κατὰ τὴν χρυσοῦν ὄντως σειράν τῶν ὄντων) in riferimento alla processione degli enti discendenti dall'Uno (πάντα δὲ ἀπλῶς ἐκ τοῦ ἐνός), ed è derivata dalla scena descritta in *Iliade* VIII 19 (σειρήν χρυσεῖην ἐξ οὐρανόθεν χρεμάσαντες)<sup>8</sup> in cui Zeus minaccia di legare a sé gli dei e le dee che si allontanano da lui<sup>9</sup>. La stessa immagine è recuperata da Platone in *Teeteto* 153c9<sup>10</sup>, che fornendone un'esegesi di matrice probabilmente eraclitea<sup>11</sup>, attribuisce alla catena aurea il simbolo della rotazione dei pianeti attorno al sole<sup>12</sup>. Da questa prima tradizione, Proclo recupera la nozione di movimento che costituisce un aspetto della sua definizione di σειρά. Questa immagine ricorre anche nel commentario sul *Timeo*, in particolare nel passo *In Tim.* I 314.17 in cui l'attributo «catena

<sup>7</sup> Sullo studio dell'espressione omerica «catena d'oro» cfr. LÉVÊQUE 1959.

<sup>8</sup> OMERO, *Il.* VIII 19 [trad. Calzecchi Onesti]: «una catena d'oro facendo pendere giù dal cielo». Si veda a tal riguardo LÉVÊQUE 1959, 3-90.

<sup>9</sup>*Il.* VIII 10-16: ὄν δ' ἄν ἐγὼν ἀπάνευθε θεῶν ἐθέλοντα νοήσω / ἐλθόντ' ἢ Τρώεσσιν ἀρηγέμεν ἢ Δαναοῖσι / πληγῆς οὐ κατὰ κόσμον ἐλεύσεται Οὐλύμπων δέ· / ἢ μιν ἐλὼν ῥίψω ἐς Τάρταρον ἠερόεντα / τῆλε μάλ', ἦχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον, / ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός, / τόσσον ἔνερθ' Αἴδεω ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης («Perciò, colui ch'io veda allontanarsi dai numi e voler aiutare o i Troiani o i Danaï, fulminato, malconco tornerà sull'Olimpo, se pure io non lo afferri, nel Tartaro fosco lo getti, lontano, dove il baratro sotto la terra è più fondo, dove le porte d'acciaio, dov'è la soglia di bronzo, tanto al disotto dell'Ade, quanto la terra dista dal cielo»).

<sup>10</sup> PLATONE, *Theaet.* 153c9 [trad. Ferrari]: καὶ ἐπὶ τούτοις τὸν κολοφῶνα, [ἀναγκάζω] προσβιβάζω τὴν χρυσοῦν σειράν ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει, καὶ δηλοῖ ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ἢ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σφίζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις, εἰ δὲ σταίη τοῦτο ὡς περ δεθέν, πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα; («E come suggello di questa dimostrazione devo poi aggiungere il riferimento alla catena aurea con la quale Omero non intende altro che il sole, per dimostrare che, fino a quando la rotazione degli astri e del sole si trova in stato di movimento, tutte le cose continuano a esistere e vengono preservate, sia tra gli dèi che tra gli uomini, se invece questo fenomeno si fermasse come legato, tutte le cose cadrebbero in rovina e finirebbero, come si dice, sottosopra?»).

<sup>11</sup> Per questa interpretazione si veda CORNFORD 1935, 38 n.1.

<sup>12</sup> Sui pianeti come elementi intermediari tra il mondo trascendente e il mondo fisico cfr. lo studio condotto a partire dall'*In Met.* di Siriano di LONGO 2001b, 85-124.

d'oro» è riferito alla catena degli dei encosmici presieduti da Zeus «che avvolge la totalità delle cose» (τὰ τοίνυν ὅλα περιέχων)<sup>13</sup> costituendone un «legame potente» (κρατερὸς δεσμός)<sup>14</sup>; lo stesso anche in *In Tim.* I 262.23, in riferimento all'idea della realtà come di un ordine necessario (πάντα διακοσμήται δεόντως), in cui tutti gli aspetti sono concatenati (εἰρμός) tra di loro, conservando una «connessione» (σύνταξις) con l'Unità di provenienza, che le riunisce (συναγωγὸν καὶ συνακτικόν)<sup>15</sup>. Inoltre, Proclo mette in relazione la sua concezione della σειρά con il fr. orfico 166 K. in *In Tim.* II 24.29, facendo riferimento al «legame» (δεσμός)<sup>16</sup> che intercorre tra le entità e il Principio. L'elemento comune a tutte queste occorrenze è che, come nell'interpretazione di Platone, *Teeteto* 153c9, Proclo attribuisce l'espressione «catena d'oro» non alle prime tra le processioni ma alle ultime, facendo coincidere gli astri della citazione platonica con il livello degli dei encosmici. La «catena tutta intera» (πάσα χρυσῆ σειρά)<sup>17</sup> dunque comprende tutti i livelli intermedi tra l'Uno e l'ultima discendenza. Proclo lo spiega nell'ultima citazione del fr. orfico 166 K. in *In Tim.* III 162.15 D.: all'apice (ἀκρότης) della catena vi sono gli dei intelligibili, che, riflettendo le proprietà del Principio, sono «in modo indicibile, ineffabile e nascosto» (ἀρρήτως καὶ ἀφθέγκτως καὶ κρυφίως), ad essi seguono in modo contiguo (προσεχῶς)<sup>18</sup> gli dei encosmici, che sono le realtà più basse al limite (πέρας) della catena divina (ἄχρι τῶν ἐσχάτων).

<sup>13</sup> PROCLIO, *In Tim.* I 314.17: καὶ δὴ καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὑποθεμένη δημιουργημάτων ἐπήνεγκεν· <αὐτὰρ ἐπὶν δεσμὸν κρατερόν ἐπὶ πᾶσι τανύσσης> (δεσμός δὲ πάντως κρατερός καὶ ἀδιάλυτος ὁ ἀπὸ τῆς φύσεως καὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ νοῦ· <δεσμοῖς> γάρ φησι καὶ ὁ <Πλάτων> [38 E] <ἐμψύχους δεθέντα ζῶα ἐγενήθη) σειρὴν χρυσεῖν ἐξ αἰθέρος ἀρτήσαντα>, σειρᾶς χρυσῆς <Ομηρικῶς> τῶν θεῶν τάξεω τῶν ἐγκοσμίων κεκλημένης· ἃ δὴ καὶ ὁ Πλάτων ζηλώσας <φησὶ> [30 B] τὸν δημιουργὸν <νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι> θέντα δημιουργῆσαι τὸ πᾶν καὶ τοὺς νέους ὑποστήσαι θεούς, δι' ὧν κεκόσμηται τὰ μέρη τοῦ παντός.

<sup>14</sup> La citazione è tratta da ORFICI frammenti 164-165-166 K. Cfr. anche in *In Tim.* II 112.5: ἔτι δὲ καὶ τούτων ἐπέκεινα τῶν ἐνώσεων ἢ θεία φιλία καὶ ἢ τοῦ ἀγαθοῦ χορηγία συνέχει τὸν ὅλον κόσμον· <κρατερός> μὲν γὰρ καὶ ὁ <δεσμός> ὁ ἀπὸ νοῦ καὶ ψυχῆς, ὡς καὶ <Ορφεύς> φησιν, ἀλλὰ μείζων ἢ τῆς <χρυσῆς σειρᾶς> ἔνωσις καὶ μείζων αἰτία τοῖς πᾶσιν ἀγαθῶν.

<sup>15</sup> *In Tim.* I 262.15-20: κἄν γὰρ πολλὰ καὶ διεσπαρμένα τὰ γινόμενα ἢ καὶ διὰ τοῦτο ἐκ πολλῶν αἰτίων γίνηται, ἄλλων ἄλλως ποιοῦντων, ἀλλ' ἔστι καὶ ἐν αἰτίων τῶν ποιοῦντων συναγωγὸν καὶ συνακτικόν, ἵνα μὴδὲν μάτην μὴδὲ <ἐπεισοδιῶδες> ἢ τῷ παντί· οὐ γὰρ δεῖ <τὰ ὄντα πολιτεύεσθαι κακῶς, ἀλλ' ἕως κοίρανος ἔστω>· καὶ ἐν πάντων αἴτιον καὶ μία πρόνοια καὶ εἷς εἰρμός, ἔστω δὲ καὶ ἅμα τῇ μονάδι τὸ οἰκεῖον πλῆθος καὶ πολλοὶ βασιλεῖς καὶ αἰτία ποικίλα καὶ πρόνοια πολυειδῆς καὶ τάξις διάφορος, πανταχοῦ δὲ τὸ πλῆθος ἔχεται περὶ τὴν μονάδα σύνταξιν καὶ τὰ ποικίλα περὶ τὸ ἀπλοῦν καὶ τὰ πολυειδῆ περὶ τὸ μονοειδῆ καὶ τὰ διάφορα περὶ τὸ κοινόν, ἵνα **σειρά τις ὄντως χρυσῆ πάντων** ἐπάργη καὶ πάντα **διακοσμήται δεόντως**.

<sup>16</sup> *Ibid.* II 24.29: καὶ οὗτός ἐστιν ὁ **κρατερός δεσμός**, ὡς φησιν ὁ <θεολόγος>, διὰ πάντων τεταμένος καὶ ὑπὸ τῆς χρυσῆς σειρᾶς συνεχόμενος· ἐπ' αὐτῷ γὰρ ὁ Ζεὺς τὴν χρυσὴν ὑφίστησι σειρὰν κατὰ τὰς ὑποθήκας τῆς Νυκτός· <αὐτὰρ ἐπὶν δεσμὸν κρατερόν περὶ πάντα τανύσσης, σειρὴν χρυσεῖν ἐξ αἰθέρος ἀρτήσαντα>.

<sup>17</sup> *In Remp.* II 205.11; *T.P.* I 108.9; V 103.28; *E.T.* 110.9; 115.16; 111.1.

<sup>18</sup> *In Tim.* III 162. 10-20: διότι δὴ οὖν **συνεχῶς** ὑπέστησαν οἱ τὴν γένεσιν διακυβερνῶντες ἀπὸ τῶν οὐρανίων, διὰ δὴ τοῦτο καὶ ἐπιστρέφονται πρὸς αὐτοὺς κατὰ μίαν καὶ ἀδιάζευκτον ἔνωσιν, ὥσπερ δὴ καὶ ἐκεῖνοι πρὸς τοὺς ὑπερουρανίους, ἀφ' ὧν **προσεχῶς** ἀπεγενήθησαν, οἱ δὲ πρὸς τοὺς νοερούς, ὑφ' ὧν διεκοσμήθησαν, οἱ δὲ αὐ νοεροὶ πρὸς τοὺς νοητούς, ἀφ' ὧν ἐξεφάνησαν **ἀρρήτως** καὶ **ἀφθέγκτως** τὰ πάντα καὶ **κρυφίως** περιεχόντων. αὐτῆς γοῦν πάσης τῆς <χρυσῆς> **ὄντως <σειρᾶς> ἀκρότης** μὲν ἐστὶ τὸ τῶν νοητῶν θεῶν γένος, **πέρας** δὲ τὸ τῶν ὑπὸ σελήνην τῶν τὴν γένεσιν ἀγενήτως καὶ τὴν φύσιν ὑπερφυῶς ἐπιτροπεύοντων, ὃ δὴ καὶ νῦν ὁ

Come emerge dall'impiego della citazione omerica e dei frammenti orfici<sup>19</sup>, gli aspetti di cui viene impregnata la *σειρά* nel sistema filosofico di Proclo sono due: da un lato essa coincide con la «processione» (*πρόοδος*), dall'altro con la «totalità» (*ολότης*). Le due definizioni, d'altronde, coincidono: nel primo caso si guarda alla totalità in rapporto all'Uno, ovvero in quanto movimento discendente dall'Uno e partecipazione convergente verso l'Uno, per cui Proclo dice che la *σειρά* «termina nell'Uno stesso» (*τελευτᾷ δὲ ἡ σειρά τῶν ὄντων εἰς αὐτὸ τὸ ἓν*)<sup>20</sup>, e ha i caratteri dell'Uno: è «catena del Bene»<sup>21</sup> e «catena dell'Amore»<sup>22</sup>. D'altronde, la catena degli enti che discendono da questo Principio è una gerarchia scandita in livelli di causalità decrescenti: gli intelligibili che sono all'origine della «totalità delle catene» (*αἴτια τῶν ὅλων σειρῶν*), gli intellettivi all'origine della divisione in generi (*αἴτια τῶν κατὰ γένη κοινὰ διαιρέσεων*), gli ipercosmici origine delle differenziazioni (*τῶν κατ'εἶδη διαφορῶν*), gli encosmici delle particolarizzazioni (*τῶν ἀτόμων*)<sup>23</sup>. Il movimento di discesa dei livelli ontologici, che in *In Tim.* I 262.23 è reso dal termine *εἰρμός* «concatenazione»<sup>24</sup>, è, d'altra parte, organizzato in una successione di ordini di realtà legate da un'«affinità naturale» (*συγγένεια*) e da rapporti di «somiglianza» (*ὁμοιότης*)<sup>25</sup>. La conversione di queste entità verso il Principio è resa possibile dalla «partecipazione», in virtù della quale, come vediamo nello specifico della *τάξις*, ciascuna entità entra in contatto con l'Uno o in forma mediata o diretta<sup>26</sup>. Dunque, la *σειρά* riguarda il concetto di «totalità», nel senso di visione di insieme, dal

---

δημιουργικὸς ὑφίστησι νοῦς, ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ τῆς τῶν θεῶν ἡγεμονίας διατεινούσης **ἄχρι τῶν ἐσχάτων**.

<sup>19</sup> Cfr. BRISSON 2002, 435-458.

<sup>20</sup> *T.P.* I 116.1.

<sup>21</sup> *Ibid.* V 106.16: Λεγέσθω τοίνυν καὶ πρὸς ταῦτα παρ' ἡμῶν ὅτι τὸ κάλλιστον καὶ τὸ ἄριστον ἀπλῶς μὲν οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα κατὰ τὴν τάξιν ὡς τὸ ἀγαθὸν πρὸς τὸ καλόν (ἢ γὰρ τῆς ἀγαθότητος ὅλης σειρά τῆς τοῦ καλοῦ πρόοδου πάσης καὶ διακοσμήσεως ὑπερήπλωται).

<sup>22</sup> *Ibid.* I 108.9: Διότι μὲν οὖν ἐπιστρέφει πάντα πρὸς ἑαυτὸ καὶ κινεῖ καὶ ἐνθουσιᾷ ποιεῖ καὶ ἀνακαλεῖται δι' ἔρωτος, <ἐραστόν> ἐστὶ τὸ κάλλος, πάσης ἡγεμονοῦν τῆς ἐρωτικῆς σειράς καὶ ἐπ' ἄκροις <τοῖς> ποσὶ βεβηκὸς καὶ ἐφ' ἑαυτὸ πάντα διὰ πόθου καὶ ἐκπλήξεως ἀνεγείρον.

<sup>23</sup> *Ibid.* III 98.5-10.

<sup>24</sup> Per gli altri impieghi di *εἰρμός* si veda *E.T.* 21.16: ἔστιν ἄρα μόνὰς μία πρὸ τοῦ πλήθους καθ' ἐκάστην τάξιν καὶ εἰρμόν τὸν ἓνα λόγον τοῖς ἐν αὐτῇ τεταγμένοις παρεχομένη πρὸς τε ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον; *In Tim.* II 52.11: εἰκόσιν οὖν αἱ ἄλλαι μερικωτέρων τινῶν εἶναι ἀγαθῶν παρεκτικαὶ τῷ κόσμῳ καὶ οὐ τῆς διὰ πάντων διηκούσης τάξεως καὶ τοῦ εἰρμοῦ καὶ τῆς συνεχείας, ἐπεὶ καὶ ἐν τῇ ψυχογονίᾳ τῆς συνδέσεως ἕνεκα παραλαμβάνονται τῶν γεωμετρικῶν λόγων καὶ ἐν τῇ μεσότητι ὡς ἐν ὅλῃ τῇ γεωμετρικῇ, μόνη οὕση ἀναλογία, περιέχονται; *In Tim.* II 26.12: ἐπιστρέφοντα γὰρ πρὸς ἐκείνην καθ' ἓνα κύκλον καὶ μίαν τάξιν καὶ εἰρμόν ἓνα τῶν δευτέρων εἰς τὰ πρὸ αὐτῶν ἀνηρημένων ἓνα τὸν κόσμον καὶ ὁμοιότατον ἀποτελεῖ πρὸς τὸ νοητόν.

<sup>25</sup> *T.P.* IV 13.15: Καὶ οὕτω δὴ τὰ θεῖα γένη πάντα συμπλοκὴν ἀδιάλυτον ἔλαχε καὶ κοινωνίαν καὶ φιλίαν θαυμαστὴν καὶ ὕφεισιν εὐτακτον καὶ ὑπεροχὴν τὴν μὲν συντεταγμένην, τὴν δὲ ἐξηρημένην. Καὶ αἰεὶ τὸ προῖον συνεχές ἐστὶ τῷ παράγοντι καὶ μετὰ τῆς σταθερᾶς ἐν τοῖς αἰτίοις ἰδρύσεως ποιεῖται τὰ δευτέρα τὴν ἀπ' αὐτῶν πρόοδον, καὶ μία σειρά καὶ συγγένεια τῶν πάντων, αἰεὶ τῶν δευτέρων ἀπὸ τῶν πρὸ αὐτῶν δι' ὁμοιότητος ὑφισταμένων.

<sup>26</sup> Sulla definizione della *σειρά* come concatenazione di partecipazioni si veda *T.P.* III 97.15-20: Ταύτης οὖν οὕτως χαλεπῆς τῆς ἀπορίας οὐσης λογικῶς μὲν ἂν τις ἀντιλάβοιτο λέγων ὅτι μὴ συνώνυμα τὰ καθ' ἓν εἶδος ὑποστάντα πάντα μηδὲ ὡσαύτως μετέχει τῆς κοινῆς αἰτίας, ἀλλὰ τὰ μὲν πρῶτως, τὰ δὲ μέσως, τὰ δὲ ἐσχάτως. Ἐκαστον γὰρ εἶδος ἡγεῖται σειράς τινος ἄνωθεν ἀρχόμενον καὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων ὑφίζανον.

principio alla fine, del movimento di processione e conversione delle entità verso l'Uno. Questa definizione è la stessa che si riscontra in *Oracoli Caldaici* fr. 203 des Places, nell'espressione πανδεκτική αὐλή σειρά, «recinto che comprende tutto»<sup>27</sup>.

La seconda determinazione che σειρά assume nel vocabolario metafisico di Proclo, riferita agli dei encosmici e, in particolare, a Zeus che li presiede, non è in contraddizione con la prima. L'affermazione della totalità della σειρά, e la sua coincidenza con l'idea di movimento di processione e conversione<sup>28</sup>, possono essere guardati sotto due punti di vista: nel primo caso, in rapporto al suo principio, ovvero all'Uno – e in questo caso la σειρά ha, come abbiamo visto, le stesse connotazioni dell'Uno – oppure, nel secondo caso, in rapporto al suo termine ultimo, che è quello rappresentato dagli dei encosmici. In questo ultimo caso, la σειρά è usata nell'*Inno VIII* in riferimento ad Atena (Κλυθή μεν, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, ἡ γενετήρος / πηγῆς ἐκπροθοροῦσα καὶ ἀκροτάτης ἀπὸ σειρής)<sup>29</sup>; in *Teologia V 31.20* in riferimento a Crono<sup>30</sup>, in *Teologia V 73.1* a Zeus<sup>31</sup> e a tutta la serie demiurgica<sup>32</sup>. Inoltre, in quanto processione onnicomprensiva la strutturazione della σειρά consiste in un movimento triadico discendente dall'Uno costituito dai termini inizio, corrispondente al livello intelligibile; mezzo, al livello intelligibile-intellettivo; e fine, al livello intellettuale con una biforcazione che termina sul concetto di «limite», che coincide con il livello divino ultimo, il mondo encosmico.

## II. 1.1 «Catena» dell'essere e «catene» degli enti

La σειρά, come abbiamo mostrato fino ad ora, costituisce il movimento di base della processione della gerarchia degli enti. È la discesa ordinata, secondo determinati principi, degli enti dall'Uno. Dalla σειρά scaturisce il concetto di molteplicità, in quanto racchiusa in una «totalità» (ὁλότης), un insieme di parti che provengono e discendono dall'Uno, che, ciononostante, non implica, il concetto di «pienezza» (πλήρωσις), legato piuttosto alla

<sup>27</sup> Cfr. LEWY 1978, 469 n 12.

<sup>28</sup> Sull'idea già plotiniana di movimento di discesa e di ritorno degli enti dall'Uno cfr. CHIARADONNA 2002.

<sup>29</sup> Cfr. VAN DEN BERG 2001, 274-280.

<sup>30</sup> *T.P.* V 31.20: Διττῆς οὖν οὔσης αὐτῆς τῆς περιόδου, παντὶ καταφανὲς ὅτι καὶ τῶν Κρονίων ἀγαθῶν εἰσι πλήρεις καὶ μετέχουσι τῆς Κρονίας σειρᾶς.

<sup>31</sup> *Ibid.* V 73.1: κάλλους δὲ καὶ συμμετρίας καὶ τάξεως χορηγὸς καὶ <τῶν αἰτίων ἄριστος> διαφερόντως ἡμῖν παραδέδοται, διότι δὴ τῆς ὅλης δημιουργικῆς σειρᾶς τὴν μονοειδή καὶ πρωτουργὸν ἐκλήρωσατο δύναμιν.

<sup>32</sup> Il riferimento è anche in *T.P.* V 103.1-28: Πᾶσα γὰρ τάξις θεῶν ἀπὸ μονάδος ἄρχεται καὶ κατ'αὐτὴν τὴν πρωτουργὸν αἰτίαν τῆς οικείας προϊσταται σειρᾶς [...] καὶ τοῖνον καὶ τῆς δημιουργικῆς ἀπάσης σειρᾶς εἰς τριάδα τὴν τῶν Κρονίων παιδῶν ἀνηρημένης προσεχῶς, ἡ μονὰς ἢ τὰ ὅλα δημιουργοῦσα καὶ τῆς τριάδος ταύτης ὑπερίδρυται καὶ πάντα τοὺς δημιουργικοὺς θεοὺς ἐν ἑαυτῇ περιέχει καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέφει, καὶ ἔστιν ἀγαθοειδής καὶ μία τῶν ἀριθμῶν ἀπάντων τῶν δημιουργικῶν πηγῆ καὶ πρὸς πᾶσαν ὡς εἰπεῖν τὴν τάξιν ταύτην ἀνάλογον ὑφέστηκε τῷ ἐνὶ καὶ τῇ μιᾷ τῶν πάντων ἀρχῇ.

dimensione di pre-continenza dell'Uno, o di acquisizione dell'Uno da parte degli enti, in quanto termine ultimo della conversione. La πλήρωσις, intesa come movimento di conversione e di riunione con il Principio è, dunque, contraria rispetto alla σειρά, che rappresenta la processione e degradazione degli enti dall'Uno. Nella proposizione 134.4 D. degli *Elementi*, il termine πλήρωσις è accostato a μετάδοσις, la «comunicazione», che si verifica grazie all'unificazione (δι'ένωσιν) dei livelli «riempiti» di quelli superiori<sup>33</sup>. Il punto di arrivo di questa comunicazione è il livello intelligibile, che è il punto di partenza della σειρά, ovvero della discesa e moltiplicazione degli enti dal livello massimo di unità<sup>34</sup>. A questo riguardo, Proclo dice che la πλήρωσις intelligibile è quanto di più simile e vicino vi sia all'Uno, e consiste nella «precomprensione» (προλαμβάνω), in «un'unificazione suprema» (καθ' ένωσιν ἄκραν), delle «ripartizioni» (διανομαί) intellettive<sup>35</sup>. La σειρά è dunque una catena che ha come termini estremi due livelli di unità differenti, da un lato la «pienezza», dall'altro la «frammentazione»<sup>36</sup>.

A queste prime osservazioni sulla definizione della σειρά in quanto processione, va aggiunta un'ulteriore constatazione, ovvero che il termine, usato al plurale, σειραί, concerne un diverso livello di universalità. Nel primo caso, al singolare, la σειρά indica la processione dei generi universali dell'essere, nel secondo caso le σειραί indicano le processioni particolari degli enti discendenti da ciascun genere. All'interno di ciascun livello vi è, infatti, una processione di entità particolari che discendono da un termine unico e tendono verso di esso. La dimensione unitaria e totalizzante della σειρά<sup>37</sup>, costituita da un movimento che va dall'alto verso il basso (ἄνωθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων)<sup>38</sup>, da una sommità ad un termine ultimo per il tramite di un legame (ὑπεροχή- συστοιχία - ὕφεςις), si distacca dalla dimensione particolare delle σειραί (οἰκεῖται σειραί)<sup>39</sup>, che è invece costituita da una «distinzione in

<sup>33</sup> *E.T.* 134.4: ἡ δὲ μετάδοσις αὕτη καὶ ἡ πλήρωσις δι' ένωσιν γίνεται τῶν πληρουμένων πρὸς τὰ πρὸ αὐτῶν· ἦν καὶ ὁ νοῦς μιμούμενος εἰς ταῦτόν ἔρχεται τοῖς νοητοῖς.

<sup>34</sup> Su ciò si veda *T.P.* I 107.7; I 108.13; I 118.15; IV 38.8; IV 77.3; V 62.18.

<sup>35</sup> *T.P.* III 102.1-5: Ἔστι γοῦν καθ' ἐκάστην διανομὴν θεῶν οἰκεῖον πλῆθος νοητόν, ὡσπερ καὶ τὰγαθῶ προϋπάρχει τῶν θεῶν τάξεων ἐκάστης ἀνάλογον μονάς. Καὶ αὕτη μὲν ένώσεως προκατάρχει τοῖς δευτέροις, τὸ δὲ νοητόν πλῆθος κάλλους, αὐταρκείας, δυνάμεως, οὐσιῶν, ἀπάντων τῶν νοητῶν ἀγαθῶν. Πάντα γὰρ τὰ νοερά νοητῶς οἱ θεοὶ προειλήφασιν καὶ καθ' ένωσιν ἄκραν συνέχουσιν ἐν ἑαυτοῖς.

<sup>36</sup> Riguardo alla moltiplicazione degli dei intellettivi connessi all'immagine mitologica delle mutilazioni di Urano e Crono cfr. Tab 20.

<sup>37</sup> Su questo si veda *E.T.* 145.18 in cui la σειρά è accostata ai termini πᾶσα... μία αἰτία... αὐτὸς λόγος e all'azione di irradiazione e contenimento (ἐξήπται...προλάμπεται).

<sup>38</sup> *In Parm* 869.20: Καὶ δῆλον ὅτι καὶ αἱ σειραὶ τῶν ὄλων αἰ ἀδιάλυτοι κατὰ ταύτην ἀπεγεννήθησαν· πᾶσα γὰρ σειρά τῶν τριῶν δεῖται τούτων, ὑπεροχῆς, ὕφέσεως, συστοιχίας· ὥστ' εἴ τινές εἰσιν ἄνωθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων ἐκάστου τῶν εἰδῶν πρόοδοι μετὰ τῆς κοινωνίας τῆν τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα σώζουσαι διάκρισιν, διὰ τούτων ἂν τῶν τριῶν ἐπιτελοῖντο, καὶ ταῦτα ἂν πᾶσι παρέχοι τοῖς εἶδεσι τῆν εἰς τὸ ἔσχατον ἐκάστου πρόοδον ἀπὸ τῆς οἰκείας ἀκρότητος. Si veda inoltre *In Parm.* 903.16: ὅθεν καὶ σειραὶ τινες ἄνωθεν ἐξεφάνησαν ἄχρι τῶν κάτω διατείνουσαι.

<sup>39</sup> *Ibid.* 818.30.



forme» (κατ'εἶδος διάκρισις) e una «divisione in elementi particolari» (εἰς ἀτόμους διαίρεσις)<sup>40</sup>.

In *Arte Ieratica* 148.13 Proclo giustappone alle σειραί, che sono presiedute da un ἡγεμών, ovvero un capo della serie, il termine τάξις<sup>41</sup>, che designa la «posizione» di una catena d'essere particolare (σειραί) nella catena complessiva (σειρά)<sup>42</sup>. Come analizziamo in seguito, il termine τάξις può avere due significati – quello di «ordine complessivo», che corrisponde, in effetti, alla σειρά, e quello di ordine particolare, che ha come equivalente il plurale σειραί – ma designa un carattere di «ordine», legato all'idea di livellamento, di posizionamento in un certo ordine, che è diverso dal contenuto di senso espresso dalla coppia σειρά/σειραί che consiste, invece, nell'idea di movimento e processione. La distinzione tra le due sfere di «ordine», segnalate dal termine τάξις e dalla coppia σειρά/σειραί, è ancora più evidente nella diversa denominazione che assume la gerarchia ontologica interna ad esse, poiché per sottolineare l'idea di movimento, Proclo ricorre generalmente alla triade inizio-mezzo-fine<sup>43</sup>, invece, per sottolineare il tipo d'essere che ha una determinata τάξις fa riferimento alla triade essere-vita-intelletto<sup>44</sup>.

## II. 1.2 La triade-guida del reale: inizio-mezzo-fine

La processione degli enti, σειρά, che è stata descritta fino ad ora, presenta un'architettura triadica complessa. È costituita da un incatenamento di livelli triplici, da cui se ne diramano a loro volta altri triplici, eccezione fatta, per l'ebdomade intellettuale che da una triade fa partire due triadi e una monade, e che per questo, come il nome stesso lo indica, conta al suo interno sette livelli invece di nove<sup>45</sup>. Il ricorso al numero tre nell'organizzazione del reale coincide già per Aristotele<sup>46</sup> e per Platone<sup>47</sup> con la definizione di una «totalità» «perfetta», «divisibile» e

<sup>40</sup> *Ibid.* 819.20.

<sup>41</sup> *De sacr.* 148.13: Εὔχεται γὰρ πάντα κατὰ τὴν οἰκείαν τάξιν καὶ ὑμνεῖ τοὺς ἡγεμόνας τῶν σειρῶν ὄλων ἢ νοερῶς ἢ λογικῶς ἢ φυσικῶς ἢ αἰσθητῶς.

<sup>42</sup> È riduttivo tradurre τάξις con «ordine» o «posizione», come vedremo nella prossima sezione, il termine ha in realtà numerosi significati tra cui lo stesso di σειρά, gerarchia discendente degli enti.

<sup>43</sup> Si veda BEIERWALTES 1990, 72-77.

<sup>44</sup> Cfr. P. HADOT 1960, 107-114 [rist. in P. HADOT 1999, 127-181].

<sup>45</sup> Vd. *T.P.* V 17.

<sup>46</sup> ARISTOTELE, *De Caelo* 268a20, nella spiegazione della tridimensionalità del corpo, fa coincidere la definizione di totalità con quella di perfezione, e a sua volta con quella di divisibilità e continuità (Ὡστ' ἐπεὶ τὰ πάντα καὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ τέλειον οὐ κατὰ τὴν ἰδέαν διαφέρουσιν ἀλλήλων, ἀλλ' εἴπερ, ἐν τῇ ὕλῃ καὶ ἐφ' ὧν λέγονται, τὸ σῶμα μόνον ἂν εἴη τῶν μεγεθῶν τέλειον· μόνον γὰρ ὄρισται τοῖς τρισίν, τοῦτο δ' ἐστὶ πᾶν). Questi quattro aspetti sono gli stessi che Proclo attribuisce alla σειρά, in quanto divisibile, continua, totale e dunque perfetta (nel senso di costituita da parti e avente limiti). In *Phys.* 228a20 la definizione di continuità in quanto divisibilità è attribuita anche al movimento (ἐπεὶ δὲ συνεχῆς πᾶσα κίνησις, τὴν τε ἀπλῶς μίαν ἀνάγκη καὶ συνεχῆ εἶναι, εἴπερ πᾶσα διαιρετὴ, καὶ εἰ συνεχῆς, μίαν. οὐ γὰρ πᾶσα γένοιτ' ἂν συνεχῆς πάση, ὥσπερ οὐδ' ἄλλο οὐδὲν τῷ τυχόντι τὸ τυχόν, ἀλλ' ὅσων ἐν τὰ ἔσχατα).

«continua». Queste caratteristiche per Proclo riguardano la struttura della σειρά ma a livelli differenti. Il concetto di divisibilità della σειρά è infatti fondamentale per due aspetti: l'uno di ordine logico-scientifico, l'altro di ordine ontologico. Il primo risponde, come abbiamo analizzato in conclusione del capitolo I, ad un'esigenza di scientificizzazione del contenuto teologico, che consiste principalmente nel fare corrispondere alla gerarchia del reale<sup>48</sup> «l'ordine geometrico» (γεωμετρική τάξις)<sup>49</sup>, fondato sulle leggi del prima e del dopo, secondo livelli di complessità crescenti<sup>50</sup>. È complementare a tale esigenza l'adozione di un metodo dialettico che, secondo gli insegnamenti di Platone, prevede una distinzione dei livelli del reale «per articolazioni» / κατ'ἄρθρα<sup>51</sup>, ovvero attraverso una catena di discendenza necessaria e naturale che dall'Uno conduce verso il molteplice<sup>52</sup>, e che, secondo Proclo, non può avvenire direttamente<sup>53</sup>. Il secondo aspetto, d'altra parte, scaturisce da un'esigenza di ordine ontologico, poiché la processione degli enti, discendente dall'Uno, non può conoscere salti, ma deve essere continua<sup>54</sup>. Questa caratteristica della σειρά, d'altra parte, prevede tre concetti

<sup>47</sup> In PLATONE, *Tim.* 31c-32, troviamo in effetti già sviluppata l'idea de «il più bello tra i legami» (δεσμῶν δὲ κάλλιστος) formata dai termini inizio-mezzo-fine, l'uno in collegamento con l'altro e componenti una «unione totale»: δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὅς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἐν ποιῆ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογίῳ κάλλιστα ἀποτελεῖν. ὁπόταν γὰρ ἀριθμῶν τριῶν εἴτε ὄγκων εἴτε δυνάμεων ὠντινωοῦν ἢ τὸ μέσον, ὅτιπερ τὸ πρῶτον πρὸς αὐτό, τοῦτο αὐτὸ πρὸς τὸ ἔσχατον, καὶ πάλιν αὖθις, ὅτι τὸ ἔσχατον πρὸς τὸ μέσον, τὸ μέσον πρὸς τὸ πρῶτον, τότε τὸ μέσον μὲν πρῶτον καὶ ἔσχατον γινόμενον, τὸ δ' ἔσχατον καὶ τὸ πρῶτον αὖ μέσα ἀμφοτέρω, πάνθ' οὕτως ἐξ ἀνάγκης τὰ αὐτὰ εἶναι συμβήσεται, τὰ αὐτὰ δὲ γενόμενα ἀλλήλοις ἐν πάντα ἔσται). Cfr. FERRARI 2008, 129-142.

<sup>48</sup> *T.P.* I 46.

<sup>49</sup> In *Parm.* 1092.15-35. Sulla stessa messa in relazione del contenuto teologico con il procedimento geometrico si veda anche *In Parm.* 1099.35-1100.1. Cfr. O'MEARA 2009, 115-119.

<sup>50</sup> Su questo si veda *In Eucl.* 85.1-93.1.

<sup>51</sup> In *Phaedr.* 265e Platone paragona l'azione della dialettica a quella di un macellaio nell'atto di tagliare la carne, dal momento che è il discorso che conduce naturalmente il pensiero verso una direzione secondo l'inclinazione presa di volta in volta dall'analisi: οὕτω καὶ τὸ τῆς παρανοίας ὡς <ἐν> ἐν ἡμῖν πεφυκὸς εἶδος ἡγησαμένω τὸ λόγῳ... La stessa considerazione del discorso nei termini di «articolazioni naturali» si trova anche in SIRIANO, *In Hermog.* 10.25-11.10: ταῦτη γάρτοι καὶ διαφέρει συγκοπῆ διαιρέσεως, ὅτι ἀμφοτέρω μὲν τέμνουσι τὰ ὑποκείμενα, ἀλλ' ἢ μὲν διαίρεσις ἕκαστα τὰ μέρη καὶ κατὰ ἰδίαν τέμνει περιγραφὴν – ζῶν τε εἰ τύχοι κατὰ ἄρθρα καὶ λόγον κατὰ κεφάλαια – , ἢ δὲ συγκοπῆ συγκεχυμένας τε καὶ ἀδιάρθρωτους ποιεῖται τὰς τομάς. ἐπειδὴ δὲ τὸ τῆς διαιρέσεως ὄνομα πολλαῖς ῥητορικαῖς ἀρμόττει τέχναις, ταῖς τε περὶ τῶν εἰδῶν τῆς ῥητορικῆς διαλαμβανούσαις καὶ ταῖς περὶ τῶν μερῶν τοῦ πολιτικοῦ λόγου καὶ ταῖς περὶ τῶν μεθόδων, αἱ γυμνάζουσιν ἡμᾶς εἰς τὰ μέρη τοῦ πολιτικοῦ λόγου, οἷας δὴ γεγράφασιν Ἀριστοτέλης τε καὶ Ἀψίνης καὶ Καϊκίλιος καὶ μυριοὶ ἕτεροι, διδασκαλικῶς πάνυ διαστέλλει τὴν ὁμωνυμίαν.

<sup>52</sup> È per l'appunto la definizione della τάξις nei termini di una necessità e di un ordinamento naturale, che è affrontata *infra* pp. 141-145. Cfr. O'MEARA 1975, 98-108.

<sup>53</sup> Come Proclo spiega in *T.P.* I 45.5-10 la dialettica fa in modo di collegare un'esigenza pratica, come la spiegazione logica del rapporto Uno-molti, con un'esigenza ontologica, che consiste nel fatto che l'Uno e i molti sono due realtà inconcepibili insieme, e che pertanto devono essere collegate tra di loro da una serie di livelli intermediari necessari e naturalmente discendenti dall'Uno. Ciò mette dunque in discussione qualsivoglia collegamento operato in passato tra l'Uno e i molti, perché artificiale rispetto alla catena di discendenza graduale degli enti rappresentata per la prima volta da Proclo.

<sup>54</sup> La continuità è uno dei quattro principi della gerarchia ontologica (ovvero la proporzione in *T.P.* III 8.1-9.10, la complementarità essenza/potenza in *T.P.* III 9.10-10.15; la preesistenza e precontinenza dei livelli superiori rispetto agli inferiori in *T.P.* III 10.15-11.15). Questo principio è annunciato in *T.P.* III 6.20-7.25 in particolare alle linee 6.20-25: Εἰ γὰρ δεῖ συνεχῆ τὴν πρόοδον εἶναι τῶν ὄντων καὶ μηδὲν παρεμπίπτειν κενόν, μήτ' οὖν ἐν

fondamentali: la degradazione regolare, la somiglianza connettiva e il limite in quanto determinazione e/o in quanto terminazione ultima.

La «degradazione regolare» (ὑφεσις εὔτακτος), di cui si discute più approfonditamente in *T.P.* IV 13.10, consiste nella disposizione della realtà in livelli di unità decrescenti. In virtù di ciò, il numero in cui si articola la σειρά non è sempre rappresentato dalla triade e dall'idea di totalità, ma è sottoposto ad un processo di complessificazione e moltiplicazione. Il livello intelligibile, il più vicino all'Uno, non è definito da Proclo «triade» bensì «monade»<sup>55</sup>, poiché è costituito da un livello di molteplicità assolutamente contratta i cui elementi sono l'uno (τὸ ἓν), che trasmette alla gerarchia la σταθέρα ἴδρυσις<sup>56</sup>, ovvero la «stabilità», che è «in modo uni-forme» (ἐνοειδῶς)<sup>57</sup>; la totalità (τὸ ὅλον) nel senso di unione di due parti, cui corrisponde il μέτρον verso tutta la gerarchia degli enti; e il tutto (τὸ πᾶν)<sup>58</sup>, che consiste già in una prima forma di molteplicità, dal momento che è la «completezza» (τὸ παντέλειον)<sup>59</sup> risultante da un insieme di parti<sup>60</sup>. È dal tutto-completo intelligibile, che ha origine la triade. Essa è una prerogativa fondamentale del livello intelligibile-intellettivo, a cui è riferita la figura inizio-mezzo-fine<sup>61</sup>. Il livello intellettivo, invece, si configura come un'ebdomade, ovvero un'articolazione di sette livelli, in cui la molteplicità ormai è presentata nella sua forma più frammentata. Per maggiore chiarezza riassumiamo in forma schematica i modi in cui Proclo si riferisce a questi tre livelli:

---

τοῖς ἀσωμάτοις μήτ' οὖν ἐν τοῖς σώμασιν, ἀνάγκη τὸ προῖον <ἐν> ἐκάστη φύσει δι' ὁμοιότητος προῖεναι. Cfr. ABBATE 2010a, 155-217.

<sup>55</sup> Per tali riferimenti si veda *T.P.* IV 7; IV 15-17.

<sup>56</sup> *T.P.* III 59.15.

<sup>57</sup> *T.P.* III 93.10.

<sup>58</sup> *T.P.* III 72.25.

<sup>59</sup> *T.P.* III 95.12.

<sup>60</sup> *Ivi*: Ἀλλὰ μὴν καὶ τὴν τρίτην τριάδα τῶν νοητῶν ἐν Τιμαίῳ μὲν <αὐτοζῶον> καὶ <νοητὸν> καὶ <παντέλειον> ἐπονομάζει καὶ <μονογενές>, ἐν δὲ τῷ Παρμενίδῃ <πλῆθος ἄπειρον> καὶ **ὀλότητα πολλῶν μορίων περιληπτικήν**.

<sup>61</sup> L'origine è caldaica, O.C. fr. 24 des Places: εἰς ἀρχὴν καὶ τέρμα καὶ εἰς μέσα τάξει ἀνάγκης. Cfr. LEWY 1978, 108 n.173.

**Tab. 15**

1. Monade<sup>62</sup> Intelligibile<sup>63</sup>: ἀδιακρίτως-ἐνιαίως- περατοειδῶς [III 47.5] → azione: σταθέρα ἴδρυσις [IV 58.20] [III 58.15]
- Prima triade/ τὸ ἕν: ὑφιστάς [III 45.3]; ἐκφαίνουσα [III 45.5]; συμπληρούμενος [III 45.9]
  - Seconda Triade/τὸ ὅλον: προάγει; δυναμοῖ; συνέχει [III 45.28]
  - Terza triade/τὸ πᾶν: τὸ ἦδη πᾶν ἐστι τὸ νοητὸν πλῆθος [III 46.9]; κατὰ τὴν νοητὴν ἀπειρίαν [III 47.13]
2. Triade Intelligibile-intellettiva: τριαδικῶς [IV 58.18] → azione: σύνδεσμος [IV 110.6]
- Prima triade/συναγωγός [IV 57.24]: ἰδρύεται σταθερῶς εἰς ἔνωσιν [IV 58.5]
  - Seconda triade/συνεκτική [IV 57.11]: μένει ἀμέριστον [IV 58.6]
  - Terza triade/τελεσιουργός [IV 57.25]: συμπληροῦται [IV 58.1]
3. Ebdomade Intellettiva: ἐβδομαδικῶς [V 11.20] → azione passiva: πληθύεται [V 7.10]<sup>64</sup>
- Prima triade: paterna
  - Seconda triade: pura
- } μονοειδής [V 11.8]<sup>65</sup>
- Monade triadica : τὸ διακριτικὸν αἴτιον [V 11.9]

La triade non è ugualmente rappresentata in tutti il livelli della gerarchia. Essa è «tre»/τρεῖς nel livello intelligibile, «è triplicata»/τριπλασιασθεῖσαι nel livello intelligibile-intellettivo<sup>66</sup>, è «frammentata»/κατακερματίζεται<sup>67</sup> nel livello intellettivo. Triade in senso proprio è, tuttavia, il livello intelligibile-intellettivo, poiché ha un ruolo connettivo tra la molteplicità contratta intelligibile e la molteplicità dispiegata intellettiva. La forma che assume la triade nel livello intelligibile-intellettivo è quello manifestato dalla dialettica inizio-mezzo-fine<sup>68</sup>. Questa triade è l'effetto della delimitazione (ἐδράζεται τὰ πάντα)<sup>69</sup> compiuta

<sup>62</sup> Il riferimento all'ordine intelligibile in quanto «monade» si trova in *T.P.* IV 7.1 in cui si parla di μονάδες ὅλκται; *T.P.* IV 58 in cui si parla delle τρεῖς μονάδες intelligibili opposte alle αὐται τριάδες intelligibili-intellettive, in quanto le prime rappresentano delle unità di primo livello, che sono appunto ἐνώσεις τῶν ὅλων, le altre invece delle unità di secondo livello, δεύτεραι ἐνώσεις. La stessa opposizione è presentata anche in *T.P.* IV 15-17; III 51.10.

<sup>63</sup> La descrizione delle articolazioni della monade intelligibile occupa le pagine III 45-102.

<sup>64</sup> L'«essere moltiplicato» è una «varietà/ποικιλία e «molteplicità di ordinamenti»/πολυειδείς διακοσμήσεις. Vd. *T.P.* V 6.

<sup>65</sup> Sono entrambe caratterizzate dall'ultimo residuo di κοινωνία e ἔνωσις. Vd. *T.P.* V 11.

<sup>66</sup> *T.P.* IV 16.3: Ἀλλὰ τρεῖς μὲν, ὥσπερ εἶπομεν, αἱ νοηταὶ τριάδες, τρεῖς δὲ καὶ αἱ μετὰ ταύτας ὑποστᾶσαι καὶ ἀπ' αὐτῶν τριπλασιασθεῖσαι κατὰ τὴν γόνιμον αὐτῶν τελειότητα πεφήνασιν.

<sup>67</sup> Proclo utilizza l'immagine mitologica delle «mutilazioni» in *T.P.* IV 57. Per l'impiego del termine si veda *Ibid.* IV 94.15: Καὶ πᾶν μὲν τοῦ ὄντος μῦριον μετέχει τοῦ ἐνός, πᾶσα δὲ ἐνὰς ἐποχεῖται μοῖρα τινὶ τοῦ ὄντος· πληθύεται δὲ ἐκάτερον καὶ διακρίνεται νοερῶς καὶ <κατακερματίζεται> καὶ ἐπ' ἄπειρον πρόεισιν.

<sup>68</sup> Questa triade è citata in *Iliade* XV 190 in cui è attribuita alla triade Zeus-Rea-Ade, che d'altra parte, compongono per Proclo il mondo intellettivo; essa è accennata anche in O.C. fr. 24 des Places attraverso una citazione di DAMASCIO in *De Princ.* 291.10 completata da quella di PROCLO *In Parm.* 1091.5. Per un approfondimento si veda LEWY 1978, 167 e n.379.

<sup>69</sup> *T.P.* III 59.10-15: Ἡ μὲν οὖν πρώτη τριάς ἔνωσις ἐστὶ πάντων τῶν νοητῶν συντεταγμένη πως αὐτοῖς (ἄλλη γὰρ ἐξηρημένη τῶν νοητῶν καὶ ἀμέθεκτος ἔνωσις) καὶ ἔστι μονίμου δυνάμεως χορηγός. Δι' αὐτὴν γὰρ ἐδράζεται τὰ πάντα, τὸ δὲ πρῶτως ὄν καὶ ἐδραζόμενον ὁ αἰὼν· ὥστε τῆς μονῆς τῶν ὅλων τὸ μὲν δι' ὃ τὴν

dalla monade intelligibile – nella forma della σταθερά τῶν ὄντων ἰδρυσις della prima triade e nella forma del μέτρον τῶν ὄντων ἀπάντων della seconda triade<sup>70</sup> – verso la prima manifestazione della molteplicità, ovvero la terza triade intelligibile (che per questo è «riempita»/ πεπλήρωται<sup>71</sup> di unità). La triade inizio-mezzo-fine, che rappresenta l'idea di «compiutezza» e «perfezione»/τελειότης, in quanto «dotata di parti»<sup>72</sup>, ha origine<sup>73</sup> dalla terza triade intelligibile<sup>74</sup>, che è invece la «totalità unificata di parti», ovvero la «completezza»/παντελής risultante dalle parti<sup>75</sup>. La differenza che intercorre tra la monade intelligibile e la triade intelligibile-intellettiva riguarda sia il grado di unità sia lo statuto ontologico. La monade intelligibile, in quanto insieme di triadi complessivamente «uniformi», è definita da Proclo «unità del tutto»/ένώσεις τῶν ὅλων, mentre la triade intelligibile-intellettiva è un'unione di secondo livello/δεύτεραι ένώσεις<sup>76</sup>, dal momento che ogni sua azione «è connaturata al molteplice» (τῷ πλήτει συμφυόμεναι)<sup>77</sup>, e cioè nello specifico quella riunente/συναγωγός «fissa in modo stabile nell'unità» il molteplice (ιδρύεται σταθερῶς εἰς ένωσιν), quella connettiva/συνεκτική lo «fa permanere non suscettibile di divisione» (ἀμέριστον μένει), quella perfezionatrice/τελεσιουργός la «riempie»/συμπληροῦται<sup>78</sup>. Per quanto riguarda la definizione dello statuto ontologico, l'intelligibile presenta «una parte di essere» e due componenti «sovra essenziali che riempiono i livelli successivi», invece l'intelligibile-intellettivo ha già tre parti di essere (essenza-vita-intelletto) in ciascun livello

---

πρωτίστην τριάδα φήσομεν, τὸ δὲ ὑφ' οὗ τὴν δευτέραν. Κατὰ ταύτην μὲν γάρ, ἀλλὰ δι' ἐκείνην, ἡ σταθερὰ τῶν ὄντων ἰδρυσις.

<sup>70</sup> *Ibid.* III 59.16.

<sup>71</sup> *Ibid.* III 76.1.

<sup>72</sup> Sulla perfezione in quanto «avere parti» si veda l'interpretazione di *Parm.*138a3-7 prodotta da Proclo in *T.P.* IV 108-109.

<sup>73</sup> In *T.P.* IV 12 Proclo dice che la διανομή inizio-mezzo-fine «deriva dalla sussistenza triadica degli intelligibili» (ἐκ τῆς τριαδικῆς τῶν νοητῶν ὑποστάσεως) ovvero dal terzo livello intelligibile, cui corrisponde la ὑπόστασις.

<sup>74</sup> *Ibid.* IV 17; III 93.

<sup>75</sup> La distinzione tra monade originaria e paterna non divisibile, e «monade prima ma non prima» intelligibile, in quanto «misurabile» - nel senso di capace di «misurare e delimitare ogni cosa» - nei confronti del livello successivo, che «è misurato» nella forma della triade inizio-mezzo-fine, è spiegata da LEWY 1978, 108-109.

<sup>76</sup> Per le due espressioni si veda il passo *T.P.* IV 57.20: Ἐκεῖ γὰρ αἱ τρεῖς μονάδες αἱ τριαδικαὶ ένώσεις ἦσαν τῶν ὅλων, ἀλλ' ἡ μὲν καθ' ὑπεροχὴν, ἡ δὲ κατὰ τὸ μέσον κέντρον, ἡ δὲ καθ' ἐπιστροφὴν· ἐν δὲ τοῖς νοητοῖς καὶ νοεροῖς δεύτεραι μετ' ἐκείνας ένώσεις αἱ τρεῖς αὗται τριάδες καὶ τῷ πλήθει συμφυόμεναι.

<sup>77</sup> *Ivi.*

<sup>78</sup> Queste espressioni si trovano complessivamente nel passo *T.P.* IV 57.25-58.8: Διόπερ ἡ μὲν ἐστὶ συναγωγός τριάς, ἡ δὲ συνεκτικὴ τοῦ πλήθους, ἡ δὲ τελεσιουργός. Καὶ γὰρ τὸ συναγόμενον καὶ τὸ συνεχόμενον καὶ τὸ τελειούμενον τὸ πλήθος ἐστίν. Εἴτ' οὖν νοερόν ἐστὶ πλήθος, εἴτε ὑπερκόσμιον, εἴτ' ἐγκόσμιον, εἴθ' ὅποιον οὖν, διὰ τούτων τῶν τριῶν τριάδων καὶ συνάγεται καὶ συνέχεται καὶ τελειοῦται· καὶ συναγόμενον μὲν εἰς τὴν ένωσιν ἀνάγεται τῶν νοητῶν καὶ ιδρύεται σταθερῶς εἰς αὐτήν, συνεχόμενον δὲ ἀμέριστον μένει καὶ ἀσκέδατον ἐν ταῖς ἀπογεννήσεσιν, τελειούμενον δὲ ἐκ πάντων συμπληροῦται τῶν οἰκείων μερῶν ἢ δυνάμεων.

della triade. D'altra parte, il primo rappresenta la dimensione della spontaneità dell'unità<sup>79</sup> – il mondo intelligibile è difatti «tutte le cose in atto e in modo manifesto» – il secondo rappresenta la dimensione partecipata dell'unità che è invece descritta nella forma dell'«avere»<sup>80</sup>, come un ottenimento dell'uno per imitazione (μιμούμενοι)<sup>81</sup>. La dimensione dell'intelligibile-intellettivo è dunque quella del «dipendere» (ἐξήρηται) dall'intelligibile<sup>82</sup>. Delle sue tre triadi, la prima imita la γεννητική αἰτία degli intelligibili, la seconda il μέτρον, la terza «serra il limite» (συγκλείοντες τὸ πέρας)<sup>83</sup>. La triade intelligibile-intellettiva rappresenta, d'altra parte, il fulcro della σειρά. È grazie ad essa, infatti, che avviene la comunicazione tra i due estremi della gerarchia degli enti, e, dunque, la stessa processione. Il livello intelligibile-intellettivo, in quanto caratterizzato dalla «proprietà connettiva degli estremi» /συνεκτική ιδιότης<sup>84</sup>, ha una duplice azione: quella di «rivelare» l'intelligibile (ἐκφαντική) e quella di «convertire» l'intellettivo (ἐπιστρεπτική).

L'articolazione della σειρά è infatti costituita dai tre elementi della triade intelligibile-intellettiva: essa è articolata, come abbiamo anticipato, in intelligibile-inizio, intelligibile-intellettivo-mezzo e intellettivo-fine. La sua definizione, nei termini di una totalità perfetta dotata di parti in continuità e somiglianza tra loro, è resa possibile dal termine medio, che collega i due estremi, che Proclo chiama «limiti» secondo due accezioni differenti. Il primo limite, rappresentato dalla monade intelligibile, che fissa stabilmente in unità i livelli successivi<sup>85</sup>, consiste nel concetto di «determinazione». Per tale ragione gli intelligibili sono definiti da Proclo «limiti del tutto» /τὰ πέρατα τῶν ὅλων<sup>86</sup>. Il secondo limite è quello rappresentato dagli intellettivi, e coincide con il concetto di «fine» /τέλος che «conclude» la

<sup>79</sup> *T.P.* IV 10.8: Τοιοῦτοι μὲν οὖν εἰσιν οἱ νοητοὶ καὶ νοεροὶ θεοὶ καὶ τοιαύτην ἔλαχον ιδιότητα, συνεκτικὴν τῶν ἄκρων, καὶ τῶν μὲν προηγουμένων ἐκφαντικὴν, τῶν δὲ δευτέρων ἐπιστρεπτικὴν, νοοῦντες μὲν τοὺς πρὸ αὐτῶν, νοοῦμενοι δὲ ὑπὸ τῶν μετ' αὐτοὺς θεῶν.

<sup>80</sup> *Ibid.* III 49.22: Ἐν ταύτῃ τοίνυν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἐκφαίνεται πλήθος· καὶ γὰρ τὸ ὄν τοῦτο πάντ' ἐστὶ νοητῶς, νοῦς καὶ ζωὴ καὶ οὐσία, καὶ οὔτε κατ' αἰτίαν, ὥσπερ τὸ πρῶτως ὄν, οὔτε προφαῖνον τὰ πάντα, καθάπερ τὸ δεύτερον, ἀλλ' οἷον κατ' ἐνέργειαν καὶ ἐκφανῶς τὰ πάντα.

<sup>81</sup> *Ibid.* IV 17.10: Τρίτη τοίνυν ἐπὶ ταύταις τριάς ἐκεῖ μὲν ἓνας καὶ δύναμις καὶ νοῦς νοητός, ἐνταῦθα δὲ ὑπερούσιοι θεοὶ τρεῖς, συγκλείοντες τὸ πέρας τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν θεῶν καὶ περιβεβλημένοι πάντα νοερῶς, τὴν οὐσίαν λέγω, τὴν ζωὴν, τὸν νοῦν, καὶ τελειότητος τῆς θείας χορηγοί, μιμούμενοι τὴν παντελεῖα τριάδα τὴν νοητήν, ὥσπερ οἱ συνεκτικοὶ τὸ μέτρον τὸ νοητὸν καὶ οἱ πρὸ τούτων αὐτὴν γεννητικὴν τῶν νοητῶν αἰτίαν.

<sup>82</sup> *Ibid.* IV 17.5.

<sup>83</sup> *Ibid.* IV 17.15.

<sup>84</sup> *Ibid.* IV 10.

<sup>85</sup> Ciò è argomentato lungo tutto il passo di *T.P.* III 59.

<sup>86</sup> *Ibid.* IV 26.16: Ὡσπερ οὖν τοὺς νοητοὺς πατρικοὺς πάντας καὶ ἐνιαίους ἐκ τῆς ἀκρότητος χαρακτηρίζοντες ἐπονομάζομεν \*\*\* καὶ τὰ πέρατα τῶν ὅλων ἐκείνους εἶναι λέγομεν, τὰ τε οὐσιοποιὰ καὶ τὰ τῆς ἀιδιότητος αἰτία καὶ τὰ τῆς εἰδοποιΐας ὑποστατικά, τὸν αὐτὸν δῆπου τρόπον καὶ τοὺς μέσους τούτους θεοὺς ἐκ τῆς ἐν αὐτοῖς μεσότητος ὡς τῶν ὅλων συνδέσμων ἡγεμόνας ἐκφαίνομεν.

gerarchia (συμπεραίνουσιν δὲ τὰς ὅλας προόδους τῶν θεῶν)<sup>87</sup>. Entrambi sono definiti in base al termine medio, ovvero sono «estremi secondo la distanza rispetto ad esso» /τὰ ἄκρα κατὰ τὴν πρὸς αὐτὴν ἀναφορὰν, e al di sopra (τὸ ὑπὲρ αὐτὴν) o al di sotto (τὸ ὑπ'αὐτὴν) del medio<sup>88</sup>. Tra i due, la triade intelligibile-intellettiva, definita ἡγέμων τῶν ὅλων συνδέσμων<sup>89</sup>, esercita un'azione triplice: la sua prima estremità «mostra» /ἐκφαίνει l'estremità intelligibile, la sua medietà «riunisce» /συνάγει, la sua ultima estremità «converte» /ἐπιστρέφει l'estremità intellettiva<sup>90</sup>. Questi tre termini esercitano, dunque, nel movimento discendente della σειρά tre azioni differenti:

- gli intelligibili «si determinano» /ἀφορίζονται «in base a realtà e sommità» /κατὰ τὰς ὑπάρξεις καὶ τὰς ἀκρότητας;
- gli intelligibili-intellettivi «si rivelano» /ἐκφαίνονται «in base ai livelli intermedi» /κατὰ τὰς μεσότητες;
- gli intellettivi «si determinano» / ἀφορίζονται «in base ai limiti» /κατὰ τὰ πέρατα<sup>91</sup>.

I tre termini della σειρά comunicano tra di loro grazie alla somiglianza (in virtù del secondo presupposto della σειρά sopra menzionato). Questo principio è enunciato nella proposizione 146 degli *Elementi*, in cui si parla di un movimento circolare di conversione della fine verso l'inizio e viceversa<sup>92</sup>, e nella proposizione 147, in cui si afferma che ciascuna sommità del livello inferiore deve assomigliare al limite del livello superiore<sup>93</sup>. In questo modo, la σειρά è articolata in una catena di «somiglianza continua» (δι'ὁμοιότητος συνεχοῦς)<sup>94</sup> che segue il seguente ordine:

<sup>87</sup> *Ibid.* V 6.8: Τὸ δὴ μετὰ τοῦτο τρίτην ἄλλην διακόσμησιν θεῶν τὴν νοερὰν ἀποκαλουμένην θεωρήσωμεν, συνεχῆ μὲν ταῖς πρὸς αὐτῆς, **συμπεραίνουσιν δὲ τὰς ὅλας προόδους τῶν θεῶν** καὶ ἐπιστρέφουσιν εἰς τὴν ἀρχὴν καὶ κύκλον ἕνα τῶν πρωτογενῶν καὶ παντελῶν διακόσμων ἀποτελοῦσαν

<sup>88</sup> *Ibid.* IV 27.3: Διὸ δὴ καὶ **τὰ ἄκρα κατὰ τὴν πρὸς αὐτὴν ἀναφορὰν** τὴν τε τῆς ὑπεροχῆς καὶ τῆς ὑφέσεως ἀποδίδομεν, τὸ μὲν ὑπὲρ αὐτὴν, τὸ δὲ ὑπ' αὐτὴν καλοῦντες.

<sup>89</sup> *Ibid.* IV 26.16.

<sup>90</sup> Per queste espressioni cfr. *T.P.* IV 26.22: Πᾶσα γὰρ ἡ μέση διακόσμησις αὕτη ζωοποιός ἐστι καὶ συνεκτικὴ καὶ τελεσιουργός· ἀλλ' ἡ μὲν ἀκρότης αὐτῆς **ἐκφαίνει** <συνθήματα> τῶν νοητῶν καὶ τὴν ἄρρητον αὐτῶν ἔνωσιν, ἡ δὲ ἀποπεράτωσις **ἐπιστρέφει** τοὺς νοερούς καὶ συνάπτει τοῖς νοητοῖς, ἡ δὲ μεσότης ὥσπερ εἰς <κέντρον> αὐτὴν κοινὸν **συνάγει** καὶ συνερείδει τὰ ὅλα γένη τῶν θεῶν.

<sup>91</sup> Questa schematizzazione è tratta dal passo *T.P.* IV 112.28: Οἱ μὲν γὰρ νοητοὶ θεοὶ **κατὰ τὰς ὑπάρξεις ἀφορίζονται** μάλιστα καὶ τὰς ἀκρότητας, διὸ δὴ πατέρες καλοῦνται καὶ ἐνιαῖοι θεοὶ (τὸ γὰρ ἐν καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐκείνοις ταυτόν)· οἱ δὲ νοεροὶ **κατὰ τὰ πέρατα**, διὸ δὴ καὶ νόες ἐπονομάζονται πάντες καὶ νοεροὶ· μέσοι δὲ ὄντες οἱ νοητοὶ καὶ νοεροὶ **κατὰ τὰς μεσότητας ἐκφαίνονται** μάλιστα τὰς τῶν τριάδων.

<sup>92</sup> *E.T.* prop. 146.1-5: Πασῶν τῶν θεῶν προόδων τὰ τέλη πρὸς τὰς ἑαυτῶν ἀρχὰς ὁμοιοῦται, κύκλον ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον σώζοντα διὰ τῆς πρὸς τὰς ἀρχὰς ἐπιστροφῆς.

<sup>93</sup> *Ibid.* 147.1: Πάντων τῶν θεῶν διακόσμων τὰ ἀκρότητα τοῖς πέρασιν ὁμοιοῦται τῶν ὑπερκειμένων.

<sup>94</sup> *T.P.* IV 12.20-25: Διότι γὰρ δὴ μέσα τῶν ὅλων **ὑφέστηκεν καὶ συμπληροῖ** τὸν τῶν πρωτίστων διακόσμων **σύνδεσμον**, κατὰ μὲν τὴν **ἀκρότητα** τὴν ἑαυτῶν ὁμοιοῦται τοῖς νοητοῖς, κατὰ δὲ τὸ **πέρασ** τοῖς νοεροῖς, καὶ τῇ μὲν ἐστὶ νοητά, τῇ δὲ νοερά. Πανταχοῦ γὰρ αἱ πρόοδοι τῶν θεῶν γενῶν **δι' ὁμοιότητος ἀπογεννῶνται συνεχοῦς**, καὶ τὰ πρῶτα τῶν καταδεεστέρων **συνήνεται** τοῖς τέλεσι τῶν προὑπαρχόντων αἰτίων.

**Tab. 16**

τὰ ἄκρα	<p style="margin: 0;">πέρας-ἀκρότης → σταθερά ἴδρυσις: Monade Intelligibile → ἀρχή: τὸ ἔν μέσος: τὸ ὅλον πέρας-τέλος: τὸ πᾶν → τὸ νοερὸν τῶν νοητῶν<sup>95</sup></p>
μεσότης	<p style="margin: 0;">→ σύνδεσμος: Triade Intelligibile-Intellettiva → ἀρχή: τὸ συναγωγόν → νοητή μέσος: τὸ συνεκτικόν πέρας-τέλος: τὸ τελεσιουργόν → νοερὸν</p>
	<p style="margin: 0;">πέρας-τέλος → συμπεραίνω<sup>96</sup>: Ebdomade Intellettiva → ἀρχή → τὸ νοητὸν τῶν νοερῶν<sup>97</sup></p>

Il concetto di *σειρά* in quanto «processione discendente» della realtà non è, dunque, un concetto semplice, ma implica al suo interno la nozione di «totalità» e «perfezione», che riguardano due principi fondamentali: il primo, come abbiamo visto, la somiglianza<sup>98</sup>, il secondo l'impossibilità del regresso all'infinito, ovvero l'idea che il molteplice, non essendo ridotto ad unità, risulti illimitate volte infinito<sup>99</sup>. Pertanto, la nozione di limite è fondamentale sia da un punto di vista ontologico – dal momento che l'irriducibilità in unità produce notevoli paradossi<sup>100</sup> – sia da un punto di vista strutturale. Il «possedere delle estremità» – attributo che Proclo assegna precisamente alla terza triade intelligibile-intellettiva – è essenziale per la definizione generale della *σειρά*, perché implica la nozione di «totalità», di ottenimento della perfezione e di ricongiungimento, essendone, di conseguenza, la possibilità di movimento di partenza, di riunione, e di riconversione.

La nozione di limite accompagna, dunque, quella di ordine e di unità, e si dispiega in forme differenti secondo il livello della gerarchia cui è assegnato. Come risulta evidente da questa prima fase dell'analisi, la prospettiva semantica che Proclo conferisce ai termini che afferiscono l'«ordine» non è casuale, ma è precisamente costruita in funzione della determinazione di una particolare sfaccettatura della monade dell'Essere.

<sup>95</sup> *T.P.* IV 13.5: Τὸ μὲν γὰρ πέρασ τῶν νοητῶν νοερὸν ἦν, ἀλλ' ὡς ἐν νοητοῖς, ἡ δὲ ἀκρότης τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν νοητὴ μὲν ἐστίν, ἀλλὰ τὴν ιδιότητα ταύτην ἔχει ζωτικῶς· καὶ αὖ πάλιν τὸ μὲν τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν τέλος νοερὸν, ἀλλὰ ζωτικῶς, ἡ δὲ ἀρχὴ τῶν νοερῶν νοητὴ προέστηκεν τῶν νοερῶν θεῶν, ἀλλὰ τὸ νοητὸν ἔχει νοερῶς.

<sup>96</sup> *T.P.* V 6.8.

<sup>97</sup> *Ivi.*

<sup>98</sup> Il principio della somiglianza in quanto elemento portante della gerarchia è enunciato in *T.P.* III 6.15-7.25.

<sup>99</sup> Sull'ἀπειράκις ἀπειρος si veda *E.T.* prop. 1 e *T.P.* II 5. 15-20.

<sup>100</sup> Cfr. *infra* pp. 230.



## II. 2 Verso una concettualizzazione scientifica dell'«ordine»

Lo studio della lessicologia dell'ordine nell'opera del Licino ricopre un'importanza fondamentale, seppure, come mostriamo, alcune innovazioni linguistiche siano state già introdotte da Giamblico. Rispetto a quest'ultimo, l'originalità di Proclo consiste nella moltiplicazione della sfera linguistica dell'ordine, nella costituzione di una diversa articolazione della gerarchia ontologica secondo il termine di volta in volta prescelto, e nella costruzione attorno ad un termine-universale di una costellazione di termini particolari che ne definiscono la sfera di applicazione. Mostriamo pertanto che il tentativo di formalizzazione dell'ordine ontologico consiste nella costituzione di un sistema di codici linguistici diversi a seconda della prospettiva espressa nell'uso particolare di un termine, che, tuttavia, evidenzia aspetti specifici di uno stesso, unico, sistema metafisico. Per tale ragione, nella parte della nostra indagine consacrata alla delineazione dei molteplici significati rivestiti dal termine τάξις, studiamo preliminarmente i suoi composti, che conferiscono una sfumatura di significato specifica all'«ordine», accentuandone ora il carattere di regola universale determinante, ora invece l'idea di legame.

La frequenza con cui i composti di τάξις ricorrono negli scritti di Proclo è la seguente: ἐπίταξις si riscontra soltanto nell' *In Tim.*<sup>101</sup> con il significato di «comandamento, disposizione»; παράταξις è inattestato; ὑπόταξις ricorre solo una volta sempre nell' *In Tim.*<sup>102</sup> nel senso di «vincolo»; soprattutto σύνταξις e in qualche modo διάταξις sono utilizzati, invece, con maggiore frequenza, per cui di seguito ne proponiamo uno studio più approfondito. Nella maggior parte dei casi, il composto σύνταξις è impiegato da Proclo con il significato di «coordinazione, legame» πρὸς τί/τίνι. Nell' *In Remp.*<sup>103</sup> la nozione di “legame” non sembra avere un particolare rilievo rispetto alla configurazione che assume nel complesso sistema sviluppato nei due trattati teologici; difatti, nella *Teologia*<sup>104</sup> e nell' *In Parm.*<sup>105</sup>

<sup>101</sup> Si veda in particolare *In Tim.* I 74.12; I 74.9; I 75.1-12; I 361.29; III 185.30.

<sup>102</sup> *In Tim.* III 260.19.

<sup>103</sup> Si rimanda in particolare a *In Remp.* I 216. 24: ἕκαστον γὰρ ἐν τῇ συντάξει τῇ πρὸς ἄλληλα παρασκευάζει τὸ ἑαυτοῦ μόνον πράττειν, καὶ μὴ δι' ἄλλοτριπραγίαν ὑφαρπάζειν τὰ τῶν ἄλλων ἐξαίρετα, ζῆν δὲ ἕκαστον ἐφ' ᾧ τέτακται παρὰ τῆς πολιτικῆς ἐπιστήμης; *In Remp.* II 341,14: Μετὰ τὰς αἰρέσεις τῶν βίων αἱ πρὸς τὰ ὅλα τῶν ψυχῶν εἰσι συντάξεις καὶ αἱ ἀπὸ τῶν ὅλων εἰς τὰς ψυχὰς μεταδόσεις; *In Remp.* II 224. 22: Οὕτω μὲν οὖν τὰ τέσσαρα ταῦτα χρώματα διήρηται ἀπ' ἀλλήλων· ἔχουσιν δὲ καὶ οἱ κατ' αὐτὰ συνεξευγμένοι τὴν προσήκουσαν σύζευξιν, ὡς εἶπομεν, ὁ ἥλιος μὲν καὶ ἡ σελήνη τὴν πατρὸς καὶ μητρὸς ἔχοντες πρὸς ἀλλήλους σύνταξιν, Ζεὺς δὲ καὶ Ἀφροδίτη τὴν τῶν τελεσιουργῶν αἰτίων ὧν ἐκείνοι γεννῶσιν καὶ ζωοποιῶν, Κρόνος δὲ καὶ Ἑρμῆς τὴν τῶν τὰς γνώσεις προξενούντων.

<sup>104</sup> *T.P.* I 27. 20 [trad. Abbate]: ποῦ δὲ ἡ τῶν νοερῶν πρὸς τὰ νοητὰ σύνταξις [...] εἰπεῖν οὐχ ἔχομεν («D'altra parte, non potremo dire dove <risieda> la coordinazione dei generi intellettivi rispetto a quelli intelligibili»); *T.P.* IV 104.11 S-W: Καὶ ἔστι τὸ μὲν ἐν αὐτὸ ἡ ἀρχὴ τῶν λουπῶν, τὸ δὲ ὅλον ἤδη σχέσιν ἔχει πρὸς τὰ μέρη καὶ

“legame” è usato in riferimento al sistema gerarchico per livelli comunicanti in cui, come si mostrerà, si articola la τάξις. L’idea di σύνταξις come coordinazione è inoltre impiegata nell’*In Tim.* in riferimento ad un “sistema continuo” di parti riunite in una totalità<sup>106</sup>, nell’*In Eucl.* come «composizione»<sup>107</sup>, e nella *Teologia*<sup>108</sup> come «insieme» - quest’ultima definizione, come si vedrà, è la stessa che Proclo impiega generalmente per τάξις, ragion per cui, con questo significato, i due termini coincidono. Σύνταξις viene, d’altra parte, usato, nel solo caso in cui è attestato negli *Elementi di Teologia*<sup>109</sup>, con il significato generico di «ordinamento»<sup>110</sup> o di «rango»<sup>111</sup>. Διάταξις è meno frequente rispetto a σύνταξις: nell’*In Remp.* si trova solo in due casi, nel primo nel senso di «principio, regola»<sup>112</sup>, nel secondo nel senso di «disposizione»<sup>113</sup>;

---

δυάδος ἔμφασιν καὶ πρόεισιν εἰς τὴν πρὸς τὰ μέρη σύνταξιν, τὸ δὲ πεπερασμένον ἤδη πλήθος ἐστὶ πέρατος καὶ ἐνὸς μετέχον, καὶ οἷον τριάς ἐστιν («E l’uno è esso stesso il principio dei termini restanti, mentre l’intero ha già relazione con le parti ed un riflesso della diade, e procede verso la coordinazione con le parti, infine il limitato è già una molteplicità in quanto partecipa di limite e di uno, ed è per così dire una triade»); *T.P.* IV 104.6 [trad. Abbate]: Διὸ καὶ ἡ πρώτη σύνταξις ἀπογεννᾷ τὸ ὅλον ὁμοῦ τοῖς μέρεσιν, ἢ δὲ τοῦ ὅλου καὶ τῶν μερῶν ὑπόστασις παράγει τὸ πεπερασμένον ἅμα καὶ ἄπειρον («Ecco perché la prima coordinazione genera nello stesso tempo l’intero insieme alle parti, mentre il venire a sussistere dell’intero e delle parti introduce al contempo il limitato e l’illimitato»); Si veda anche *T.P.* II 60.11; V 45.15 in cui la coordinazione assume il significato di “unione”: Καὶ οὐ δεῖ τὸ πλήθος εἶναι μονάδος χωρὶς· οὐτε γὰρ σύνταξις οὐτε διαίρεσις ἔσται τοῦ πλήθους κατὰ νοῦν, εἰ μὴ τὸ ἐν προϋπάρχει καὶ ὅλον.

<sup>105</sup> Si veda *In Parm.* IV 881.20: θεάσθω δὲ ἕκαστον εἶδος ἀσύντακτον πρὸς τὰ τῆδε καὶ ἀμιγές, καὶ μήτε σχέσιν αὐτῶν τινα ἐπινοεῖτω μήτε κοινὸν τῆς οὐσίας λόγον αὐτῶν τε καὶ τῶν πολλῶν, μήτε σύνταξιν ὅλως τῶν μετεχομένων πρὸς τὰ μετέχοντα θεωρεῖτω συντεταγμένα καὶ σφζόμενα διὰ τῆς πρὸς ἐκεῖνα συντάξεως. Cfr. anche *In Parm.* III 818.9: πᾶσαι γὰρ πρὸς ἐν εἶδος ἀπεγεννήθησαν, διὸ καὶ συντάξεις εἰσὶ τῶν μερῶν πρὸς τὰ ὅλα καὶ τῶν ὀπαδῶν πρὸς τοὺς ἡγεμόνας αὐτῶν [καὶ] τῆς μιᾶς νοεῖας αὐτῶν τὴν ἔνωσιν καὶ τὴν συνέχειαν αὐτῶν τῇ προόδῳ παρεχομένης; *In Parm.* V 993.35: ἅμα δὲ ὅτι τοῖς ἐσχάτοις ἀρχὴ σωτηρίας ἐστὶν ἢ πρὸς τὰ μέσα σύνταξις· διὰ τούτων γὰρ ἀπολαύει καὶ τῶν πρώτων ἀγαθῶν.

<sup>106</sup> In una prospettiva cosmica, come coordinazione delle parti dell’universo con il Tutto, si trova in *In Tim.* III 290.28: ἀνατρεχούσας αὐτὰς ἐπὶ τὴν ἑαυτῶν ὀλότητα μετ’ ἐκεῖνης τὰ ὅλα διακοσμεῖν τῇ πρὸς ἐκείνην συντάξει δύναμιν λαχούσας τοιαύτην, καθ’ ἣν οὐκ ἀφιστάμεναι τῆς ἑαυτῶν νοήσεως προνοοῦσι τοῦ παντός; *In Tim.* I 160.10-20: ὁ δὲ <τὴν διακόσμησιν> τὴν ἐν τάξει τῆς Ἀθηναϊκῆς προνοίας διανομὴν ἐνδείκνυται· τὸ δὲ <τὴν σύνταξιν> τὴν ἔνωσιν τούτων καὶ τὴν πρὸς ἕνα κόσμον συγγένειαν. ἔτι δὲ ἡ μὲν διακόσμησις τὴν ἀπὸ τῆς θεοῦ σημαίνει πρόοδον τῶν ὅλων, ἢ δὲ σύνταξιν τὴν εἰς ἑαυτὴν ἐπιστροφὴν.

<sup>107</sup> *In Eucl.* 129.15: Αἰ μὲν οὖν ἐν ταῖς ἐπιφανείαις γωνία ἀυλοτέρας αὐτῶν καὶ ἀπλουστέρας ἀποτυπῶνται καὶ τελειότερας ἐνώσεις, αἰ δὲ ἐν τοῖς στερεοῖς τὰς προϊούσας μέχρι τῶν ἐσχάτων καὶ τοῖς διεσπασμένοις κοινωνίαν καὶ τοῖς πάντη μεριστοῖς ὁμοφυῆ σύνταξιν παρεχομένας.

<sup>108</sup> *T.P.* V 98.23: καὶ δὴ καὶ τὴν σωματικὴν σύνταξιν ἐκ τεττάρων ὑποστήσασα τῶν πρώτων γενῶν, καὶ τὰ μὲν ἄκρα διὰ τῶν μέσων ἀρμόσασα, τὰ δὲ μέσα κατὰ τὴν τῶν ἄκρων ιδιότητα συγκερασσάμενη, πάντα δὲ εἰς ἕνα κόσμον ἀναγαούσα καὶ μίαν τάξιν ἄλυτον ἐν τῷ παντὶ συνεχομένην.

<sup>109</sup> *E.T.* 123.17: κατὰ γὰρ τὰς τῶν μετεχομένων ιδιότητας καὶ αἰ τῶν μετεχόντων συνδιαίρονται διαφορότητες, καὶ οὐτε πᾶν μετέχει παντός (οὐ γὰρ ἔστι σύνταξις τῶν πάντη ἀνομοίων) οὐτε τὸ τυχὸν τοῦ τυχόντος μετέχει, ἀλλὰ τὸ συγγενὲς ἕκαστῳ συνῆπται καὶ ἀφ’ ἑκάστου πρόεισιν.

<sup>110</sup> Tale uso è presente in *In Remp.* II 100.29 e in *In Remp* I 64. 23: τὸ δὲ πρότερον, τὸ τοῖς ὑποκειμένοις ἦθεσι καὶ εἶδеси τῆς ζωῆς μὴ παρέχεσθαι συνάδοντας τοὺς λόγους καὶ τὰς ἀρμονίας καὶ τοὺς ῥυθμούς, εἰ καὶ ἀλλήλοις εἶη ταῦτα μὴ ὡς ἔτυχεν συγκεκλωσμένα, διδάσκοντος ἡμᾶς ἐστὶν τὴν πάντων τούτων χρεῖαν καὶ σύνταξιν εἰς τὰ πράγματα δεῖν ἀναφέρειν; esso è anche presente in *T.P.* I 27.13 S-W: οὐδὲ εἰς τινα ταχθήσεται χώραν παντελῆ καὶ ὀλόκληρα τὰ θεῖα γένη προάγουσαν καὶ μετὰ τῆς πρὸς ἄλληλα συντάξεως.

<sup>111</sup> *In Remp.* II 280.17: Ἐκάστου τοῖνον τὸν προσήκοντα λαβόντος κλήρον (τοῦτο γὰρ δηλοῖ τὸν παρ’ αὐτὸν πεσόντα ἀνελέσθαι, τῆς τοπικῆς σχέσεως τὴν κατ’ ἄξιν καὶ ὀφειλομένην ἐνδειξαμένης σύνταξιν καὶ τὴν τοῦ δεδομένου πρὸς τὸ δεξιάμενον οἰκείωσιν) μόνος οὐ συγχωρεῖται λαβεῖν ὁ τούτων ἄγγελος.

<sup>112</sup> *In Remp.* II 340.21: διὰ γὰρ τούτων σαφῶς τὰς Πλατωνικὰς διατάξεις περὶ τῶν ὑπὸ γῆς λήξεων φαίνεται προλαβόν, ὥσπερ καὶ τὰς περὶ τῶν μετεμψυχώσεων.

in quest'ultimo significato è anche usato nei soli due casi in cui compare nella *Teologia*<sup>114</sup>. Nell'*In Parm*<sup>115</sup> e nell'*In Tim.*<sup>116</sup> τάξις e διάταξις sono usati in modo interscambiabile nel senso di «rango», come lo sono, del resto, anche in due proposizioni degli *Elementi*<sup>117</sup>. Nella proposizione 148 invece i due termini assumono due connotazioni differenti: διάταξις è usato nel senso di «ordinamento totale» regolato dai principi di pienezza e mediazione<sup>118</sup>, τάξις in quello di ordinamento particolare di un certo tipo di entità<sup>119</sup>.

Una buona parte delle definizioni rintracciate a proposito di διάταξις e σύνταξις sono attribuite da Proclo anche al termine τάξις. Si può dire, infatti, che i due composti sono inglobati all'interno della definizione di τάξις, dal momento che ne esprimono alcuni caratteri particolari: σύνταξις designa un sistema composto e coordinato, διάταξις un ordinamento secondo livelli differenti. L'ordinamento degli esseri, tracciato nel sistema filosofico procliano, è per l'appunto costituito da livelli comunicanti e continui, esprimenti ognuno una specifica proprietà, in base alla quale sono riuniti in una totalità.

Il significato che Proclo attribuisce a τάξις è, d'altronde, l'erede di un'elaborazione della "teoria" dell'«ordine», di cui, egli stesso cita, come suoi riferimenti principali, i filosofi e i testi che più hanno contribuito a fornire una "costruzione" della realtà: il *Parmenide* di Platone, che Proclo considera il primo grande antecedente di sistematicità scientifica; Plotino,

<sup>113</sup> *Ibid.* I 98.27: Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς εἶπομεν, ἀποδεξόμεθα καὶ τὴν Ὀμηρικὴν **διάταξιν** ἐν τῷ δημιουργικῷ νῷ τοῦ Διὸς τὰς διττὰς **ὑποτιθεμένην** καὶ πρωτουργοῦς αἰτίας τῶν τε ἀγαθῶν, ὧν δίδωσι ταῖς ψυχαῖς, καὶ τῶν κακῶν.

<sup>114</sup> *T.P.* V 3.19: Ἀπὸ τῶν ἐν τῷ Κρατύλῳ ῥηθέντων ὑπομνήσεις τῆς τοῦ Διὸς δημιουργίας: ἐν ᾧ καὶ ἡ συμφωνία δείκνυται τῆς ἀπὸ τῶν ὀνομάτων θεολογίας **πρὸς τὴν ἐν Τιμαίῳ περὶ τοῦ δημιουργοῦ διάταξιν**; *T.P.* V 20.25 S-W.

<sup>115</sup> L'impiego di διάταξις corrisponde ad un generico «ordine» per cui di *In Parm.* citiamo solo le occorrenze 845.24; 939.21; 1053.9; 1060.27.

<sup>116</sup> In particolare *In Tim.* III 197.2: εἰ δὴ **βάσιν** καὶ **ἔδραν** ἀποφηνάμεθα **τῶν θεῶν ὅλην** τὴν περὶ γένεσιν αὐτῶν **καθήκουσαν διάταξιν**, ὀρθῶς ἂν εἶπομεν. Inoltre con lo stesso significato si trova impiegato da Proclo in *In Eucl.* 98.10 [trad. Timpanaro Cardini]: ἔχει μὲν οὖν ἡ διάταξις ἑκατέρα λόγον, ἀρχοειδεστέρα δὲ ἡ τῶν <Πυθαγορείων>, ἄνωθεν ὀρυμμένη καὶ τῇ φύσει τῶν ὄντων ἐπομένη («Pertanto l'uno e l'altro ordinamento hanno un loro ordine proporzionale; ma quello dei Pitagorici è più primitivo, perché muove dall'alto, e segue la natura delle cose esistenti»).

<sup>117</sup> Cfr. *E.T.* prop. 125.8: αἰ μὲν γὰρ πρόοδοι **δι' ὑφέσεως** γινόμεναι τὰ πρῶτα πανταχοῦ **πληθύνουσιν** εἰς τὰς τῶν δευτέρων ὑποβάσεις, τὰ δὲ προϊόντα **κατὰ τὴν** πρὸς τὰ παράγοντα **ὁμοιότητα** τὴν ἑαυτῶν **ὑποδέχεται διάταξιν**; prop. 144.2: Πάντα τὰ ὄντα καὶ πᾶσαι τῶν ὄντων αἰ διακοσμῆσεις ἐπὶ τοσοῦτον **προεληλύθασιν**, ἐφ' ὅσον καὶ **αἰ τῶν θεῶν διατάξεις**.

<sup>118</sup> L'ordinamento degli esseri, per il Filosofo, si configura come un insieme continuo in cui ogni livello comunica con l'altro, contenendone anche le proprietà. Si veda a tal proposito il contributo di COMBÈS 1987, 183-185 in cui si parla dell'ordine indissociabile delle monadi, in virtù del quale in ciascun rango vi è una o un'altra che prevale portando con sé i caratteri delle altre. Per la nozione di continuità, che approfondirò successivamente, rimando invece a CHARLES-SAGET 1982, 61-65.

<sup>119</sup> *E.T.* 148.1-10: Πᾶσα θεία τάξις ἑαυτῇ συνήνωται **τριχῶς**, **ἀπὸ τε τῆς ἀκρότητος** τῆς ἐν αὐτῇ καὶ **ἀπὸ τῆς μεσότητος** καὶ **ἀπὸ τοῦ τέλους**. ἡ μὲν γὰρ, ἐνικωτάτην ἔχουσα δύναμιν, εἰς πᾶσαν αὐτὴν διαπέμπει τὴν ἔνωσιν καὶ **ἐνοῖ** πᾶσαν ἄνωθεν, μένουσα ἐφ' ἑαυτῆς. ἡ δὲ μεσότης, ἐπ' ἄμφω τὰ ἄκρα διατείνουσα, **συνδεδεί** πᾶσαν περὶ ἑαυτήν, τῶν μὲν πρῶτων διαπορθμεύουσα τὰς δόσεις, τῶν δὲ τελευταίων ἀνατείνουσα τὰς δυνάμεις, καὶ πᾶσι κοινωνίαν ἐντιθεῖσα καὶ **σύνδεδει** **πρὸς ἄλληλα**: μία γὰρ οὕτως ἡ ὅλη γίνεται **διάταξις** ἕκ τε τῶν **πληρουόντων** καὶ τῶν **πληρουμένων**, ὥσπερ εἰς τι κέντρον εἰς τὴν μεσότητα συννευόντων.

che ha saputo ben organizzare il reale, rispettando l'ordine di priorità dell'unità sul numero<sup>120</sup>; Giamblico con cui si confronta e da cui, come si mostrerà in seguito, attinge molto; e in ultimo il suo maestro Siriano, cui Proclo attribuisce la maggior parte delle innovazioni del suo sistema<sup>121</sup>. Il carattere costante della concettualizzazione dell'ordine negli autori neoplatonici è quello della “gerarchia”<sup>122</sup>. Esso è anticipato dalla configurazione plotiniana del reale, com'è noto, organizzata nelle tre ipostasi<sup>123</sup> Uno, intelletto e anima, che il filosofo non chiama propriamente «ordini» ma «nature»<sup>124</sup>. Plotino fa infatti riferimento al sistema di ipostasi discendenti dall'Uno come ad un «ordine conforme alla natura»<sup>125</sup>: inoltre, quando parla di una sequenza delle “cose divine” (τὰ θεῖα)<sup>126</sup>, anticipa quella che da Giamblico e Proclo è definita la “gerarchia del divino”. Τάξις è anche usato da Plotino nel senso più generale di ordine naturale dell'universo<sup>127</sup>: si tratta, in questo caso, di un ordine imposto da un principio

<sup>120</sup> Su ciò COLLETTE-DUČIĆ 2007.

<sup>121</sup> Nella *Teologia Platonica* il confronto di Proclo con i suoi predecessori è molto frequente. Si rimanda in particolare a *T.P.* I 50.20-55.5 quando il Filosofo parla, per l'appunto, della divisione della seconda ipotesi del *Parmenide* in ordinamenti divini, citando e discutendo i suoi predecessori: Plotino, Porfirio, Giamblico e Siriano.

<sup>122</sup> O' MEARA 1997, 98-128.

<sup>123</sup> Sulla definizione del termine “ipostasi” in Plotino e nei suoi successori si veda ACHARD-NARBONNE 2012, XCVIII-CXIII, in cui è discussa la tesi secondo cui l'uso del termine “ipostasi” non sia riconducibile a Plotino, che, per riferirsi all'Uno, all'intelletto e all'anima utilizza piuttosto “tre nature”, ma a Porfirio, che sarebbe, al contrario, l'autore del titolo di *Enneade* 10 (V 1). Plotino, per Achard e Narbonne, non avrebbe disdegnato l'impiego di questo termine: ciò è per loro evidente a partire dall'impiego che Plotino già fa in ben quattro passaggi della sua opera degli aggettivi cardinali τρεῖς e τριττά per riferirsi all'Uno, all'intelletto e all'anima.

<sup>124</sup> In riferimento all'impiego del termine “natura” in Plotino cfr. *Enn.* V 1, 8. 27 impiegato in riferimento alle tre “ipostasi”. Cfr. ACHARD 2006, 381-388, in part. 387.

<sup>125</sup> PLOTINO, *Enn.*, II 9, 1.15 [trad. Faggin]: Εἰ οὖν μηδὲ παρ' ἄλλου μηδὲ ἐν ἄλλῳ μηδὲ σύνθεσις μηδεμία, ἀνάγκη μηδὲν ὑπὲρ αὐτὸ εἶναι. Οὐ τοίνυν δεῖ ἐφ' ἐτέρας ἀρχὰς ἰέναι, ἀλλὰ τοῦτο προσηταμένους, εἴτα νοῦν μετ' αὐτὸ καὶ τὸ νοοῦν πρῶτως, εἴτα ψυχὴν μετὰ νοῦν· αὐτὴ γὰρ τάξις κατὰ φύσιν· μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ μήτε ἐλάττω. Εἴτε γὰρ ἐλάττω, ἢ ψυχὴν καὶ νοῦν ταῦτὸν φήσουσιν, ἢ νοῦν καὶ τὸ πρῶτον· («Se dunque il Bene non deriva da altro, né è in altro, né è combinazione, necessariamente non ci sarà nulla sopra di lui. Non bisogna dunque risalire ad altri principi, ma bisogna mettere anzitutto il Bene, in secondo luogo l'Intelligenza e l'Intelligente primitivo e, dopo l'Intelligenza, l'Anima. Questo è l'ordine conforme a natura; né c'è da porre null'altro, né di più né di meno, nella realtà intelligibile. Se si pone di meno, bisognerà proclamare identici o l'Anima e l'Intelligenza, o l'Intelligenza e il Primo»).

<sup>126</sup> Si veda ancora il passo sopra citato *Enn.* II 9, 1.15; e V 1, 7.49 [trad. Faggin]: Νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις καὶ ὑπόστασις, τὸ διανοούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἴχνος ἐξηρημένον ἐκείνου, κατὰ θάτερα μὲν συνηγμένον ἐκείνῳ καὶ ταύτῃ ἀποσιμπλάμενον καὶ ἀπολαῦον καὶ μεταλαμβάνον αὐτοῦ καὶ νοοῦν, κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' αὐτό, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτό, ἃ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χείρονα· περὶ ὧν ὕστερον λεκτέον. Καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα («Ma il prodotto dell'Intelligenza è un certo pensiero, e l'attività pensante <dell'Anima> ne rivela l'esistenza. Questa è colei che si muove intorno all'Intelligenza ed è luce dell'Intelligenza, la traccia che le rimane sospesa: da un lato essa è unita a Lei e se ne riempie e gioisce e partecipa di Lei e pensa; dall'altro, è in contatto con le cose che vengono dopo, o meglio genera anch'essa cose che sono necessariamente inferiori all'Anima; di esse parleremo più avanti. Ma le cose divine finiscono qui»).

<sup>127</sup> *Enn.* II 9, 7. 27-35 [trad. Faggin]: Ἐπεὶ οὐδὲ ἡ σύστασις ὁμοίως τῷ παντὶ καὶ ζῶν ἐκάστω· ἀλλ' ἐκεῖ οἷον ἐπιθεῖ κελεύσασα μένειν, ἐνταῦθα δὲ ὡς ὑπεκφεύγοντα εἰς τὴν τάξιν τὴν ἑαυτῶν δέδεται δεσμῷ δευτέρῳ· ἐκεῖ δὲ οὐκ ἔχει ὅπου φύγη. Οὐτε οὖν ἐντὸς δεῖ κατέχειν οὔτε ἔξωθεν πιέζουσιν εἰς τὸ εἶσω ὄθειν, ἀλλ' ὅπου ἠθέλησεν ἐξ ἀρχῆς αὐτῆς ἢ φύσις μένει. Ἐὰν δὲ ποῦ τι αὐτῶν κατὰ φύσιν κινήθῃ, οἷς οὐκ ἐστὶ κατὰ φύσιν, ταῦτα πάσχει, αὐτὰ δὲ καλῶς φέρεται ὡς τοῦ ὄλου· τὰ δὲ φθείρεται οὐ δυνάμενα τὴν τοῦ ὄλου τάξιν φέρειν («In realtà l'organismo universale non è simile a quello di un vivente particolare: in quello, l'«Anima» quasi librandosi sopra gli impone la permanenza; in questo le parti, che tentano di fuggire, sono costrette all'ordine da un legame di secondo grado; ma le parti <del corpo universale> non hanno un luogo in cui espandersi. Neppure è

ordinante sull'ordinato<sup>128</sup>, che recupera il modello platonico della fabbricazione dell'universo da parte del demiurgo come «organizzazione della materia» e passaggio «dal disordine all'ordine»<sup>129</sup>, e che attribuisce all'ordine sensibile la funzione di imitazione della perfezione intelligibile<sup>130</sup>.

Sia riguardo all'ordine delle cose divine sia dell'universo, Plotino sembra anticipare i suoi successori in merito all'interpretazione di τάξις come “gerarchia”<sup>131</sup> di elementi disposti tra di loro in un rapporto di anteriorità e di posteriorità, in una sequenza ordinata di generante e generato, e in una sorta di scala in cui l'inferiore è in funzione del superiore<sup>132</sup>. Questa configurazione, come si mostra nelle pagine successive, è esplicitamente introdotta da Giamblico nella distribuzione triadica del genere divino, e ampiamente sviluppata poi da Proclo in un sistema del reale organizzato in una duplice gerarchia.

## II. 2.1 La gerarchizzazione della τάξις nel sistema di Proclo

Prima di approfondire il significato gerarchico che l'ordine assume negli scritti di Proclo, bisogna indagare la funzione cui assurge, nello specifico, la τάξις nell'esigenza di fondazione

---

necessario che <l'Anima> le contenga interiormente e che, spingendole dall'esterno, le faccia convergere verso un centro, poiché la natura rimane dove l'Anima ha comandato sin da principio. Se uno dei corpi si muove secondo la natura, patiscono <per esso> quelli che non possono adattarsi all'ordine dell'universo»). Cfr. anche II 9, 13; III 2, 4; III 2,13; IV 3, 16.

<sup>128</sup> *Ibid.* II 4, 15.4 [trad. Faggin]: Εἰ δὴ ὅσα μὲν ἀριθμοὶ καὶ λόγοι ἀπειρίας ἔξω – ὅροι γὰρ καὶ τάξεις καὶ τὸ τεταγμένον καὶ τοῖς ἄλλοις παρὰ τούτων, τάττει δὲ ταῦτα οὐ τὸ τεταγμένον οὐδὲ τάξις, ἀλλὰ ἄλλο τὸ ταττόμενον παρὰ τὸ τάττον, τάττει δὲ τὸ πέρασ καὶ ὅρος καὶ λόγος – ἀνάγκη τὸ ταττόμενον καὶ ὀριζόμενον τὸ ἄπειρον εἶναι («Se ogni numero e ogni proporzione sono fuori dell'infinito- infatti essi sono limite e ordine e le altre cose ricevono da essi il loro ordinamento; e ciò che ordina queste cose non è ciò che è ordinato, ma è il limite, la determinazione, la proporzione, poiché ciò che è ordinato è diverso da ciò che ordina- è necessario che ciò che è ordinato e determinato sia l'infinito»).

<sup>129</sup> PLOTINO in *Enn.* II 4,15 e III 2,4 recupera *Timeo* 30 a5: βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἠγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.

<sup>130</sup> *Enn.* I 2, 1.43 [trad. Faggin]: Οὐδὲ γὰρ οἰκία ἢ αἰσθητὴ τὸ αὐτὸ τῆ νοητῆ, καίτοι ὁμοίωται· καὶ τάξεως δὲ καὶ κόσμου μεταλαμβάνει ἢ οἰκία ἢ αἰσθητὴ κάκει ἐν τῷ λόγῳ οὐκ ἔστι τάξις οὐδὲ κόσμος οὐδὲ συμμετρία. Οὕτως οὖν κόσμος καὶ τάξεως καὶ ὁμολογίας μεταλαμβάνοντες ἐκεῖθεν καὶ τούτων ὄντων τῆς ἀρετῆς ἐνθάδε, οὐ δεομένων δὲ τῶν ἐκεῖ ὁμολογίας οὐδὲ κόσμος οὐδὲ τάξεως, οὐδ' ἂν ἀρετῆς εἶη χρεια, καὶ ὁμοιούμεθα οὐδὲν ἦττον τοῖς ἐκεῖ δι' ἀρετῆς παρουσίαν. Πρὸς μὲν οὖν τὸ μὴ ἀναγκαῖον κάκει ἀρετὴν εἶναι, ἐπεὶ ἡμεῖς ἀρετῆ ὁμοιούμεθα, ταυτί («La casa sensibile partecipa di ordine e di proporzione, mentre nel pensiero non c'è né ordine né proporzione né simmetria. E così noi partecipiamo dell'ordine, della proporzione e dell'accordo del mondo intelligibile, da cui pur deriva la virtù di quaggiù; ma gli esseri intelligibili non hanno bisogno di accordo, di ordine, di proporzione, né la virtù ha per loro alcuna utilità; nondimeno noi rassomigliamo ad essi per la presenza della virtù. Se noi dunque ci rendiamo simili ad essi, non è necessario che la virtù risieda in questi»). Sull'ordine come imposizione dell'intelligibile sul sensibile si veda anche *Enn.* III 6, 11.

<sup>131</sup> Si veda a tal proposition COLLETTE-DUČIĆ 2007, 157-180.

<sup>132</sup> *Enn.* IV 4, 17. 32: ἐν δὲ τῷ ἀρίστῳ, τῷ χωρίζοντι, ἐν τὸ ἄρχον, καὶ παρὰ τούτου εἰς τὰ ἄλλα ἢ τάξις· οἷον διττῆς πόλεως οὕσης, τῆς μὲν ἄνω, τῆς δὲ τῶν κάτω, κατὰ τὰ ἄνω κοσμουμένης («nell'ottimo che si distacca, è unica la potenza dominante e da essa deriva l'ordine di tutte le altre cose, come in un ordinamento statale che si divida in un elemento superiore e in molti inferiori, ordinati in funzione di quello superiore»).

scientifico del sistema<sup>133</sup>. Sebbene, come abbiamo anticipato, lo scopo di una “teologia scientifica” sia già ampiamente perseguito da Giamblico, che, nella *Risposta a Porfirio (De Mysteriis)*, propone un’organizzazione del reale, attraverso la distinzione di livelli esprimenti proprietà differenti<sup>134</sup>, tuttavia Proclo è il primo, ed anche l’ultimo della sua epoca<sup>135</sup>, ad ambire al vasto progetto di un’organizzazione sistematica per livelli che spieghi ogni aspetto del reale, mettendolo in corrispondenza di una precisa proposizione dimostrativa<sup>136</sup>.

I criteri che si seguono per questa sezione sono i seguenti: dapprima si analizza la definizione di τάξις come «genere» rintracciandone gli antecedenti in Siriano (in particolare nella definizione che il Filosofo propone nella *Metafisica* di Aristotele) e prendendo in esame le occasioni in cui Proclo utilizza τάξις come «genere»; in seguito si distinguono tre caratteri dell’«ordine», ovvero l’unità, la necessità e la naturalità, mettendo in corrispondenza il riferimento di Proclo al *Parmenide* con il suo implicito accordo con la definizione aristotelica di scienza. Nella seconda parte di questa sezione, si propone uno studio comparativo della gerarchia degli enti formulata da Giamblico e da Proclo, insistendo sul ruolo delle proprietà (ιδιότης/ιδίωμα) nella distinzione dei livelli, attraverso uno schema esemplificativo che ricostruisca l’organizzazione del sistema di questi due filosofi. Infine, a partire dalla definizione della τάξις del genere divino, si illustra la struttura degli dèi trascendenti secondo Proclo, e si analizzano i limiti e le estensioni di ciascun livello, rapportando tali riflessioni alla nozione di «limite» fornita da Giamblico, e a quella di «lotto divino» coniata da quest’ultimo.

<sup>133</sup> Sulle tecniche di “scientificità” della teologia adottate da Proclo si rimanda a TAORMINA 2000, 29-46 e a O’MEARA 2000, 279-290.

<sup>134</sup> La τάξις, per Giamblico fondata sulla distinzione delle proprietà degli dei, degli eroi, dei demoni, e delle anime, sembra ricoprire, da un punto di vista conoscitivo, una funzione di metodo. Il primo riferimento sull’importanza della scienza teologica fondata sul metodo della divisione si trova in GIAMBILICO, *De Myst.* I 4, p.14.15: Τὸ δ' ὅλον πότερον ἐν γένος ἡγούμενος θεῶν καὶ δαιμόνων ἐν καὶ ἡρώων ὡσαύτως καὶ ψυχῶν τῶν καθ'αὐτὰς ἄσωμάτων, ἀπαιτεῖς αὐτῶν τὴν κατὰ τὰ ιδιώματα διάκρισιν, ἢ πολλὰ ἕκαστα τιθέμενος; Εἰ μὲν γὰρ ἐν ἕκαστον ὑπολαμβάνεις, συγγεῖται πᾶσα τῆς ἐπιστημονικῆς θεολογίας ἢ διάταξις· εἰ δ' ὡσπερ ἔστιν, ἴεμπλησθῆναι, τοῖς γένεσιν ἀφώρισται καὶ οὐκ ἔστιν ἐπ' αὐτοῖς εἷς οὐσιώδης κοινὸς λόγος, ἀλλὰ τὰ πρότερα αὐτῶν ἀπὸ τῶν καταδεεστέρων ἐξήρηται, οὔτε οἷόν τε κοινὰ αὐτῶν ἐξευρεῖν πέρατα· ἐάν τε καὶ ἦ δυνατόν, αὐτὸ δὲ τοῦτο τὰ ιδιώματα αὐτῶν ἀναιρεῖ. Ταύτη μὲν οὖν οὐκ ἂν τις εὔροι τὸ ἐπιζητούμενον· τὴν δὲ ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ταυτότητα ἐπὶ τῶν διαφερόντων ἀναλογιζόμενος, οἷον ἐπὶ τῶν πολλῶν ἐν τοῖς θεοῖς γενῶν καὶ αἰθῆς ἐπὶ τῶν ἐν τοῖς δαίμοσι καὶ ἥρωσι, καὶ τὸ τελευταῖον ἐπὶ τῶν ψυχῶν, δύναται ἂν τις αὐτῶν ἀρρορίζεσθαι τὴν ιδιότητα.

<sup>135</sup> Sull’importanza della produzione filosofica di Proclo come esperienza conclusiva di un’epoca si veda il *Liminaire* di SEGONDS 2000, IX-XXVI.

<sup>136</sup> Su ciò si rimanda alle prime pagine del I libro della *Teologia Platonica* [in part. *passim* I 41-58 S-W], in cui Proclo, operando una scelta di metodo che possa costituire una scienza teologica infallibile attribuisce al *Parmenide* il merito di aver spiegato la realtà per la prima volta con un rigore scientifico. Sull’esempio di Platone, Proclo fa corrispondere ad ogni ipotesi del dialogo una rappresentazione di un particolare carattere di realtà. Sul valore scientifico-matematico che tale scelta metodologica assume negli scritti di Proclo ritornerò in seguito. In merito all’organizzazione sistematica delle proposizioni sul reale e alla corrispondenza con il dialogo platonico, si rimanda all’approfondita introduzione di SAFFREY-WESTERINK 1968, t. I, LX-LXXV.

## II. 2.2 La classificazione del γένος e i suoi ranghi

Proclo attribuisce alla τάξις il ruolo di garante del buon ordinamento/εὐταξία<sup>137</sup>, ovvero della correttezza della processione dall'Uno secondo livelli distinti e disposti in rapporti di anteriorità e posteriorità<sup>138</sup>. Perché ciò sia possibile, la τάξις deve rappresentare ogni forma di esistenza del reale quale “genere” e monade, ovvero in quanto causa generativa, riunente un certo numero di entità – l'essere, l'anima, i corpi – accomunate dalle medesime caratteristiche<sup>139</sup>.

Su tale definizione ha influito molto il lavoro esegetico del maestro Siriano sulla *Metafisica* di Aristotele<sup>140</sup> nel commento alla quale egli stesso chiama «genere»<sup>141</sup> la τάξις, in quanto ordine imposto ad una molteplicità di entità caratterizzate da proprietà comuni, riunite in un unico insieme. Tale assunto è anche presente nella descrizione aristotelica di «genere» come ciò che riunisce entità dotate di elementi comuni che sono, per questo, simili, pur presentando delle differenze, in ragione delle quali non sono identiche<sup>142</sup>.

<sup>137</sup> La corretta processione del reale consiste nel principio enunciato da Proclo in *T.P.* III 6.15-25 secondo cui, il passaggio da un livello all'altro deve avvenire secondo continuità e senza vuoti, ovvero deve prevedere l'introduzione di elementi intermediari, questi saranno, in particolare, le enadi.

<sup>138</sup> Questa distinzione appare in *T.P.* III 82.25: Τοῦτό τε οὖν, ὡσπερ ἔφην, δέδεικται καὶ ὅτι τάξιν ἔχει τὰ συμπεράσματα πρὸς ἄλληλα τὴν τῶν **πρωτέρων καὶ ὑστέρων καὶ αἰτίων καὶ αἰτιατῶν**; e *T.P.* I 53.8: Δεύτερον δὲ οὐδὲ τῆς πρὸς ἄλληλα τάξεως αὐτῶν τὴν αἰτίαν ἀνευρεῖν δυνα- σόμεθα καὶ **πῶς τὰ μὲν πρότερα τὰ δὲ ὕστερα κατὰ λόγον ἐτάχθη τὸν τῆς ἐπιστήμης**, εἰ μὴ τῆ προόδῳ τῶν ὄντων συνοδεύει τῶν συμπερασμάτων ἡ τάξις. Lo stesso si trova espresso in *E.T.* 11.1-10: **Πάντα τὰ ὄντα πρόβεισι ἀπὸ μιᾶς αἰτίας**, τῆς πρώτης. ἡ γὰρ οὐδενός ἐστιν αἰτία τῶν ὄντων, ἢ κύκλω τὰ αἴτια πεπερασμένων τῶν πάντων, ἢ ἐπ' ἄπειρον ἢ ἄνοδος καὶ ἄλλο ἄλλου αἰτίον καὶ οὐδαμοῦ στήσεται ἢ τῆς αἰτίας προϋπόστασις. ἀλλ' εἰ μὲν μηδενός εἴη τῶν ὄντων αἰτία, οὔτε τάξις ἔσται δευτέρων καὶ πρώτων, τελειούντων καὶ τελειουμένων, κοσμοῦντων καὶ κοσμουμένων, γεννώντων καὶ γεννωμένων, ποιούντων καὶ πασχόντων· οὔτε ἐπιστήμη τῶν ὄντων οὐδενός. **ἡ γὰρ τῶν αἰτίων γνώσις ἐπιστήμης ἐστὶν ἔργον**, καὶ τότε λέγομεν **ἐπίστασθαι ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν τῶν ὄντων**. εἰ δὲ κύκλω περίεσι τὰ αἴτια, τὰ αὐτὰ πρότερα ἔσται καὶ ὕστερα, δυνατότερα τε καὶ ἀσθενέστερα.

<sup>139</sup> *T.P.* I 14.5-20: Ταύτην δὲ πρωτίστην τῶν ὄλων καὶ νοῦ πρεσβυτέραν ἀρχὴν ἐν ἀβάτοις ἀποκεκρυμμένην ἐνθῶς ἀνευροῦσα καὶ τρεῖς ταύτας αἰτίας καὶ μονάδας ἐπέκεινα σωμάτων ἀναφήνασα, ψυχὴν λέγω καὶ νοῦν τὸν πρωτίστον καὶ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἔνωσις, παράγει μὲν ἐκ τούτων ὡς μονάδων τοὺς οἰκειοὺς ἀριθμοὺς, τὸν μὲν ἐνοειδῆ τὸν δὲ νοερὸν τὸν δὲ ψυχικόν (πᾶσα γὰρ μονὰς ἡγεῖται πλήθους ἑαυτῆ συστοίχου), συνάπτει δὲ ὡσπερ τὰ σώματα ταῖς ψυχαῖς οὕτω δῆπου καὶ <τάς> ψυχὰς μὲν τοῖς νοεροῖς εἶδεσι, ταῦτα δὲ ταῖς ἐνάσι τῶν ὄντων, πάντα δὲ εἰς μίαν ἐπιστρέφει τὴν ἀμέθεκτον ἐνάδα.

<sup>140</sup> DODDS 1963, XXIII-XXV afferma che è Proclo stesso a dichiarare l'importanza che la lezione di Siriano ha avuto sulla sua produzione filosofica. Dell'*In Met.* di Siriano abbiamo i libri B e Γ, M e N, non si sa se in effetti all'origine ne esistessero altri o se erano solo questi quattro nel progetto del maestro. D'altra parte, delle altre opere del filosofo possediamo solamente un certo numero di frammenti o di testimonianze trasmesse dai commentari posteriori, principalmente di Proclo. Per una presentazione generale all'opera di Siriano si veda in particolare LUNA 2003, 252-253, 256-257.

<sup>141</sup> SIRIANO, *In Met.* 35.5-10: εἴτε γὰρ μὴ ἐν τῷ γένει <αἰ> διαφοραὶ ἀλλ' ἐξῶθεν ἐπεισίσσι τοῖς εἶδεσι, δύναται τὰ εἶδη τὸ μὲν ταῦτόν καὶ ὁμοίον ἔχειν ἐκ τοῦ γένους, τὸ δὲ **πρότερον καὶ ὕστερον** καὶ βέλτιον καὶ χεῖρον ἐκ τῶν διαφορῶν· εἴτε τὸ γένος καὶ τὰς διαφορὰς πάσας τῶν ἐν ἑαυτῷ περιέχει, παράγει μὲν πολλὰ εἶδη τὰ μὲν ἑαυτῷ προσεχέστερα, τὰ δὲ μέσην ἔχοντα **τάξιν** ἐν τοῖς προϊούσιν ἀπ' αὐτοῦ, τὰ δὲ καὶ πρὸς τῆ τελευταῖ τῶν παρ' αὐτοῦ γεννωμένων διακοσμῆσεων ἀναφαινώμενα, πᾶσι γε μὴν **ἰνδάλμα** ἑαυτοῦ **ἐντίθησι** καὶ **χαρακτῆρα** καὶ **ἔμφασιν**, δι' ἧς **ἐπὶ τὴν μίαν αὐτῶν καὶ γενικωτάτην ἀρχὴν ἀναπέμπεσθαι δύναται**.

<sup>142</sup> Si veda a tal proposito la definizione di «genere» fornita da ARISTOTELE in *Metafisica* 1058 a 1-10 [trad. Reale]: ὁ γὰρ τοιοῦτο γένος καλῶ ὁ ἄμφω ἐν ταῦτό λέγεται, μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἔχον διαφοράν, εἴτε ὡς ὕλη ὄν εἴτε ἄλλως. οὐ μόνον γὰρ δεῖ τὸ κοινὸν ὑπάρχειν, οἷον ἄμφω ζῶα, ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἐκατέρῳ τοῦτο αὐτὸ τὸ ζῶον,

Allo stesso modo, per Proclo, l'«ordine» è un sistema retto dalla distinzione e dalla mescolanza: ogni genere esprime una proprietà, distinguendosi dagli altri, ma al tempo stesso, ne riporta al suo interno i caratteri, in virtù di una comunicazione interna. Il sistema della τάξις per livelli non è un sistema chiuso ma è un ordinamento che rende possibile il passaggio da un livello all'altro sia in termini discendenti (ovvero nella generazione dall'Uno) sia ascendenti (nella conversione verso l'Uno). Nell'*In Parm.*, in cui, più frequentemente, il termine τάξις è accostato al «genere»<sup>143</sup>, Proclo dichiara esplicitamente di seguire il *Sofista*<sup>144</sup> nella scelta del buon metodo che possa illustrare la comunione e la differenziazione tra i generi dell'essere. Platone, secondo l'interpretazione di Proclo, ha saputo trovare un equilibrio tra la confusione indifferenziata (ἀσυγχύτως) e l'assoluta divisione (ἀδιαίρετως)<sup>145</sup>: la sua «buona dialettica» serve infatti ad esprimere le ramificazioni di ciascun genere e al tempo stesso stabilire le comunicazioni fra i generi comunicanti o, com'è detto nella *Teologia Platonica*, «contigui» (προσεχής)<sup>146</sup>.

Inoltre, l'organizzazione della τάξις in generi<sup>147</sup> porta alla divisione di ciascun rango in due parti: quello della forma universale, che Proclo chiama anche genere “incoordinato” (ἀκατάτακτος)<sup>148</sup> e quello dell'insieme degli enti cui si applica tale forma, che viene chiamato

---

οἷον τὸ μὲν ἵππον τὸ δὲ ἄνθρωπον, διὸ τοῦτο τὸ κοινὸν ἕτερον ἀλλήλων ἐστὶ τῶ εἶδει. ἔσται δὲ καθ' αὐτὰ τὸ μὲν τοιονδὶ ζῷον τὸ δὲ τοιονδί, οἷον τὸ μὲν ἵππος τὸ δ' ἄνθρωπος. ἀνάγκη ἄρα τὴν διαφορὰν ταύτην ἑτερότητα τοῦ γένους εἶναι. λέγω γὰρ γένους διαφορὰν ἑτερότητα ἢ ἕτερον ποιεῖ τοῦτο αὐτό («Chiamo genere ciò per cui l'una e l'altra cosa sono considerate, appunto, una e medesima cosa, differenziandosi nell'una e nell'altra in modo non accidentale-sia che esso si consideri come materia, sia che si consideri diversamente. Infatti non solo ci deve essere qualcosa di comune fra le due cose- per esempio che siano tutte e due animali- ma questo stesso- cioè l'animale- deve essere diverso in ciascuna delle due cose- per esempio una cavallo e l'altra uomo-, e, pertanto, questo termine comune è, nell'una e nell'altra, diverso per specie. E l'una cosa sarà, di per sé, una data specie di animale e l'altra un'altra specie di animale- per esempio l'una cavallo e l'altra uomo. È necessario, dunque, che questa differenza sia una diversità del genere. E chiamo differenza del genere una diversità che fa essere diverso il genere stesso»).

<sup>143</sup> Su ciò *In Parm.* 952. 24; 960. 6-20; 994. 13; 1199.16.

<sup>144</sup> Si veda PLATONE, *Soph.* 253 b-e.

<sup>145</sup> Cfr. *In Parm.* passim II 772. 26-775.15.

<sup>146</sup> Vd. *T.P.* II 44. 20; III 1.10; III 19. 27; III 59.17.

<sup>147</sup> In *T.P.* III 11. 5-10 Proclo parla espressamente di “genere” e di “forma”: Οὕτω γὰρ ἂν τό τε **πρώτιστον γένος ἐξηρημένον πανταχοῦ τὴν ἀνάλογον ἔχει τῶ ἐνὶ τάξιν** καὶ τὰ δευτέρα μετέχοντα τῶν τῆ αἰτία συγγενῶν ἀναλογοῖ τε πρὸς αὐτὴν καὶ διὰ τῆς τούτων ὁμοιότητος συνάπτεται πρὸς τὴν ἀμέθεκτον ἀρχὴν. Ἔστιν ἄρα **πρὸ τῶν ἐν ἄλλοις ὄντων εἰδῶν τὰ ἐν αὐτοῖς ὄντα καὶ πρὸ τῶν συντεταγμένων αἰτίων τὰ ἐξηρημένα καὶ πρὸ τῶν μετεχομένων αἰ ἀμέθεκτοι μονάδες**: καὶ τὸ τούτω συναποδεδειγμένον, τὰ τε **ἐξηρημένα** γεννητικὰ τῶν **συντεταγμένων** ἐστὶν καὶ τὰ **ἀμέθεκτα** τὰς **μεθεκτὰς** ἐφίστησι τοῖς ἑαυτῶν ἐκγόνοις **μονάδας** καὶ τὰ ἑαυτῶν ὄντα τὰς **ἐν ἄλλοις** παράγει **δυνάμεις**.

<sup>148</sup> Il termine ἀκατάτακτος è stato coniato per designare in opposizione a κατατεταγμένος l'universale trascendente ed è impiegato solo dagli autori neoplatonici e in questo contesto specifico. Il termine κατατεταγμένος, invece, è impiegato anche prima nel suo uso tecnico di ‘universale immanente’, in particolare nei commentari alle opere di Aristotele. Il primo caso è quello di ALESSANDRO DI AFRODISIA che lo impiega solo una volta in *In Met.* 519.11 H (ιστέον δὲ ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ εἶδος ταῦτόν ἐστι, πλὴν οὐχ ὡς νοεῖται καὶ ἔστιν, ἀλλὰ νοεῖται μὲν ἄλλο τι παρὰ τὰ ὑπ' αὐτὸ ἄτομα, ἐν αὐτοῖς δὲ ἐστὶ **κατατεταγμένον** καὶ οὐδέποτε χωρὶς αὐτῶν ἐστὶν, ἢ ὅλως χωρὶς ὕλης· ὁ δὲ **ὀρισμός ἐστιν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τοῦ εἶδους**); poi lo si ritrova in un frammento perduto del commentario sulle *Categorie* di PORFIRIO tramandato da SIMPLICIO *In Cat.* 53.6-9, in cui si afferma che l'incoordinato è il predicato del coordinato (καὶ φησιν ὁ Πορφύριος, ὅτι διττὴ ἢ ἐπίνοια τοῦ



genere “coordinato” (κατατεταγμένος)<sup>149</sup>. L’influenza di Siriano si fa sentire anche in questa distinzione: per lui è la processione degli enti stessi che è caratterizzata dall’alterità (έτερότης), e che perciò necessita di essere organizzata in modo appropriato ad ogni singola natura<sup>150</sup>. Siriano, in effetti, riferisce alla tradizione pitagorica il merito di aver operato, per la prima volta, una distinzione dei generi dell’essere<sup>151</sup> in intelligibile, intellettuale, dianoetico, fisico e corporale, e di averli messi in rapporti di interdipendenza. Tale concezione della τάξις per Proclo, e probabilmente ancora prima di lui per Siriano<sup>152</sup>, rivoluziona il sistema di base plotiniano: le tre nature «ordinate per natura» dell’Uno, dell’Intelletto e dell’Anima, si trovano triplicate al loro interno e incredibilmente distanziate le une dalle altre. Il livello che più viene sottoposto a cambiamenti è quello dell’Essere, che è identificato da Proclo, e ancor prima da Giamblico, con il «genere divino», costituito a sua volta da differenti classi di dei: intelligibili, intelligibili-intellettivi, intellettivi, ipercosmici, ipercosmici-encosmici, encosmici.

---

ζῶου, ἢ μὲν τοῦ κατατεταγμένου, ἢ δὲ τοῦ ἀκατάτακτου· κατηγορεῖται οὖν τὸ ἀκατάτακτον τοῦ κατατεταγμένου, καὶ ταύτη ἕτερόν ἐστιν. ὁ μὲντοι Ἰάμβλιχος “οὐ τὰ γένη, φησίν, τῶν ὑποκειμένων κατηγορεῖται, ἀλλ’ ἕτερα διὰ ταῦτα· ὅταν γὰρ λέγωμεν Σωκράτην ἄνθρωπον εἶναι, οὐ τὸν γενικὸν φάμεν αὐτὸν ἄνθρωπον εἶναι, ἀλλὰ μετέχειν τοῦ γενικοῦ, ὡσπερ τὸ λευκὴν εἶναι τὴν ἀμπελον ταυτὸν ἐστὶν τῷ λευκοῦ βότρυας φέρειν, κατὰ ἀναφορὰν τὴν ἐπὶ τὸν καρπὸν οὕτως αὐτῆς καλουμένης. περὶ δὲ τούτων ἐν τοῖς Μετὰ τὰ φυσικὰ ἀκριβῶς διώρισεν Ἀριστοτέλης). DEUSIPPO d’altra parte in *In Cat.* 26.3-12 spiega che κατατεταγμένος è la specie che ha caratteri distintivi particolari in rapporto alle altre, e che invece ἀκατάτακτος è il genere universale che accomuna l’insieme delle specie dotate dei medesimi caratteri comuni; Giamblico poi in *De Myst.* I 8, 23. 13-16 parla di κατατεταγμένος questa volta nel senso di “appartenenza” (“Ἡ τε γὰρ κατὰ τάξις, οἷον τοῦ Σωκράτους εἰς τὴν φυλὴν ὅταν πρυτανεύη, ἀναξίως ὑπόκειται τῶν θείων γενῶν, ἅπερ ἀπόλυτα πάντα καὶ ἄφετα καθ’ ἑαυτὰ ὑπάρχει); SIRIANO, infine, in *In Met.* 28.11 dice che l’universale κατατεταγμένος nei particolari costituisce l’oggetto della definizione; in 95.10-12 afferma che l’universale assegnato è una parte del soggetto, e non l’universale inassegnato; in 98.34-35 dice che l’universale assegnato è il genere particolare e materializzato; infine in 155.29-30 sostiene che il κατατεταγμένος non è in sé stesso ma in tutti i particolari della stessa specie.

<sup>149</sup> *In Parm.* 981.1-20: εἰ δὲ ἔχει τι κοινόν, τοῦτο τὸ κοινόν ἀφορίζομεθα δήπου τί ἐστὶν αὐτὸ λέγοντας, καὶ τοῦτό ἐστιν ἀποδείξεως ἀρχή, ἀλλ’ οὐ τὸ ἔνυλον καὶ θνητόν πως ὄν κατατεταγμένον· δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἀποδείξεσι καὶ τοῖς ὀρισμοῖς ὅλον τὸ μερικόν ὑπὸ τοῦ καθόλου καὶ τὸν ὀρισμὸν τελεῖν· οἱ δὲ τῶν ἐν τοῖς καθ’ ἕκαστα κοινῶν ὀρισμοὶ οὐ περιλαμβάνουσιν ὅλα τὰ καθ’ ἕκαστα· ποῦ γὰρ ὁ Σωκράτης ὅλος ζῶον λογικὸν θνητόν, ὄντων ἐν αὐτῷ καὶ ἄλλων ἃ ποιεῖ τὸ καλούμενον ἰδίως ποιόν; Ὁ δὲ τοῦ ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου λόγος ὅλον ἕκαστον περιέχει τὸ καθ’ ἕκαστον· πάσας γὰρ περιέχει τὰς δυνάμεις ἐνοειδῶς, ὅσαι περὶ τὰ καθ’ ἕκαστα θεωροῦνται.

<sup>150</sup> SIRIANO, *In Met.* 81.35: Πυθαγόρας ὁ θεῖος καὶ πάντες οἱ γησίως τάκεινου δόγματα τοῖς καθαρωτάτοις κόλποις τῆς ἑαυτῶν διανοίας ὑποδεξάμενοι πολλὰς μὲν ἔλεγον εἶναι τάξεις οὐσιῶν καὶ νοητῶν καὶ νοερῶν <καὶ> διανοητικῶν καὶ φυσικῶν ἢ ὅλως ζωτικῶν καὶ ἔτι σωματοειδῶν· ἢ γὰρ τῶν πραγμάτων πρόδος καὶ ἢ συμφυῆς ταῖς προόδοις ὑφεις κατὰ τινὰ τάξιν ἐπιτελουμένη θεῖαν καὶ τὸ τῆς ἑτερότητας ἐν τοῖς γένεσι τοῦ ὄντος κράτος τὸ πλήθος τὸ τεταγμένον καὶ συνεχῆς ἅμα καὶ διωρισμένον ὑφίστησι τῶν τε ἀσωμάτων καὶ τῶν τὴν αἴσθησιν πληττουσῶν οὐσιῶν.

<sup>151</sup> *Ibid.* 82.5: τὰς δ’ οὖν ὡς ἐν πλάτει τρεῖς ἔλεγον τάξεις τῶν ὄντων, νοητὴν διανοητὴν αἰσθητὴν, εἶναι δὲ καθ’ ἑκάστην τὰ εἶδη πάντα μὲν, οἰκείως δὲ ἀπανταχοῦ τῆ τῆς ὑπάρξεως ιδιότητι. καὶ τὰ μὲν νοητὰ παρὰ θεοῖς εἶναι καὶ αἴτια τῶν ἐφεξῆς ποιητικά τε καὶ παραδειγματικά καὶ τελικά.

<sup>152</sup> Su come Siriano abbia contribuito alla maggior parte delle dottrine originali del pensiero di Proclo, anticipando, seppur senza lasciarci tracce certe, lo stesso sistema dell’allievo, parlano SAFFREY-WESTERINK 1978, t. III, XL-LI analizzano i passi di *In Parm.* in cui Proclo attribuisce a Siriano l’origine della sua esegesi sul *Parmenide*.

### II. 2.3 I caratteri della τάξις: ἀφ' ἐνός, ἀναγκαίως, κατὰ φύσιν

Il primo aspetto che si deve puntualizzare sul carattere della τάξις è che per Proclo essa non corrisponde ad un ordine univoco ma è un insieme composito di ordini. Per ogni livello, infatti, sia esso divino, intellettuale, psichico e fisico, le realtà si dispongono in un ordinamento specifico – cioè in base alla propria specie – e sono collocate, a partire dall'Uno, in un ordine decrescente. La derivazione da un solo principio costituisce la ragione della definizione della τάξις come gerarchia. La disposizione delle entità all'interno di ogni ordine secondo il grado di somiglianza o dissomiglianza rispetto al proprio genere di appartenenza – che Proclo chiama monade o causa – imita la disposizione dell'ordine unico, costituito dalle stesse specie, in funzione dell'Uno. Il «derivare da un'unità» (ἀφ' ἐνός), sia esso un principio particolare o il Principio dei principi, è dunque la ragione dell'ordinamento generale e degli ordinamenti singoli, che contribuisce a configurare l'intera gerarchia degli enti come una progressione di ordini orizzontali, in cui la sostanza resta la stessa ma l'estensione varia<sup>153</sup>: ad esempio, l'insieme degli intelletti discendenti dall'Intelletto è accomunato dalla sostanza intellettuale, ma è organizzato in livelli decrescenti secondo il grado di unitarietà o molteplicità<sup>154</sup>. Il fatto di essere ἀφ' ἐνός, d'altra parte, costituisce la ragione del legame verticale che si instaura tra un genere e l'altro tra cui non intercorre un rapporto di comunanza sostanziale ma di comune derivazione. Sul modo in cui tale gerarchia si dispone si ritornerà nella prossima sezione, il secondo aspetto che per il momento si deve considerare contribuisce alla definizione della τάξις procliana attraverso l'impiego di tre categorie concettuali essenziali: la necessità, l'unità, la naturalità.

La necessità dell'ordine risponde ad un'esigenza scientifica e ontologica. Proclo afferma l'infallibilità della sua scienza teologica, adottando il metodo dimostrativo

<sup>153</sup> Sull'idea della processione degli enti come derivazione da un solo Principio si veda ACHARD-NARBONNE 2012, CLVII-CLXI, in cui si parla della derivazione dei membri di una serie dalla loro monade originaria che è fondata su un' «omonimia di provenienza», ovvero in cui la “comunione di natura”, che chiamano anche “quasi genere”, si organizza in scala, si serializza a partire da un unico principio ἀφ' ἐνός. I curatori, d'altra parte, organizzano il sistema procliano distinguendo due tipi di gerarchia: quella trasversale, che interessa la monade e la serie, e quella verticale, che interessa le monadi tra di loro. La gerarchia trasversale presenta i seguenti caratteri: ha per l'appunto un'unità «di provenienza»; conserva una continuità di tipo sostanziale; ha come modello la monade aritmetica; ammette il più e il meno, la causa e l'effetto, l'anteriore e il posteriore, articolandosi in tre momenti. Il concetto di omonimia sostanziale è inoltre attribuito dai curatori ad Aristotele (*Et. Nic.* I 4, 1096 b 26-28) che la definisce non nei termini di omonimia accidentale ma nei termini di denominazione a partire da un termine unico.

<sup>154</sup> Cfr. *T.P.* II 62. 5-20; e il passo, che citiamo di seguito, *T.P.* III 16. 10-15: Καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ ὁμοίως εἶναι τοῖς ὁμοίοις ἀφ' ἐνός: πρὸς ἐκεῖνο δὴ οὖν καὶ συνάπτει τὸ πλῆθος ἀφ' οὗ τὴν πρόοδον ἔλαχε. Καὶ διὰ τοῦτο ἐστὶν ὅπερ ἐστίν, ὁμοιότης, ὁμόγνια τὰ πολλὰ ποιούσα καὶ συμπαθῆ πρὸς ἑαυτὰ καὶ φίλα πρὸς τε ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ἔν.

matematico della priorità delle cause sugli effetti<sup>155</sup>, in cui ogni proposizione esplicita un grado del reale. Una rappresentazione di questo tipo può in effetti corrispondere al criterio di scientificità aristotelica del «non poter essere altrimenti»<sup>156</sup>. Dall'altra parte, l'ordine necessario sul piano ontologico<sup>157</sup> consiste in una gerarchia degli enti che seguono lo stesso criterio scientifico di anteriorità e posteriorità delle proposizioni, disponendosi, in modo corrispondente, in un ordine che va dal livello primario e più unitario al secondario e più multiforme<sup>158</sup>. La necessità ontologica dell'ordine è espressa, oltre che dalla maggior parte dei passi tratti dalla *Teologia*, anche da alcune proposizioni degli *Elementi* e da alcuni passi dell'*In Parm.* Nella proposizione 21 Proclo parla di un necessario rapporto di anteriorità della causa rispetto agli effetti, i quali, in virtù della loro comune origine, sono legati insieme da un rapporto di appartenenza al medesimo rango<sup>159</sup>; la proposizione 110 aggiunge che, in virtù di questa comune origine, gli effetti sono necessariamente legati alla causa del livello superiore<sup>160</sup>. Nell'*In Parm* Proclo afferma più volte la necessità che ciascun genere sia distinto

<sup>155</sup> Su ciò si veda *T.P.* I 45.5- 46.10 in cui Proclo presentando il proprio metodo, e eleggendo quale modello di scientificità quello che Platone ha mostrato nel *Parmenide*, afferma che ci deve essere un ordine necessario delle proposizioni dimostrative del reale che corrisponda a ciascun livello della gerarchia degli enti. Si rimanda inoltre a *T.P.* II 62.20: Δεύτερον δὲ μετὰ τοῦτο τὴν τάξιν οἶμαι δεῖν τῶν ἀποφάσεων διωρίσθαι τοῖς τὴν θεολογίαν κατὰ τὴν τοῦ Παρμενίδου βούλησιν ὑποδεξαμένοις, καὶ ὅτι πρόεισι μὲν ἀπὸ τῶν πρώτως ἐν τοῖς θείοις γένεσι μονάδων καὶ πάντα τὰ δευτέρα καὶ τρίτα, κατὰ τὴν προσήκουσαν ἐκάστοις τάξιν, ἀφαιρεῖ τοῦ ἐνός (τὸ γὰρ τῶν ἀρχηγικωτέρων αἰτίων ἐκβεβηκὸς πολλῶ μείζονως προῦφέστηκε τῶν καταδεεστέρων), οὐ μέντοι τὴν τῶν λόγων ἀρχὴν ἀπὸ τῶν ἠνωμένων τῷ πρώτῳ θεῶν καταβάλλεται· δυσδιάκριτον γὰρ τοῦτο τὸ γένος τοῦ ἐνός, διότι κατὰ φύσιν μετ' αὐτὸ τεταγμένον ἐνικότατόν ἐστι καὶ κρύφιον καὶ τῷ γεννήσαντι διαφερόντως ὁμοιώτατον. Ὅπου δὲ οὖν πρὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων διαίρεσις ἀνεφάνη καὶ πλῆθος, ἐκεῖθεν ὀρμηθεὶς ὁ Παρμενίδης, καὶ διὰ πάντων ἐν τάξει τῶν δευτέρων προελθὼν διακόσμων ἄχρι καὶ τῶν ἐσχάτων, ἀναστρέφει πάλιν ἐπ' ἀρχὴν, καὶ δεικνύσιν ὅπως καὶ τῶν ἐνοειδιστάτων θεῶν καὶ πρώτως αὐτοῦ μετεχόντων ἐξήλλακται τὸ ἐν κατὰ μίαν ἄρρητον αἰτίαν.

<sup>156</sup> ARISTOTELE, *Analyt. Post.* 88b 30: Τὸ δ' ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη διαφέρει τοῦ δοξαστοῦ καὶ δόξης, ὅτι ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαῖων, τὸ δ' ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. ἔστι δὲ τινα ἀληθῆ μὲν καὶ ὄντα, ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν.

<sup>157</sup> Sul carattere necessario dell'ordine ontologico è interessante rilevare un parallelismo con O.C. fr. 24 des Places in cui è affermato che la distinzione dell'ordine in tre livelli corrisponde a necessità: εἰς ἀρχὴν καὶ τέρμα καὶ εἰς μέσα τάξει ἀνάγκης. Cfr. LEWY 1978, 108 n.73.

<sup>158</sup> *T.P.* I 46. 5-15: Εἰ τοίνυν οἱ λόγοι τῶν πραγμάτων εἰκόνα φέρουσιν ὧν εἰσὶν ἐξηγηταὶ καὶ ὡς ἔχουσιν αἱ [ἀπὸ] τῶν ἀποδείξεων ἀνελίξεις οὕτως ἀνάγκη καὶ τὰ δεικνύμενα τάξεως ἔχειν, ἀναγκαῖον οἶμαι τὰ μὲν δι' ἀπλουστάτων ἀρχόμενα πάντως ἀρχοειδέστατα καὶ τῷ ἐνὶ συνηνωμένα τετάχθαι, τὰ δὲ αἰεὶ πληθούμενα καὶ ποικίλων ἀποδείξεων ἠρημένα πορρώτερον προεληλυθέναι τῆς τοῦ ἐνός ἀποστάσεως, εἰ θέμις εἰπεῖν [...]"Ἐοικεν ἄρα τὰ μὲν θειοτέρων εἶναι τάξεων ἐκφαντικὰ τὰ δὲ καταδεεστέρας, καὶ τὰ μὲν ἐνικωτέρων τὰ δὲ ἤδη πληθυομένων, καὶ τὰ μὲν μονοειδεστέρας τὰ δὲ πολυειδεστέρας. Cfr. inoltre *T.P.* I 55.10: Τοῦτο μὲν οὖν ἐνταῦθα κείσθω διὰ πλειόνων ἡμῖν ἀποπεφασμένον, ὡς ἀνάγκη τὴν δευτέραν ὑπόθεσιν ἀπάσας μὲν τὰς θείας ἐκφαίνειν διακοσμῆσεις, ἄνωθεν δὲ ἀπὸ τῶν ἀπλουστάτων καὶ ἐνικωτάτων εἰς τὸ ὅλον πλῆθος τῶν θείων καὶ τὸν σύμπαντα χωρεῖν ἀριθμόν, εἰς ὃν κατέληξε τῶν ὄντως ὄντων ἡ τάξις, ὑπεστρωμένη μὲν ταῖς ἐνάσι τῶν θεῶν, συνδιαιρουμένη δὲ ταῖς ἀρρήτοις αὐτῶν καὶ ἀφράστοις ιδιότησιν.

<sup>159</sup> *E.T.* prop. 21.18: ἄλλο μὲν γὰρ ἄλλου αἴτιον ἔστω τῶν ὑπὸ τὴν αὐτὴν σειρᾶν· τὸ δὲ ὡς μίας τῆς σειρᾶς αἴτιον ἀνάγκη πρὸ τῶν πάντων εἶναι, καὶ ἀπ' αὐτοῦ πάντα ὡς ὁμοταγῆ γεννᾶσθαι, μὴ ὡς τότε τι ἕκαστον ἄλλ' ὡς τῆσδε τῆς τάξεως ὑπάρχον.

<sup>160</sup> *Ibid.* 110.11: διότι γὰρ τὰ μὲν ἐστὶ συγγενῆ πρὸς ἐκεῖνα, φύσιν ἐν τῇ σφετέρᾳ τάξει λαχόντα κρείττονα καὶ θειοτέρας, τὰ δὲ πορρώτερον προελήλυθε, δευτέρας καὶ ὑπηρετικὴν ἄλλ' οὐ πρωτογενὴ καὶ ἡγεμονικὴν ἐν τῇ

dagli altri secondo le proprie caratteristiche<sup>161</sup>, e secondo la «necessità geometrica»<sup>162</sup>: l'adozione di un tale metodo è per lui da attribuire originariamente, al *Parmenide* di Platone, il primo grande antecedente della teologia scientifica<sup>163</sup>. Infine la necessità ontologica e conoscitiva dell'ordinamento degli enti è anche discussa nel *Commentario sul Timeo* a proposito della necessità di un collegamento tra i vari generi ontologici<sup>164</sup>, fondato principalmente sulla «lottizzazione del divino», che, come si mostrerà, è una nozione che Proclo eredita da Giamblico<sup>165</sup>.

La nozione di ordine per Proclo coincide con quella di unità: gli enti che sono ordinati, sono anche uniti. Questi due elementi sono necessari ed “essenziali”. A tal proposito, nel libro II della *Teologia Platonica* Proclo fornisce delle “prove” della necessità dell'unità per gli enti, perché se non fossero anch'essi “uno” non potrebbero esistere<sup>166</sup>. Dunque l'ordine e i molteplici ordini sono costruiti in funzione della riconduzione della molteplicità nell'unità, e cioè dell'organizzazione del molteplice, che altrimenti sarebbe dispersivo, nei rispettivi generi ontologici. In un passo del *Commentario sul Parmenide*, a tal proposito, Proclo afferma che ciò che non partecipa all'Uno è irregolare e disordinato a differenza di ciò che ne partecipa ed è per questo riunito in una totalità ordinata<sup>167</sup>; e allo stesso modo in *T.P.* II 22, Proclo sostiene che la derivazione dal Principio Primo è ciò che salva gli enti dalla casualità dispersiva, dando ad essi l'unità e la stabilità, che scaturiscono dal derivare dall'Uno «sempre allo stesso modo» (ἀεὶ ὡσαύτως)<sup>168</sup>.

---

σειρᾷ πάση κεκληρωμένα πρόοδον, ἐξ ἀνάγκης τὰ μὲν ὁμοφυῶς συζεύγνυται τοῖς ἐκ τῆς ὑπερκειμένης τάξεως, τὰ δὲ ἀσύναπτά ἐστι πρὸς ἐκείνην.

<sup>161</sup> *In Parm.* 972. 20: Οὐ μόνον οὖν τὰς ἀπορίας ἢ λέξεις παρίστησιν - εἶπε γὰρ ἄν, εἰ ταύτας ἠβούλετο δηλῶσαι μόνας, ἀνάγκην εἶναι ταῦτα ἀκολουθεῖν τοῖς εἶδεσιν-, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐν αὐταῖς πάσαις κεκρυμμένην περὶ τῶν εἰδῶν ἀλήθειαν· ἔχει γὰρ οὐ τὰ ἄτοπα, ἀλλὰ τὰ ἀληθῆ τὰ εἶδη πάντως. Si veda anche *In Parm.* V 1003. 10: καὶ γὰρ ὅπου μὲν διελεῖν ἀναγκαῖον ἢ ὡς ἀπὸ ἐνὸς γένους εἶδη, ἢ ὡς ἀπὸ ὅλου [εἰς] μέρη διάφορα, ἢ ἄλλως ὁπωσοῦν· ὅπου δὲ ὀρίσασθαι < καὶ > δεῖ τὰς τε τῶν ὀριστῶν εἰδέναί διαφοράς καὶ τὰς τῶν ὀρισμῶν καθ' ἐκάστην τάξιν τῶν ὄντων - ὀρίζεσθαι γὰρ δυνατὸν καὶ ἀπὸ εἶδους καὶ ἀπὸ τῆς ὕλης καὶ δι' ἀμφοτέρων· ὅπου δὲ ἀποδείξει καὶ ἐνταῦθα τὰς [τε] τῶν αἰτίων ἀνάγκη διαγιγνώσκειν διαφοράς.

<sup>162</sup> *Ibid.* 1132. 25.

<sup>163</sup> Sull'importanza che il *Parmenide* riveste nell' “ordinamento” degli esseri secondo Proclo si veda STEEL 2000, 373-398.

<sup>164</sup> Cfr. *In Tim.* I 406. 2.

<sup>165</sup> Cfr. GIAMBILICO, *De Myst.* I 9, p. 30-31.

<sup>166</sup> Si vedano le dimostrazioni addotte da Proclo in merito alla necessità dell'unità, affinché gli enti esistano, fornita all'inizio del libro II della *Teologia Platonica*, in particolare i passi II 9-12. La stessa dimostrazione si trova in modo sintetizzato e assertorio nella proposizione 1 degli *Elementi di Teologia*. Sul concetto di «costituzione d'essere» cfr. STEEL 1998, 161-175.

<sup>167</sup> Cfr. *In Parm.* I 620. 36.

<sup>168</sup> *T.P.* II 22.10-20: Εἰ δὲ ἡ μὲν ἀρχὴ τὴν χεῖρονα τῶν ἀπ' αὐτῆς ἔχει τάξιν, τὰ δὲ ἀπ' αὐτῆς κρείττονα αὐτῆς εἶη, πάντα συγχυθήσεται πλημμελῶς, καὶ οὔτε ἡ ἀρχὴ κατὰ φύσιν ὅτι μὴ τὸ ἄριστον οὔτε τὰ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἐξ αὐτῆς ἔσται δύναμιν εἰς τὸ κρατεῖν ἔχοντα τῆς ἐαυτῶν ἀρχῆς. Ἔσται δὲ ἄρα κατὰ τύχην ἢ μὲν ἀρχὴ τῶν ὄντων τὰ δὲ ὄντα ἀπ' αὐτῆς· ἀλλ' ἀδύνατον· τὰ γὰρ κατὰ τύχην ὄντα, εἴπερ τοῦτό ἐστι τὸ κατὰ τύχην τὸ μὴ κατὰ νοῦν μηδὲ πρὸς τέλος ὀρισμένον, ἄτακτα καὶ ἀπέραντα καὶ ἀόριστα ἐστι, καὶ πάντα ὡς ἐπ' ἔλαττον ὄντα· ἡ δὲ ἀρχὴ ἀεὶ ὡσαύτως ἀρχή, καὶ τὰ ἄλλα ἐξ αὐτῆς.

L'ordine degli enti non è dunque un ordine casuale, ma è, come abbiamo sottolineato, necessariamente guidato da un movimento di derivazione dall'Uno e di conversione verso di Esso: è un movimento da e verso la propria origine naturale. Questo conduce alla definizione del terzo carattere della τάξις: la sua dimensione naturale. In quanto organizzazione del molteplice in unità, la τάξις da un lato si conforma all'Uno, dall'altro si oppone ad uno stato di disordine che l'allontana dall'Uno. Nella *Teologia Platonica*, negli *Elementi di Teologia* e nel *Commentario sul Parmenide* non si tratta espressamente della questione dell'origine dell'ordine, né della materia come disordine iniziale, che accompagna la discussione sulla generazione dell'universo tra Aristotele (in *De Caelo* 280 a) e Platone (*Timeo* 30 a)<sup>169</sup>. Proclo rivolge invece la sua attenzione a buona parte di tali questioni nei passi *In Tim.* I 387. 5- 433. 26 D. Nelle tre opere che citate sopra, Proclo utilizza il lessico di *Timeo* 30a per operare una distinzione tra ciò che è «secondo natura» e ciò che è in modo disordinato (ἀτάκτως) e irregolare (πλημμελῶς)<sup>170</sup>. Contrariamente a quanto possa sembrare, l'essere «secondo natura»<sup>171</sup> non coincide con lo stato iniziale di un essere, ma con quello finale. Lo stato iniziale, infatti, è per Proclo il molteplice, ovvero il disordine, mentre lo stato naturale è l'unificazione, il ritorno finale all'Uno. Essere secondo natura è dunque sinonimo di essere «secondo il proprio principio»<sup>172</sup> ed «essere secondo unità»<sup>173</sup>. Tuttavia, i livelli di

<sup>169</sup> Il dibattito suscitato da Aristotele a partire da *Tim.* 30a riguarda la questione sull'eternità e la generazione del mondo: per Platone il mondo “nasce ed è eterno” ovvero la materia è eterna ma originariamente caotica, e una volta organizzata è destinata a durare eternamente; per Aristotele invece la materia è già eternamente organizzata. Su tale questione, BRISSON 2000b, 295-315.

<sup>170</sup> Sull'impiego di questa terminologia si veda *T.P.* II 22.11; V 20.17; e *In Parm.* 620.3-36; 633.25; 692.23; 844.25; 923.10; 953.27; 990.34; 1011.25; 1017.20; 1023.28; 1053.16; 1054.24. Inoltre per i medesimi impieghi *In Tim.* I 39. 1; I 165.26; I 180.17; I 334.20; I 394.25; II 116.8.

<sup>171</sup> I precedenti della giustapposizione di τάξις al «secondo natura» (κατὰ φύσιν) si possono rintracciare, seppur con un significato diverso, in PLATONE, *Tim.* 83a 2, in cui si parla della «regolarità dei cicli secondo natura» (τάξις τῶν κατὰ φύσιν περιόδων), e 88 e 3 in cui, invece, si parla di una riconduzione delle parti e affezioni del corpo all'ordine «secondo la configurazione che gli è congenere» (κατὰ συγγενείας εἰς τάξιν κατακοσμηῆ πρὸς ἄλληλα); in ARISTOTELE, nel *De Caelo*, 301a 5, in cui si definisce «contro natura» (παρὰ φύσιν) il disordine (τὸ ἀτάκτως), e «secondo natura» l'ordine, e in *De gen. anim.*, 760a 31, in cui la definizione di τάξις è espressa nel senso di ciò che è ordinato κατὰ φύσιν, ed è opposto al mostruoso (τετραπόδως), irregolare e casuale, e, ugualmente, *Fisica* 252 a 12; in PLOTINO che in *Enn.* II 9,1 anticipa Proclo, elencando i tre livelli ipostatici Uno-Intelletto-Anima, e sostenendo che non possono essere più di tre e che nulla può essergli superiore, dal momento che in ciò consiste necessariamente «l'ordine conforme a natura»; in GIAMBILICO, *De Myst.* I 20, p. 62-63, in cui si dice che l'essenza degli dei è indivisibile e inalterabile, e che invece gli enti inferiori ne riproducono una somiglianza secondo l'ordine conforme alla natura, e in *De comm.* 4.1-10 in cui si parla di un ordine gerarchico secondo natura dei principi della scienza matematica e di una «naturale consequenzialità delle matematiche». Per quest'ultima espressione si veda inoltre *De comm.* 17.39. Infine SIRIANO in *In Met.* 102.20 utilizza la stessa espressione di Giamblico per parlare dell'ordine naturale e dell'ordine pedagogico nell'apprendimento delle matematiche.

<sup>172</sup> A questo proposito, cfr. *In Tim.* I 410.5: ἀλλὰ τί τὸ <κατὰ φύσιν>; ἢ τάχα μὲν τοῦτο τῆς τάξεώς ἐστι σημαντικόν, καθ' ἣν καὶ τοῦ θεοῦ κάλλους τὸ πᾶν δεδύνηται μετασχεῖν, καὶ ταῦτὸν ἂν εἴη τῷ κατὰ τάξιν· τάχα δὲ κάκεινο δηλοῖ, τὸ τὸν δημιουργὸν αὐτῷ τῷ εἶναι ποιεῖν καὶ ἀπὸ τῆς οὐσίας τῆς αὐτοῦ καὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν ψυχὴν παράγειν· ἴσως δὲ καὶ ὅτι συμπλέκεται τῇ φύσει τοῦτο τὸ δημιούργημα, καὶ οὐ τοιοῦτόν ἐστι τὸ κάλλιστον, οἷον τὸ ὑπερφύες, οὐδὲ τὸ ἄριστον, οἷον τὸ κρεῖττον τῆς φύσεως, ἀλλ' οἷον τὸ ἀναμίγνυται τῇ φύσει

adeguazione all'Uno non sono tutti uguali, ma si fondano su un criterio di conformità al principio, disposto in senso decrescente e commisurato all'essenza e alla potenza degli enti<sup>174</sup>, pertanto, il carattere secondo natura della τάξις stabilisce una configurazione gerarchica della processione.

## II. 2.4 La configurazione duplice dell'ordine

L'articolazione che la τάξις assume nel sistema di Proclo è quella di una gerarchia duplice: da un lato del genere-causa rispetto ai propri effetti<sup>175</sup>, dall'altro delle cause tra di loro<sup>176</sup>. Per quel che riguarda il rapporto delle cause rispetto agli effetti, si tratta di una gerarchia di gradi di unità, dal momento che il genere contiene in modo unificato ciò che negli effetti si dispiega in gradi progressivamente molteplici<sup>177</sup>. Proclo parla, a tal proposito, di una diminuzione (ὑφεσις) e un difetto (ἔλλειψις) del primo rispetto al secondo. Per quel che riguarda le cause tra di loro si tratta, invece, di una gerarchia di gradi di universalità progressivamente più specifici e meno contenitivi. La causa superiore ad ogni livello viene, perciò, definita nei termini di un'antiorità<sup>178</sup> causale<sup>179</sup>.

---

τὸ ὑπὲρ φύσιν καὶ τοῖς φυσικοῖς τὰ νοερά; Cfr. con il passo *T.P.* II 22.10-20: Εἰ δὲ ἡ μὲν ἀρχὴ τὴν χεῖρονα τῶν ἀπ' αὐτῆς ἔχει τάξιν, τὰ δὲ ἀπ' αὐτῆς κρείττονα αὐτῆς εἶη, πάντα συγχυθήσεται πλημμελῶς, καὶ οὔτε ἡ ἀρχὴ κατὰ φύσιν ὅτι μὴ τὸ ἄριστον οὔτε τὰ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἐξ αὐτῆς ἔσται δύναμις εἰς τὸ κρατεῖν ἔχοντα τῆς ἑαυτῶν ἀρχῆς. Ἔσται δὲ ἄρα κατὰ τύχην ἢ μὲν ἀρχὴ τῶν ὄντων τὰ δὲ ὄντα ἀπ' αὐτῆς· ἀλλ' ἀδύνατον· τὰ γὰρ κατὰ τύχην ὄντα, εἴπερ τοῦτό ἐστι τὸ κατὰ τύχην τὸ μὴ κατὰ νοῦν μηδὲ πρὸς τέλος ὀρισμένον, ἄτακτα καὶ ἀπέραντα καὶ ἀόριστά ἐστι, καὶ πάντα ὡς ἐπ' ἔλαττον ὄντα· ἡ δὲ ἀρχὴ ἀεὶ ὡσαύτως ἀρχὴ, καὶ τὰ ἄλλα ἐξ αὐτῆς.

<sup>173</sup> Cfr. *T.P.* I 120. 17; I 123.2; III 12.6-10; e *E.T.* 197.11.

<sup>174</sup> *T.P.* III 9.20.

<sup>175</sup> Si veda a tal proposito *E.T.* 11. 10-15: εἰ δὲ κύκλω περίεσι τὰ αἴτια, τὰ αὐτὰ πρότερα ἔσται καὶ ὕστερα, δυνατότερα τε καὶ ἀσθενέστερα· πᾶν γὰρ τὸ παράγον κρείττον ἐστὶ τῆς τοῦ παραγομένου φύσεως. διαφέρει δὲ οὐδὲν τὸ διὰ πλειόνων ἢ δι' ἐλαττόνων μέσων συνάπτειν τῷ αἰτιατῷ τὸ αἴτιον καὶ ποιεῖν ἀπ' ἐκείνου· καὶ γὰρ τῶν μεταξὺ πάντων ἔσται κρείττον ὧν ἐστὶν αἴτιον, καὶ ὅσῳ ἂν πλείω τὰ μέσα, τοσοῦτω μειζόνως αἴτιον.

<sup>176</sup> Si veda l'elenco delle varie cause e della loro gerarchia forniti da Proclo nel lungo passo di *T.P.* III 20-25, di cui si riporta la conclusione che verte sull'affermazione dell'universalità assoluta dell'essere in *T.P.* III 24. 25: Πρεσβύτερον ἄρα τὸ μὲν εἶναι τοῦ ζῆν, τοῦτο δὲ τοῦ νοῦ, τῆς δὲ ψυχῆς ὁ νοῦς, εἴπερ ἀνάγκη τὰ πλειόνων αἴτια προγενέστερα καὶ κατὰ τὴν τάξιν ἀρχικώτερα προεστάναι τῶν τὰ ἐλάττω παράγειν τε καὶ κοσμεῖν δυναμένων.

<sup>177</sup> *T.P.* III 7.5: Ταῦτόν μὲν γὰρ εἶναι τῷ αἰτίῳ τὸ αἰτιατόν οὐδαμῶς θέμις· ὑφεσις γὰρ καὶ ἔλλειψις τῆς τοῦ παράγοντος ἐνώσεως ἀπογεννᾷ τὰ δεύτερα. Καὶ γὰρ αὖ καὶ εἰ τῷ πρώτῳ τὸ δεύτερον ἦν ταυτόν, ὁμοίως ἂν ἐκάτερον ἦν ταυτόν, οὐ τὸ μὲν αἴτιον, τὸ δὲ αἰτιατόν. Εἰ δὲ αὐτῷ τῷ εἶναι τὸ μὲν ἔχει τὴν τῆς παρακτικῆς δυνάμεως περιουσίαν, τὸ δὲ τὴν τῆς ὑφισταμένης ἔλλειψιν, διώριστα ταῦτα κατὰ φύσιν ἀπ' ἀλλήλων καὶ προέχει τοῦ γεννωμένου τὸ γεννητικόν, καὶ ταυτότης οὐκ ἔστι τῶν τοσοῦτω διαφερόντων πραγμάτων.

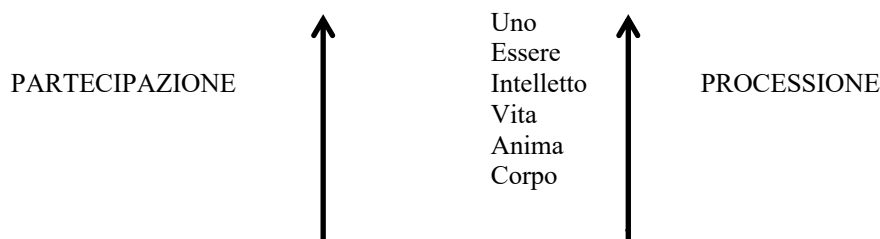
<sup>178</sup> Cfr. e.g. *T.P.* III 23.12 (ζωὴ δὲ νοῦ πρεσβύτερα); V 22.18 (πάντα τὰ πρεσβύτερα).

<sup>179</sup> Quest'uso è d'altronde ben presente nella tradizione neopitagorica. Si veda a tal proposito NICOMACO DI GERASA, *Intr. Arith.* I 4. 2-3: ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς ὡς πρὸς προκέντημά τι καὶ ἀρχέτυπον παράδειγμα τὰ ἐκ τῆς ὕλης ἀποτελέσματα κοσμεῖ καὶ τοῦ οικείου τέλους τυγχάνειν ποιεῖ, ἀλλὰ καὶ ὅτι φύσει προγενέστερα ὑπάρχει, ὅσῳ συναίρει μὲν ἑαυτῇ τὰ λοιπὰ, οὐ συναναίρειται δὲ ἐκείνοις [...] ὥστε ἐπεὶ συναναίρει, διὰ τοῦτο καὶ πρεσβύτερον. καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου δὲ νεώτερον λέγεται καὶ ὑστερογενέστερον, ὃ συνεπιφέρει μὲν ἑαυτῷ τὸ λοιπόν, οὐ συνεπιφέρεται δὲ ἐκείνῳ. GIAMBILICO, *De comm.* 13.55: κατὰ δὴ τὸν αὐτὸν λόγον οὐδὲ ἡ παρέχουσα τὸ εἶναι αἰτία συνυπάρχει τοῖς ὑφ' ἑαυτῆς ἀποτελουμένοις, ἀλλ' ἔστιν αὐτῶν πρεσβύτερα κατ' αὐτὸν τὸν τῆς οὐσίας λόγον, χωριστὴν τε ἔχει ἐν ἑαυτῇ τὴν ὑπόστασιν, δι' ἣν καὶ τοῖς σπαρτατομένοις ὑφ' ἑαυτῆς δίδωσιν

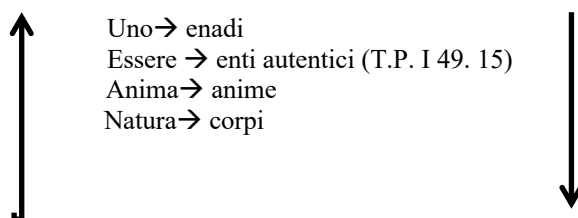
L'«ordine» inteso da Proclo come sistema gerarchico basato sulla priorità ontologica ha notevoli punti di contatto con la legge metafisica del πρότερον- ὕστερον di Platone quale norma della gradazione ontologica<sup>180</sup>. Questa stessa legge metafisica del prima e del dopo viene usata da Aristotele nelle *Categorie*<sup>181</sup> e nella *Metafisica*<sup>182</sup> in rapporto alla sequenza temporale, alla sequenza numerica, e alla definizione della relazione di distanza. Sebbene vi siano due modi a partire da cui osservarla, il modo trasversale e il modo verticale<sup>183</sup>, si deve sottolineare che la τάξις in realtà è unica, in virtù dell'unità di tipo ἀφ' ἐνός, che contiene tutti gli insiemi, tanto quelli dei singoli generi di esistenza, quanto quelli universali, in direzione e in funzione dell'Uno. Nello schema che segue, si propone un'esplicazione dei due movimenti da e verso il principio secondo la prospettiva verticale e secondo quella trasversale:

**Tab. 17**

1) Ordinamento degli enti verticale: dall'universale al particolare (*T.P.* III 25-26 S.-W.)



2) Ordinamento degli enti orizzontale: dal più unitario al molteplice (*T.P.* I 46; III 8 S.-W.)



ἐτέραν ὑπόστασιν μεθ' ἑαυτήν. Cfr. *Ibid.* 1.17 in cui appunto Giamblico tra gli obiettivi della scienza fissa anche quello di risalire alle sue cause “superiori” (ἀνάγεται τὰς πρεσβυτέρας ἑαυτῆς αἰτίας).

<sup>180</sup> A questo proposito si veda FERRARI 2016, 31-50.

<sup>181</sup> ARISTOTELE, *Cat.* 5a 29: ἀλλὰ μᾶλλον τάξιν τινὰ εἶποις ἂν ἔχειν τῷ τὸ μὲν πρότερον εἶναι τοῦ χρόνου τὸ δ' ὕστερον («si potrebbe piuttosto dire che abbia un certo ordine, per cui nel tempo ci sono un prima e un poi»); 5a 32: καὶ ἐπὶ τοῦ ἀριθμοῦ δὲ ὡσαύτως, τῷ πρότερον ἀριθμεῖσθαι τὸ ἐν τῶν δύο καὶ τὰ δύο τῶν τριῶν· καὶ οὕτω τάξιν ἂν τινα ἔχοι, θέσιν δὲ οὐ πάνυ λάβοις ἂν. Cfr. *Ibid.* 14a 35: τρίτον δὲ κατὰ τινα τάξιν πρότερον λέγεται, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἐπιστημῶν καὶ τῶν λόγων· ἔν τε γὰρ ταῖς ἀποδεικτικαῖς ἐπιστήμαις ὑπάρχει τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον τῇ τάξει, – τὰ γὰρ στοιχεῖα πρότερα τῶν διαγραμμαμάτων τῇ τάξει, καὶ ἐπὶ τῆς γραμματικῆς τὰ στοιχεῖα πρότερα τῶν συλλαβῶν, – ἐπὶ τε τῶν λόγων ὁμοίως, – τὸ γὰρ προοίμιον τῆς διηγήσεως πρότερον τῇ τάξει ἐστίν. – ἔτι παρὰ τὰ εἰρημένα τὸ βέλτιον καὶ τὸ τιμιώτερον πρότερον εἶναι τῇ φύσει δοκεῖ· εἰώθασι δὲ καὶ οἱ πολλοὶ τοὺς ἐντιμότερους καὶ μᾶλλον ἀγαπωμένους ὑπ' αὐτῶν προτέρους φάσκουν εἶναι.

<sup>182</sup> ARISTOTELE, *Met.* 1018b 26: τὰ δὲ κατὰ τάξιν (ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα πρὸς τι ἐν ὀρισμένον διέστηκεν κατὰ τινα λόγον, οἷον παραστάτης τριτοστάτου πρότερον καὶ παρανήτη νήτης· ἔνθα μὲν γὰρ ὁ κορυφαῖος ἔνθα δὲ ἡ μέση ἀρχή)· – ταῦτα μὲν οὖν πρότερα τοῦτον λέγεται τὸν τρόπον, ἄλλον δὲ τρόπον τὸ τῇ γνώσει πρότερον ὡς καὶ ἀπλῶς πρότερον.

<sup>183</sup> Cfr. ACHARD-NARBONNE 2012, CLIV- CLVII.

Questi due ordinamenti si dispongono nel primo caso secondo la capacità produttiva (τὰ πλειόνων αἰτία προγενέστερα καὶ κατὰ τὴν τάξιν ἀρχικότερα)<sup>184</sup> nel secondo in base all'unità e alla divisione (τὰ ἐνικότερα/πληθύμενα; τὰ μονοειδέστερα/πολυειδέστερα; ἐνοειδῶς/διηρημένως)<sup>185</sup>. Inoltre, sebbene i criteri di disposizione varino, i due ordinamenti seguono gli stessi movimenti di derivazione e di conversione: per quanto concerne le cause, direttamente da e verso l'Uno, invece per gli effetti da e verso i propri punti di origine, e, per il tramite di essi, verso l'Uno.

Per quanto riguarda l'ordinamento orizzontale, negli *Elementi* Proclo aggiunge un'ulteriore distinzione, che riguarda l'insieme delle entità particolari. Ciascuna serie discendente da una causa o "monade originaria" (ἀρχικὴ μονάς) è infatti distinta in due ἀριθμός: quella delle entità intrinsecamente perfette (αὐτοτελῶν ὑποστάσεων), che per prime procedono dalla loro causa, e che sono ad essa simili per la loro esistenza perfetta (διὰ τὴν αὐτοτελεῖ ὑπαρξιν ὁμοιοῦνται πρὸς ἐκείνην), e al tempo stesso inferiori per via della loro divisione e moltiplicazione (διὰ τὴν εἰς πλῆθος διάκρισιν ἡλαττωμέναι τῆς ἀρχικῆς); e quella delle entità imperfette che sono illuminate e hanno la loro sussistenza in altro (τὸν δὲ ἐλλάμψεων ἐν ἑτέροις τὴν ὑπόστασιν κεκτημένων), e che per questo, essendo dissimili, sono lontane dalla loro monade-principio<sup>186</sup>.

Nel caso dell'ordinamento verticale, l'universalità, per Proclo, consiste nella «precontinenza» (espressa dal verbo προλαμβάνω)<sup>187</sup> che una causa ha rispetto ai suoi effetti. Ciò porta alla configurazione di un sistema del «tutto in tutto»<sup>188</sup> in cui ciascun genere ha al suo interno gli altri, o perché, essendone superiore, li anticipa e li precontiene, o perché, essendone inferiore, ne partecipa<sup>189</sup>.

<sup>184</sup> Si veda *T.P.* III 24. 25.

<sup>185</sup> Per unitario/molteplice cfr. *T.P.* I 46.16. Sulla distinzione "in modo unificato"/"in modo diviso" cfr. *T.P.* III 8.10: Ἄπαντα τοίνυν μονάς ὑποστήσει πλῆθος [μὲν] ὡς ἑαυτῆς δεύτερον γεννώσα καὶ μεριζόμενον τὰς ἐν αὐτῇ κρυφίως προὑπαρχούσας δυνάμεις. Ἄ γὰρ ἔστιν ἐνοειδῶς ἐν τῇ μονάδι καὶ συνεπτηγμένως, ταῦτα διηρημένως ἐν τοῖς ἐκγόνοις τῆς μονάδος ἀναφαίνεται.

<sup>186</sup> *E.T.* prop. 64.

<sup>187</sup> Cfr. per la precontinenza della causa rispetto ai suoi effetti e.g. *E.T.* 118.8: ἀλλὰ καὶ ὅσα ὡς αἰτίαι πάντων προειλήφασιν, οἰκειῶς τῇ ἑαυτῶν ἐνώσει προειλήφασιν· καὶ γὰρ πᾶν τὸ κατ' αἰτίαν τῶν δευτέρων ἡγεμονοῦν, ὡς αὐτὸ πέφυκεν, οὕτως ἔχει τὴν αἰτίαν τῶν καταδεεστέρων.

<sup>188</sup> Questa espressione è tratta da *E.T.* 103: Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκειῶς δὲ ἐν ἐκάστῳ· καὶ γὰρ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἡ ζωὴ καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῇ ζωῇ τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν, καὶ ἐν τῷ νῷ τὸ εἶναι καὶ τὸ ζῆν, ἀλλ' ὅπου μὲν νοερῶς, ὅπου δὲ ζωτικῶς, ὅπου δὲ ὄντως ὄντα πάντα. Questo passo è inoltre erede della triade plotiniana essere-vita-intelletto in cui ogni termine è mutualmente compreso nell'altro. Cfr. P. HADOT 1960 [ristampato nella raccolta P. HADOT 1999, 127-181].

<sup>189</sup> *E.T.* 150.10-25: δέδεικται γὰρ ὅτι ὀλικώτεροι μὲν εἰσιν οἱ ἐγγυτέρω τοῦ ἐνός, μερικώτεροι δὲ οἱ πορρώτερον· οἱ δὲ ὀλικώτεροι τῶν μερικωτέρων περιληπτικωτέρας ἔχουσι δυνάμεις· οὐκ ἄρα τὴν ἐκείνων δύναμιν οἱ δευτέραν ἔχοντες τάξιν καὶ μερικωτέραν περιλήγονται. ἔστιν ἄρα ἐν τοῖς ὑπερτέροις ἀπερίληπτόν τι καὶ ἀπερίγραφον τοῖς ὑφεμένοις.



## II. 2.5 Proprietà e peculiarità dei livelli dell'ordinamento

Rispetto alle considerazioni sui criteri di distinzione dei livelli ontologici, bisogna aggiungere un'ultima osservazione: la causa rispetto all'effetto non solo per Proclo è anteriore, ma possiede anche una natura migliore<sup>190</sup> perché possiede la sovrabbondanza della potenza produttiva (τῆς παρακτικῆς δυνάμεως περιουσία)<sup>191</sup>. Questo non fa, tuttavia, della causa e dell'effetto due realtà assolutamente distanti, poiché in effetti sono simili in virtù della loro comunanza di carattere. Le differenze all'interno della τάξις sono classificate dal filosofo neoplatonico in base al “carattere specifico”/ιδιότης e al “modo d'essere”/ὑπόστασις di un genere o di una serie.

Il termine ὑπόστασις è usato da Proclo sia con il significato generico di esistenza pura e semplice, sia nel senso di “livello di essere”. Sotto quest'ultima accezione, ὑπόστασις può coincidere con “grado” di esistenza di un ente all'interno della gerarchia<sup>192</sup>. Proclo, d'altra parte, utilizza spesso anche il termine “natura” per riferirsi al “livello” di un'ente<sup>193</sup>. Pertanto, a nostro giudizio, i termini ὑπόστασις, φύσις e οὐσία possano essere utilizzati nel sistema procliano come sinonimi per riferirsi al «livello», ovvero alla τάξις, di un determinante ente. Perciò il secondo tipo di differenza, quella secondo il modo d'essere di una cosa, è una differenza sostanziale e di livello: è quella che sussiste tra la causa e l'effetto, dal momento che l'effetto riproduce «secondo un abbassamento» di essenza, ovvero in modo diviso e molteplice, le medesime proprietà della causa. La differenza di carattere, invece, riguarda un genere e l'altro, perché esprimono due ιδιότητες differenti.

Il termine ιδιότης, d'altra parte, ha una presenza importante nell'opera di Proclo. In Platone compare solo una volta nel *Politico*<sup>194</sup>, in Aristotele solo in un frammento<sup>195</sup> e nel testo apocrifo *Le audizioni meravigliose*<sup>196</sup>. Nella tradizione caldaica, orfica e pitagorica, peraltro, l'uso di questo termine è del tutto assente, per cui, probabilmente, Proclo ha attinto dai suoi

<sup>190</sup> Vd. *T.P.* III 7.5.

<sup>191</sup> *Ivi.*

<sup>192</sup> Su ciò ACHARD-NARBONNE 2012, CXIII-CXXI. Non si è tuttavia d'accordo con gli autori che non attribuiscono a Proclo l'uso di ὑπόστασις a volte legato all'indicazione del livello ipostatico. Essi al contrario pensano che non si trovi nell'uso che Proclo fa del termine alcun carattere gerarchico, ma piuttosto produttivo.

<sup>193</sup> Cfr. *E.T.* 191.6; e prop. 19 che si cita di seguito: Πᾶν τὸ πρῶτως ἐνυπάρχον τινὶ φύσει τῶν ὄντων πᾶσι πάρεστι τοῖς καθ' ἐκείνην τὴν φύσιν τεταγμένοις καθ' ἓνα λόγον καὶ ὡσαύτως. εἰ γὰρ μὴ πᾶσιν ὡσαύτως, ἀλλὰ τοῖς μὲν, τοῖς δ' οὐ, δῆλον ὡς οὐκ ἦν ἐν ἐκείνῃ τῇ φύσει πρῶτως, ἀλλ' ἐν ἄλλοις μὲν πρῶτως, ἐν ἄλλοις δὲ δευτέρως, τοῖς ποτε μετέχουσι. τὸ γὰρ ποτὲ μὲν ὑπάρχον, ποτὲ δὲ μὴ, οὐ πρῶτως οὐδὲ καθ' αὐτὸ ὑπάρχει, ἀλλ' ἐπεισοδιῶδὲς ἐστὶ καὶ ἀλλαχόθεν ἐφήκον, οἷς ἂν οὕτως ὑπάρχη.

<sup>194</sup> PLATONE, *Pol.* 305d: Διὰ ταῦτα ἄρα ἃς μὲν ἄρτι διεληλύθαμεν, οὐτ' ἀλλήλων οὐτ' αὐτῶν ἄρχουσαι, περὶ δὲ τινα ἰδίαν αὐτῆς οὐσα ἐκάστη πράξις, κατὰ τὴν ιδιότητα τῶν πράξεων τοῦνομα δικαίως εἴληφεν ἴδιον.

<sup>195</sup> ARISTOTELE, *Fr.*, VII 39 fr. 281.25 Jacoby: τὴν δὲ ἄλλην τῶν ζώων ιδιότητα ἀλλαγῶ εἶπον.

<sup>196</sup> ARISTOTELE, *De aud.* 836b 23: εὐρίσκεισθαι δὲ φασιν ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ πυροῦς οὔτε τοῖς ἐγχωρίοις ὁμοίους οἷς χρῶνται οὔτε ἄλλοις ἐπεισάκτοις, ἀλλ' ιδιότητά τινα μεγάλην ἔχοντα.

più diretti predecessori: un uso significativo, infatti, è attestato in Plotino, Porfirio, Ierocle, Giamblico e Siriano. Plotino usa *ιδιότης* in riferimento ad un contesto aristotelico, quando parla della dottrina della differenza tra i generi, ponendo l'accento sulle qualità specifiche di ciascuno di essi<sup>197</sup>; Porfirio, più chiaramente, nell'*Isagoge* attribuisce l'*ιδιότης* all'*ἄτομος*, l'«individuo»: disponendo, infatti, l'ordine di genericità del genere, della specie e dell'individuo, egli afferma che il genere è l'insieme più comprensivo, che contiene la specie, la quale a sua volta ingloba l'individuo, costituito da un'*ιδιότης* che lo distingue dagli altri<sup>198</sup>. In Ierocle di Alessandria, invece, il termine compare solo una volta, nel significato di «una certa proprietà fisica»<sup>199</sup>; in Giamblico esso è impiegato con una minore frequenza<sup>200</sup> rispetto al suo sinonimo *ιδίωμα*, che significa «proprietà peculiare», utilizzato nella definizione della *τάξις* come «distinzione secondo peculiarità» (*κατὰ τὰ ιδιώματα διάκρισις*)<sup>201</sup>.

L'impiego di *ιδιότης* è anche abbastanza frequente in Siriano, che nel suo *Commentario sulla Metafisica di Aristotele* lo usa esattamente come Giamblico prima e come Proclo dopo, ovvero nel senso di «specificità» di un rango. In particolare, in Siriano si può notare l'antecedente della teoria di base dell'ordinamento procliano: ovvero che ogni rango ha le proprie peculiarità, ma tutte si manifestano in ciascuno secondo forme differenti (il *πάντα ἐν πᾶσιν*)<sup>202</sup>. Il termine *ιδίωμα* è usato da Siriano in poche occasioni, al contrario di

<sup>197</sup> Si rimanda in particolare a PLOTINO, *Enn.* VI 3, 15.5-15: Ἐπειτα οὐκ, εἰ ἴδιον εἶπε τὸ ἴσον καὶ ἄνισον, ἀνεῖλε καὶ τὸ ὅμοιον κατηγορεῖν τινῶν· ἀλλ' εἰ εἶπε τὸ ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον τοῦ ποιοῦ, ἄλλως λεκτέον, ὡς ἔφαμεν, τὸ ἐπὶ τοῦ ποσοῦ. Εἰ δὲ ταῦτ' ὅμοιον καὶ ἐπὶ τούτων, ἐπισκέψασθαι δεῖ ἰδιότητος ἄλλας ἐκατέρου τοῦ γένους, τοῦ τε ποσοῦ καὶ τοῦ ποιοῦ. Ἡ λεκτέον, τὸ ὅμοιον καὶ ἐπὶ τοῦ ποσοῦ λέγεσθαι, καθόσον αἱ διαφοραὶ ἐν αὐτῷ, καθόλου δέ, ὅτι συντάττειν δεῖ τὰς συμπληρούσας διαφορὰς τῷ οὐ διαφοραί, καὶ μάλιστα, ὅταν μόνου ἐκείνου ἢ διαφορὰ ἢ διαφορά. Su questa accezione di *ιδιότης* impiegata da Plotino cfr. *Enn.* II 4, 13.9-26; II 6, 3. 4-10; V 1, 4.43.

<sup>198</sup> PORFIRIO, *Isag.* 7.22: ἄτομα οὖν λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν ἕκαστον, ὧν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου ποτὲ τὸ αὐτὸ γένοιτο· αἱ γὰρ Σωκράτους ἰδιότητες οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου τινὸς τῶν κατὰ μέρος γένοιτο ἂν αἱ αὐταί, αἱ μέντοι τοῦ ἀνθρώπου, λέγω δὴ τοῦ κοινοῦ, ἰδιότητες γένοιτο ἂν αἱ αὐταὶ ἐπὶ πλειόνων, μᾶλλον δὲ ἐπὶ πάντων τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων, καθὼ ἀνθρώποι. περιέχεται οὖν τὸ μὲν ἄτομον ὑπὸ τοῦ εἶδους, τὸ δὲ εἶδος ὑπὸ τοῦ γένους· ὅλον γάρ τι τὸ γένος, τὸ δὲ ἄτομον μέρος, τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος, ἀλλὰ μέρος μὲν ἄλλου, ὅλον δὲ οὐκ ἄλλου ἀλλ' ἐν ἄλλοις· ἐν γὰρ τοῖς μέρεσι τὸ ὅλον. Περὶ μὲν οὖν γένους καὶ εἶδους καὶ τί τὸ γενικώτατον καὶ τί τὸ ειδικώτατον καὶ τίνα καὶ γένη τὰ αὐτὰ καὶ εἶδη τίνα τε τὰ ἄτομα καὶ ποσαχῶς τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος, εἴρηται.

<sup>199</sup> IEROCLE DI ALESSANDRIA, *In aur.* XXVI 18.9: ὅμως καὶ ἐν ἐκάστῳ τούτων τὴν τελειότητα τῆς καθάρσεως ἐναπετυποῦτο ὁ λόγος, διὰ μὲν τινὰς φυσικὰς ἰδιότητος τότε ἢ τότε εἰς σωματικὴν ἀποχὴν κατατάξας.

<sup>200</sup> Ἰδιότης si trova soprattutto impiegato da Giamblico nei suoi scritti pitagorici. Cfr. *De comm.* 4.3; 22.4; *In Nic.* 14.17; 72.4; 113.14; 114.10.

<sup>201</sup> GIAMBILICO, *De Myst.* I 4, p.14-19.

<sup>202</sup> SIRIANO, *In Met.* 145.28-146.5: εἰ δ' ὅπου μὲν τριαδικὸν ἢ τετραδικὸν ἀριθμὸν ὑποθίμεθα, ὅπου δὲ ἑβδομαδικὸν ἢ δεκαδικὸν, οὐ δήπου κατὰ τὰ ἄλλα τῶν ἀριθμητῶν οὕτως ἀριθμήσαντες τάκει θεῖα τοσαῦτα εἶναι ἀπεφνημέθα, ἀλλ' ἐπειδὴ πάντα τέλειά ἐστι καὶ ἀρχοειδῆ καὶ ἀγένητα καὶ τῶν ὅλων προληπτικά, διαφέρει δὲ ἄλλη ἰδιότης ἐν ἄλλοις, εἰ καὶ πάντα ἐν πᾶσιν, ἐν οἷς μὲν τὸ πρῶτος τέλειον εθεωρήθη, τὸν τούτων ἀριθμὸν τριαδικὸν εἶναι λέγομεν· ἐν οἷς δὲ ἀρχοειδῶς πάντα τὰ ἐγκόσμια περιεῖληπται, τετραδικὸν· ἐν οἷς δὲ ἀγένητος τὰ γενητὰ προνοίας ἀξιούται, ἑβδομαδικόν· ἐν οἷς δὲ διακεκριμένως, μᾶλλον καὶ ἤδη νοερῶς πάντα προεῖληπται, δεκαδικόν.

Giamblico, e esattamente con il medesimo significato di *ιδιότης*<sup>203</sup>. Proclo del resto fa uso del termine *ιδίωμα*, non come elemento distintivo dell'ordinamento affiancato a *ὑπόστασις*, ma nel senso generale di «specificità», spesso riferito alle classi degli dei, intelligibili e intellettivi<sup>204</sup>.

Porre l'attenzione sulle distinzioni per natura e per carattere ha una conseguenza rilevante sul sistema procliano, poiché sono due criteri di ordinamento che contribuiscono a garantire la continuità della gerarchia nel suo insieme. Il *continuum* permette, infatti, la comunicazione tra la gerarchia orizzontale causa-effetto e la gerarchia verticale tra le varie cause. La «comune proprietà» (*διὰ τὴν τῆς ιδιότητος κοινωνίαν*) garantisce la continuità tra gli enti e il loro genere, invece l'«appartenenza al medesimo rango» (*ὁμοταγῆ*)<sup>205</sup> di effetti mette in comunicazione enti appartenenti a generi differenti. Nella proposizione 108 degli *Elementi* Proclo sottolinea chiaramente questo aspetto della *τάξις*, mostrando come la partecipazione di un particolare al genere del livello superiore possa avvenire in due modi<sup>206</sup>: o attraverso il suo “universale”, dal momento che l'effetto e la sua causa hanno caratteri comuni, o attraverso l'effetto del livello superiore, dal momento che sussistendo entrambi come “particolari” sono sostanzialmente simili (*διὰ τὴν ἀνάλογον ὑπόστασιν*). Secondo tale regola di funzionamento, l'intelletto particolare, ad esempio, partecipa dell'Uno che è la monade universale ad esso superiore, o attraverso le enadi, la serie particolare del livello superiore, o attraverso l'intelletto universale, la sua monade universale<sup>207</sup>. Lo schema che ne risulta è il seguente:

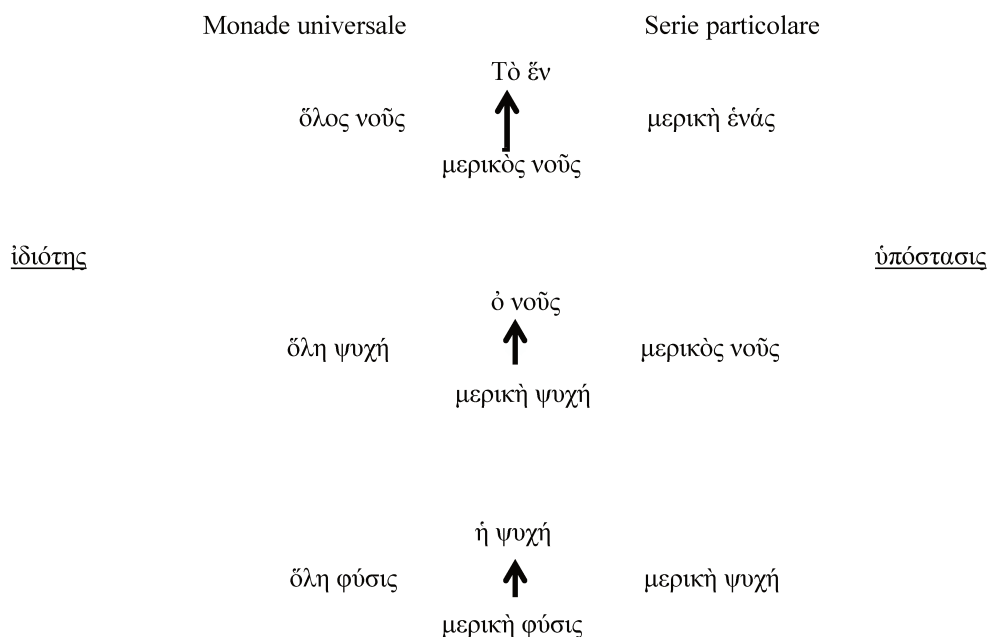
<sup>203</sup> *Ibid.* 15.32; 103.22; 153.15; 155.11.

<sup>204</sup> *E.T.* 134.9. *T.P.* I 15.2; I 56.23; III 76.17; IV 2.2; V 137.9.

<sup>205</sup> Per questa citazione *E.T.* prop. 21.10-20 D. Per lo stesso impiego di *πάντα ἐν πᾶσιν* fatto da Proclo cfr. *E.T.* prop. 103.

<sup>206</sup> *E.T.* prop. 108: Πᾶν τὸ ἐν ἐκάστη τάξει μερικὸν διχῶς μετέχει δύναται τῆς ἐν τῇ προσεχῶς ὑπερκειμένη διακοσμήσει μονάδος· ἢ διὰ τῆς οἰκείας ὀλότητος, ἢ διὰ τοῦ ἐν ἐκείνῃ μερικοῦ καὶ συστοίχου πρὸς αὐτὸ κατὰ τὴν πρὸς ὅλην τὴν σειρὰν ἀναλογίαν. εἰ γὰρ δι' ὁμοιότητος ἢ ἐπιστροφῆς πᾶσι, καὶ ἔστι τῶ ἐν τῇ ὑπερκειμένη τάξει μοναδικῶ καὶ ὅλῳ τὸ ἐν τῇ καταδεστέρα μερικὸν ἀνόμοιον καὶ ὡς ὅλῳ μερικὸν καὶ ὡς τάξεως ἄλλης καὶ ἄλλης, πρὸς δὲ τὸ ἐκ τῆς αὐτῆς σειρᾶς ὅλον ὅμοιον διὰ τὴν τῆς ιδιότητος κοινωνίαν καὶ πρὸς τὸ τῆς ὑπερκειμένης προσεχῶς ὁμοταγῆς διὰ τὴν ἀνάλογον ὑπόστασιν, δῆλον δὲ ὅτι διὰ τούτων αὐτῶ μέσων ἢ πρὸς ἐκεῖνο γίνεσθαι ἐπέφυκεν ἐπιστροφῆ ὡς δι' ὁμοίων, ἀνόμοιον <ὄν>. τὸ μὲν γὰρ ὡς μερικῶ μερικὸν ὅμοιον, τὸ δὲ ὡς τῆς αὐτῆς ὄν σειρᾶς οἰκείον· ἐκεῖνο δὲ τὸ τῆς ὑπερκειμένης ὅλον κατ' ἀμφοτέρα ἀνόμοιον.

<sup>207</sup> *E.T.* 109: Πᾶς μερικὸς νοῦς μετέχει τῆς ὑπὲρ νοῦν καὶ πρωτίστης ἐνάδος διὰ τε τοῦ ὅλου νοῦ καὶ διὰ τῆς ὁμοταγοῦς αὐτῶ μερικῆς ἐνάδος· καὶ πᾶσα μερικὴ ψυχὴ τοῦ ὅλου μετέχει νοῦ διὰ τε τῆς ὅλης ψυχῆς καὶ τοῦ μερικοῦ νοῦ· καὶ πᾶσα σῶματος μερικὴ φύσις διὰ τε τῆς ὅλης φύσεως καὶ μερικῆς ψυχῆς μετέχει τῆς ὅλης ψυχῆς. πᾶν γὰρ μερικὸν μετέχει τῆς ἐν τῇ ὑπερκειμένη τάξει μονάδος ἢ διὰ τῆς οἰκείας ὀλότητος ἢ διὰ τοῦ ἐν ἐκείνῃ μερικοῦ καὶ πρὸς αὐτὸ ὁμοταγοῦς.

**Tab. 18**

La comunicazione tra un genere e l'altro rende possibile l'influenza della proprietà specifica ad un rango su quella successiva. In questo modo, tutti i caratteri non restano confinati ad un singolo livello ma si distribuiscono nella gerarchia degli enti secondo i loro livelli di universalità: l'Uno, la causa anteriore per eccellenza, distribuisce la sua unità e la sua divinità a tutti i generi<sup>208</sup>, l'Essere a sua volta, essendo il più universale della gerarchia che discende dall'Uno, appartiene a tutti gli enti. I livelli successivi ad esso, essendo dotati di una minore estensione, trasmettono i propri caratteri solo al livello contiguo: in questo modo, l'intelletto è divino perchè riceve tale carattere dall'Essere, l'anima è intellettiva in virtù della sua vicinanza all'intelletto, e i corpi che sono più contigui all'anima sono animati<sup>209</sup>.

## II. 2.6 L'ordine κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν δύναμιν

Dopo aver messo in luce come la τάξις possa identificarsi per Proclo con la «gerarchia», e come tra un livello e un altro vi siano distinzioni che interessano da un lato le proprietà, dall'altro il rango, bisogna aggiungere una considerazione sul criterio di classificazione delle

<sup>208</sup> *E.T.* 129.1-5: Πᾶν μὲν σῶμα θεῖον διὰ ψυχῆς ἐστὶ θεῖον τῆς ἐκθεουμένης, πᾶσα δὲ ψυχή θεία διὰ τοῦ θείου νοῦ, πᾶς δὲ νοῦς [θεῖος] κατὰ μέθεξιν τῆς θείας ἐνάδος· καὶ ἡ μὲν ἑνάς αὐτόθεν θεός, ὁ δὲ νοῦς θεϊότατος, ἡ δὲ ψυχή θεία, τὸ δὲ σῶμα θεοειδές.

<sup>209</sup> *T.P.* I 67. 5-15: Πάντα δ' οὖν, ὡς περ εἵπομεν, ἀνήρτηται τοῦ ἐνός διὰ μέσου νοῦ καὶ ψυχῆς· καὶ ὁ μὲν νοῦς ἐνοειδής ἐστίν, ἡ δὲ ψυχή νοοειδής, τὸ δὲ σῶμα τὸ τοῦ κόσμου ζωτικόν, πᾶν δὲ εἰς τὸ πρὸ αὐτοῦ συνήρηται. Καὶ τῶν μετὰ ταῦτα τὰ μὲν ἐγγύτερον τὰ δὲ πορρώτερον ἀπολαύει τοῦ θείου· καὶ ὁ μὲν θεὸς πρὸ νοῦ τῆ νοερᾶ φύσει πρῶτως ἐποχούμενος, ὁ δὲ νοῦς θεϊότατος ὡς πρὸ τῶν ἄλλων ἐκθεούμενος, ἡ δὲ ψυχή θεία καθ' ὅσον τῆς νοερᾶς δεῖται μεσότητος, τὸ δὲ σῶμα τὸ τῆς τοιαύτης ψυχῆς μετέχον ὡς μὲν σῶμα θεῖον δήπου καὶ αὐτό.

proprietà, che per Proclo si realizza «secondo l'essenza e la potenza» (κατὰ τε τὴν οὐσίαν καὶ τὴν δύναμιν)<sup>210</sup>. Questi due elementi sono interdipendenti: l'essenza è misurata in base al grado di semplicità (ἀπλότης) o varietà (ποικιλία) di un genere che coincide con la sua capacità di estensione, ovvero tanto più l'essenza è semplice, quanto più la potenza produttiva è maggiore<sup>211</sup>. Ciò svincola la δύναμις dal rapporto quantitativo con le cose, rapportandola piuttosto al suo livello di unità (ἐν ἐνὶ δύναμις) e di produzione: essa è δύναμις γεννητική, che coincide con l'ἐνέργεια<sup>212</sup>, ovvero la potenza produttiva del maggior numero di effetti che precontenente gli altri, illuminandoli, e occupando il rango più semplice e unitario<sup>213</sup>.

Pertanto, il livello di superiorità e inferiorità di una causa viene misurato in base alla sua essenza (semplicità/complessità), alla sua potenza (produttrice di maggiori o minori effetti), e all'estensione della sua rivelazione (ἔκφανσις)<sup>214</sup>. Questo criterio non è tuttavia originale, ma è già usato da Giamblico quando organizza la τάξις in un insieme di termini, estremi e intermediari, distinti «secondo peculiarità» (κατὰ τὰ ιδιώματα διάκρισις)<sup>215</sup>, organizzate secondo l'essenza, la potenza e l'atto (κατ'οὐσίαν, κατὰ δύναμιν, κατ'ἐνέργειαν)<sup>216</sup>, e espresse da ciascun livello in forme differenti<sup>217</sup>. Per Giamblico, d'altra parte, l'uguaglianza di natura (ὁμοφυής) non può consistere nell'interdipendenza dell'essenza con la potenza: le realtà infatti sono uniformi (ὁμοειδής) per uguaglianza di essenza, o omogenee (ὁμογενής) per uguaglianza di potenza. I rapporti tra le essenze e le potenze sono di contenimento (περίληψις) delle essenze anteriori sulle posteriori o di dominio (διακράτησις)

<sup>210</sup> T.P. III 9.20.

<sup>211</sup> Ibid. III 18.20.

<sup>212</sup> Negli *Elementi di Teologia*, in particolare prop. 70-73, Proclo mette in evidenza come la potenza produttiva di una causa sia legata alla sua efficacia. Essa consiste nella capacità di produrre il più gran numero di effetti. Cfr. E.T. 70.1-10: Πᾶν τὸ ὀλικώτερον ἐν τοῖς ἀρχηγικοῖς καὶ πρὸ τῶν μερικῶν εἰς τὰ μετέχοντα ἐλλάμπει καὶ δευτέρον ἐκείνων ἀπολείπει τὸ μετασχόν [...] αἴτιον δέ, ὅτι δραστικώτερον ὑπάρχον τὸ αἰτιώτερον πρότερον εἰς τὸ μετέχον ἐνεργεῖ (τὸ γὰρ αὐτὸ ὑπὸ τοῦ δυνατωτέρου πάσχει προτέρου); Ibid. 71.10: εἰ γὰρ τὰ αἰτιώτερα πρὸ τῶν δευτέρων ἐνεργεῖ, διὰ περιορισίαν δυνάμεως καὶ τοῖς ἀτελεστέραν ἔχουσι τὴν ἐπιτηδειότητα παρόντα καὶ ἐλλάμποντα κάκεινοις, τὰ δὲ ὑφειμένα κατὰ τὴν τάξιν δευτέρα χορηγεῖ τὰ ἀπ' αὐτῶν, δηλον ὡς αἱ τῶν υπερτέρων ἐλλάμψεις, προκαταλαμβάνουσαι τὸ μετέχον ἀμφοτέρων, ἐπερείδουσι τὰς τῶν ὑφειμένων μεταδόσεις; Ibid. 72.1: τὰ γὰρ πλειόνων αἴτια δυνατώτερα ἔστι καὶ ὀλικώτερα καὶ ἐγγυτέρω τοῦ ἐνὸς ἢ τὰ τῶν ἐλαττόνων.

<sup>213</sup> Sulla definizione della «potenza» nella gerarchia procliana cfr. SAFFREY 1996a, 107-120 [rist. in SAFFREY 2000, 159-168], STEEL 1996, 121-137.

<sup>214</sup> T.P. I 43.10: ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλας εἶναι τῶν δὲ ἄλλας δυνάμεις καὶ τάξιν ἐν τῇ προόδῳ ταύτῃ καὶ τῶν δευτέρων ἀπὸ τῶν πρώτων ἔκφανσιν.

<sup>215</sup> Vd. GIAMBILICO, *De Myst.* I 4 p.14-19.

<sup>216</sup> Questa triade, che è costitutiva della realtà, rimonta chiaramente ad Aristotele, *De Anima* 414a-415a.

<sup>217</sup> GIAMBILICO, *De Myst.* I 4, p. 11.10-15: χωριστὰ γὰρ ἔσται δήπου ταῦτα καὶ ἀπλᾶ ἕκαστα ἐξηρημένα τῷ παντὶ τὰ τῶν αἰεὶ ὑπαρχόντων ιδιώματα· ἢ δ' ἐρώτησις ἀτελῶς πρόεισιν· ἔδει μὲν γὰρ κατ' οὐσίαν πρῶτον, ἔπειτα κατὰ δύναμιν, εἴθ' οὕτω κατ' ἐνέργειαν, πυνθάνεσθαι τίνα αὐτῶν ὑπάρχει τὰ ιδιώματα. Si veda anche *De Myst.* I 5, p.18.10-15: Ταύτην δὴ οὖν τὴν διαίρεσιν μὴ νομίσης ἰδίαν εἶναι δυνάμεων ἢ ἐνεργειῶν ἢ οὐσίας μηδὲ χωρὶς διαλαβῶν ἐφ' ἐνὸς αὐτῶν ἐπισκόπει, κοινῇ δὲ κατὰ πάντων αὐτὴν διατείνας τούτων τὸ τέλος ἀποδώσεις τῇ ἀποκρίσει περὶ ὧν ἐπεζήτησας θεῶν τε καὶ δαιμονίων καὶ ἡρωικῶν καὶ τῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ιδιωμάτων.

delle potenze superiori sulle inferiori<sup>218</sup>. A differenza di Proclo, per Giamblico i criteri che regolano la gerarchia degli enti non sono inclusivi ma esclusivi, cioè l'uno esclude l'altro. Ciò significa che nell'organizzazione della τάξις la classificazione dei livelli di realtà non è unitaria, ma riguarda «prima» l'essenza, «poi» la potenza, e «in ultimo» l'atto<sup>219</sup>. Di conseguenza, ai termini superiori della gerarchia non spetta necessariamente la superiorità dell'essenza e insieme della potenza, ma la configurazione che Giamblico attribuisce alla classe dei generi superiori consiste, difatti, in una distinzione di gradi di eccellenza, “di merito e di anzianità” (πρεσβυτάτη καὶ τιμιωτάτη)<sup>220</sup> secondo tre differenti ragioni: gli dei per l'essenza<sup>221</sup>, i demoni e gli eroi per la potenza<sup>222</sup>, le anime incorporee per l'atto<sup>223</sup>.

In Ierocle di Alessandria, invece, come in Proclo, l'essenza e la potenza sono dei criteri comuni a tutta la gerarchia degli enti non le ragioni di eccellenza di un determinato livello. Seppure citati da Ierocle in una sola occasione, essenza e potenza, come in Proclo, sembrano essere interdipendenti: definendo la τάξις come un «ordinamento razionale» (λογικὸς διάκοσμος) prodotto dall'intelligenza demiurgica e dalla volontà divina<sup>224</sup>, e ἔννομος, «conforme alla Legge», Ierocle afferma che alle sfere celesti, poiché rispecchiano l'ordinamento divino, è attribuita una posizione «secondo la loro essenza e la loro potenza»<sup>225</sup>.

<sup>218</sup> *Ibid.* I 9, p. 33.5: Πρὸς μὲν γὰρ τὰ | ὁμοφυῆ κατ' οὐσίαν ἢ δύναμιν ἢ καὶ ὁμοειδῆ πως ὄντα ἢ καὶ ὁμογενῆ δύνатаί τις περίληψις ἢ διακράτησις ἐπινοεῖσθαι.

<sup>219</sup> *De Myst.* I 4, p.11.10-15: Εἰ δ' ὡς ἐν προτέροις καὶ δευτέροις κατ' οὐσίαν τε ὅλην καὶ παντὶ τῷ γένει ἐξαλλαττομένοις ἀπλῆν τινα κατάστασιν πεπερασμένην ἐν ἑαυτῇ τὴν ιδιότητα ὑπολαμβάνεις, ἔχει μὲν λόγον ἢ ἔννοια τῶν ιδιωμάτων· χωριστὰ γὰρ ἔσται δήπου ταῦτα καὶ ἀπλᾶ ἕκαστα ἐξηρημένα τῷ παντὶ τὰ τῶν αἰεὶ ὑπαρχόντων ιδιώματα. Ἡ δ' ἐρώτησις ἀτελῶς πρόεισιν· ἔδει μὲν γὰρ κατ' οὐσίαν πρῶτον, ἔπειτα κατὰ δύναμιν, εἴθ' οὕτω κατ' ἐνέργειαν, πυνθάνεσθαι τίνα αὐτῶν ὑπάρχει τὰ ιδιώματα.

<sup>220</sup> *De Myst.* I 5, p.15.5: Ἔστι δὴ οὖν τὰγαθὸν τό τε ἐπέκεινα τῆς οὐσίας καὶ τὸ κατ' οὐσίαν ὑπάρχον· ἐκείνην λέγω τὴν οὐσίαν τὴν **πρεσβυτάτην καὶ τιμιωτάτην** καὶ καθ' αὐτὴν οὖσαν ἀσώματον, θεῶν ιδίωμα ἐξαιρετον καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη τὰ περι αὐτοὺς ὄντα, τηροῦν μὲν αὐτῶν τὴν οἰκείαν διανομὴν καὶ τάξιν καὶ οὐκ ἀποσπώμενον ταύτης, τὸ αὐτὸ δ' ὅμως ἐν ὅλοις ὡσαύτως ὑπάρχον.

<sup>221</sup> *Ivi.*

<sup>222</sup> *Ibid.* I 5, p.16.5: Ἀρχῆς δὴ οὖν καὶ τελευτῆς τοιαύτης οὐσης ἐν τοῖς θεοῖς γένεσι, δύο τῶν ἄκρων ὄρων τούτων μεταξύ νόει μεσότηας· ὑψηλοτέραν μὲν τῆς τῶν ψυχῶν τάξεως τὴν τῶν ἡρώων ἐπιτεταγμένην, δυνάμει καὶ ἀρετῇ κάλλει τε καὶ μεγέθει καὶ πᾶσι τοῖς περι τὰς ψυχὰς ἀγαθοῖς οὐσι παντελῶς αὐτὴν ὑπερέχουσαν, προσεχῆ δ' ὅμως αὐταῖς συναπτομένην διὰ τὴν τῆς ζωῆς ὁμοειδῆ συγγένειαν.

<sup>223</sup> *Ibid.* III 3, p. 107.15: Καὶ ταύτης δ' ἔτι τελειοτέραν ποιεῖται μαντεῖαν, | ἡνίκα ἂν τοῖς ὅλοις, ἀφ' ὧν ἀπεμερίσθη, συνάπτῃ τὰς μοίρας τῆς ζωῆς καὶ τῆς νοεράς ἐνεργείας· πληροῦται γὰρ ἀπὸ τῶν ὅλων τότε τῆς πάσης εἰδήσεως, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἐξικνεῖσθαι ταῖς ἐννοίαις τῶν περι τὸν κόσμον ἐπιτελουμένων. Οὐ μὴν ἀλλ' ὁπόταν γε καὶ τοῖς θεοῖς ἐνωθῆ κατὰ τὴν τοιαύτην ἀπόλυτον ἐνέργειαν, αὐτὰ τὰ ἀληθέστατα δέχεται τηρικαῦτα πληρώματα τῶν νοήσεων <καὶ> τῶν θεῶν ὀνειρῶν ἐντεῦθεν τὰς γνησιωτάτας ἀρχὰς καταβάλλεται ἀφ' ὧν ἀληθῆ μαντεῖαν προβάλλει.

<sup>224</sup> L'ordine come prodotto di una “volontà” divina si vede anche in *Timeo* 30 a 2: βουλευθεῖς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν.

<sup>225</sup> IEROCLE, *In aur.* I 11. 1-5 [trad. nostra]: εἰ γὰρ καὶ ὡς ἐν παντὶ τῷ λογικῷ διακόσμῳ τὴν ἀκρότητα ἔλαχον, ὅμως ἐν ἑαυτοῖς ποικίλλονται καὶ εἰσιν ἄλλοι ἄλλων θεϊότεροι. μήνυμα δὲ τῆς κατ' οὐσίαν αὐτῶν ὑπεροχῆς τε καὶ ὑποβάσεως ἢ τῶν οὐρανίων σφαιρῶν τάξις κατ' οὐσίαν καὶ δύναμιν τὴν θεῶν διαλαχοῦσα, ὡς ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτῶν κείσθαι τὸν νόμον καὶ τὴν τάξιν ὁμοφυῆ εἶναι αὐτῶν τῇ ἀξίᾳ («Difatti, anche se, relativamente a tutto l'ordinamento razionale, essi hanno ottenuto la sommità, tuttavia variano tra di loro, e gli uni sono più divini degli altri. Il segno della loro superiorità e della loro inferiorità essenziale è l'ordine delle sfere celesti che gli attribuisce una posizione secondo la loro essenza e la loro potenza»).

## II. 3 Il genere divino: le definizioni diverse dei «limiti» e dei «lotti»

Dopo aver analizzato l'ordinamento complessivo della gerarchia degli enti e aver visto quali sono i suoi caratteri e le sue leggi di funzionamento, resta da concentrarsi su un particolare genere della τάξις, il più ampio e il più comprensivo, quello che è chiamato da Proclo, e non soltanto da lui, «genere degli dei». Il genere superiore ha per primo per Giamblico, poi per Ierocle, per Siriano e per Proclo, una propria τάξις, che è soggetta alle stesse regole di funzionamento mostrate. L'idea di un'organizzazione del mondo divino si deve rintracciare da una parte nel *Politico*<sup>226</sup> di Platone, in cui τάξις è un ordine «eminentemente divino» (θειοτάτος) che resta sempre identico a se stesso (l'avverbio che Platone impiega è appunto ὡσαύτως, l'«essere allo stesso modo», che, come vedremo, è anche un termine usato da Proclo con una certa frequenza in riferimento al genere divino) in opposizione all'ordine fisico; e dall'altra nell'immagine proposta dal *Fedro*<sup>227</sup> dell'anima che nell'iperuranio segue la processione ordinata di dodici dèi, aventi ognuno il proprio posto.

### II. 3.1 L'articolazione del «divino» in Proclo e Giamblico

Giamblico individua nella gerarchia divina tre termini: il primo è quello degli dei, da lui definito «il più antico e il più venerabile»<sup>228</sup>, che ha come proprietà particolare, il τὰγαθόν. La peculiarità di questo rango è che esso è mantenuto dal Bene nelle sue divisioni (οἰκεία διανομή) e nelle sue disposizioni, restando perciò sempre nello stesso modo (ὁμοῦς-ὡσαύτως). Il termine intermediario è invece costituito dagli eroi e dai demoni<sup>229</sup> i quali garantiscono la continuità della gerarchia, cui è attribuita tutta una terminologia legata alla sfera semantica della συνέχεια: sono il «comune legame» (τὸ κοινὸν σύνδεσμον) tra i due

<sup>226</sup> PLATONE, *Pol.* 269 d 5: {ΞΕ.} Τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν αἰεὶ καὶ ταῦτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνους, σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως. ὃν δὲ οὐρανὸν καὶ κόσμον ἐπωνομάκαμεν, πολλῶν μὲν καὶ μακαρίων παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετέιληφεν, ἀτὰρ οὖν δὴ κεκοινώνηκέ γε καὶ σώματος·

<sup>227</sup> PLATONE, *Phaedr.* 247 a 3: τῷ δ' ἔπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων, κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη· μένει γὰρ Ἐστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη. Τῶν δὲ ἄλλων ὅσοι ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες ἡγοῦνται, κατὰ τάξιν ἦν ἕκαστος ἐτάχθη. Cfr. ARISTOTELE *De Caelo*, 280 a 5-10: ἐξ ἀτάκτων γὰρ τεταγμένα γενέσθαι φασίν, ἅμα δὲ ἄτακτον εἶναι καὶ τεταγμένον ἀδύνατον, ἀλλ' ἀνάγκη γένεσιν εἶναι τὴν χωρίζουσαν καὶ χρόνον· ἐν δὲ τοῖς διαγράμμασιν οὐδὲν τῷ χρόνῳ κεχώρισται. Ὅτι μὲν οὖν ἀδύνατον ἅμ' ἀίδιον αὐτὸν εἶναι καὶ γενέσθαι, φανερόν.

<sup>228</sup> *De Myst.* I 5, p.5.10-15.

<sup>229</sup> *Ibid.* I 5, p.17.25-30: Ταῦτα δὴ οὖν τὰ γένη μέσα συμπληροῦται τὸν κοινὸν σύνδεσμον θεῶν τε καὶ ψυχῶν <καὶ> ἀδιάλυτον αὐτῶν τὴν συμπλοκὴν ἀπεργάζεται, μίαν τε συνέχειαν ἄνωθεν μέχρι τοῦ τέλους συνδεῖ καὶ ποιεῖ τῶν ὅλων τὴν κοινωσίαν εἶναι ἀδιαίρετον, κρᾶσιν τε ἀρίστην καὶ σύμμειξιν τοῖς ὅλοις παρέχει σύμμετρον, πρόδοδόν τε ἀπὸ τῶν βελτιόνων ἐπὶ τὰ ἐλάττωνα καὶ ἀναγωγὴν ἀπὸ τῶν ὑποδεστέρων ἐπὶ τὰ πρότερα διαβιβάζει πῶς ἐξ ἴσου, τάξιν τε καὶ μέτρα τῆς κατιούσης μεταδόσεως ἀπὸ τῶν ἀμεινόνων καὶ τῆς ἐγγινομένης ὑποδοχῆς ἐν τοῖς ἀτελεστέροις ἐντίθησι καὶ ποιεῖ πάντα πᾶσι προσήγορα καὶ συναρμόζοντα, ἄνωθεν τὰς τούτων <τῶν> ὅλων αἰτίας ἀπὸ τῶν θεῶν παραδεχόμενα.

estremi, rendono indissolubile (ἀδιάλυτος) il loro intreccio (συμπλοκή) e indivisibile (ἀδιαίρετος) la loro comunione (κοινωνία), procurando mescolanza (κρᾶσις), combinazione (σύμμειξις) e proporzione (συμμετρότης). La formulazione del termine intermediario rappresenta per Giamblico il punto di volta della gerarchia: da esso, infatti, fa dipendere i due movimenti degli enti, quello verso l'alto, ἄναγωγή, e quello verso il basso, πρόοδος. Il termine finale è per Giamblico rappresentato dalle anime incorporee<sup>230</sup>, le quali sono costituite dal limite (πέρας) e da una partecipazione «in modo parziale» (μεριστώς) ai livelli superiori.

La τάξις giamblichea si configura come una gerarchia che ha inizio a partire da realtà prime migliori e si conclude in realtà seconde inferiori, essendo «mantenuta insieme» dal termine intermediario che permette la comunicazione (μετάδοσις) e la ricezione (ὑποδοχή) tra gli estremi<sup>231</sup>. Le proprietà di ciascun rango non sono dunque fisse in sé stesse, ma si distribuiscono secondo forme differenti. Seppure, come si è mostrato, ciascun livello divino eccelli o per l'essenza, o per la potenza o per l'atto, questi tre caratteri si trovano in ognuno sotto forme differenti. Lo stesso si riscontra in Proclo, che organizza l'intero ordinamento del reale in generi triadici – tra cui il genere divino ha una posizione di primordine – attribuendo a ciascun rango un carattere e un livello di unità differenti. In questa organizzazione fa corrispondere, inoltre, il massimo grado di unitarietà con la massima contrazione, ovvero con l'ineffabilità: l'Essere, il genere divino per eccellenza, è in effetti il «genere nascosto», κρύφιος διάκοσμος, la serie che discende da esso, pur essendo meno unitaria, è comunque «numero»/ἀριθμός e non «molteplice»/πλήθος come lo è, invece, l'ultimo livello delle classi successive.

Nello schema seguente si propone una ricostruzione delle peculiarità in cui si divide il genere divino secondo Giamblico e l'ordinamento nella sua totalità secondo Proclo:

<sup>230</sup> *Ibid.* I 7, p. 22.20-25: Ἀπὸ δὴ τῶν αὐτῶν αἰτίων τοῖς μὲν κρείττοσιν αὐτῇ ἢ τάξις, αὐτὸ τὸ κάλλος συνυπάρχει, ἢ, <ει> οὕτω τις βούλοιο ὑποτίθεσθαι, ἢ αἰτία τούτων συνυφέστηκεν, τῇ δὲ ψυχῇ νοεράς τάξεως καὶ θείου κάλλους μεταλαγάνειν ἀεὶ σύνεστι· καὶ τοῖς μὲν τὸ μέτρον τῶν ὅλων ἢ τὸ τοῦδε αἰτίον σύνδρομον πάρεστι διὰ παντός, ἢ δὲ τῷ θείῳ πέρατι ἀφορίζεται καὶ τούτου μετέχει **μεριστώς**· καὶ τοῖς μὲν ἐξαρκεῖν ἐφ' ὅλα τὰ ὄντα τῇ τῆς αἰτίας δυνάμει καὶ τῇ ἐπικρατεῖα εὐλόγως ἂν ἀποδοίη τις, ἢ δ' ἔχει τινὰ πέρατα διειλημμένα μέχρις ὅσων ἐπάρχειν δύναται.

<sup>231</sup> *Ibid.* I 5, p.17.25-30 [vd. *supra*].



**Tab. 19**1) Τάξις dei «generi superiori divini» secondo Giamblico [De Myst. I 5, p. 15.1-23.7; I 7 p. 21-23]:

- Τὰ γένη πρῶτα: Dei → peculiarità (ιδίωμα): τὰ γαθὸν κατ' οὐσίαν [De Myst. I 5 p 15.10], ὡσαύτως [p 15.15], τὸ ἠνωμένον, τὸ μονίμως ἰδρυμένον ἐν ἑαυτῷ, τὸ ἀκίνητον [p 18.20], τὸ ἀρχικόν [I 7 p. 21.5]

- Τὰ μέσα [I 5, p. 17]  
 Demoni → ἐν τῷ ἐνὶ πληθυσμένον  
 [I 6 p. 19.20]  
 Eroi → διαίρεσις, κίνησις, σύμμικτος  
 [I 6 p. 19.23]

↑  
 τὸ κοινὸν σύνδεσμον [I 5, p. 17.25]  
 ↓

- Τὰ ἔσχατα: Anime incorporee → τὸ ἤδη διακρινόμενον [I 5, p. 19.1], τὸ δ' ἐξ αἰτίας ἠρητημένον [I 7 p. 21.5], ἢ δ' ἔχει τινὰ πέρατα [I 7, p. 23.5]

2) Τάξις della processione degli enti secondo Proclo [T.P. I 42.25- 43.10]

- Essere → τὰ κρυφία τῶν γενῶν, τῶν ὄλων αἰτία  
 → τὸ σύνδεσμον ἐν μέσῳ  
 → τὸ ὄλον ἀριθμὸν

- Anima → μία ψυχὴ  
 → μεσότης (τὸ σύνδεσμον)  
 → πλῆθος τῶν ψυχῶν

- Corpi → τὰ πρῶτα τῶν αἰσθητῶν  
 → τὰ μέσα (τὸ σύνδεσμον)  
 → τὰ ἔσχατα

Poiché per Proclo la τάξις è una gerarchia di generi collocati secondo l'universalità e l'unità, ogni classe riflette tale configurazione all'interno della sua struttura triadica, costituita da tre elementi: la monade, ovvero il principio causale, che in quanto rispecchia le proprietà dell'Uno è uno anch'esso, il numero, ovvero l'insieme delle entità unificate e ordinate perché più vicine alla causa, e la molteplicità, ovvero le entità più lontane e molteplici. Questa scansione interna si trova anche nel genere divino, che risulta costituito da una moltiplicazione di livelli intermedi, ciascuno rappresentante un carattere specifico dell'Essere in forma a sua volta triadica. Di seguito riassumiamo i passaggi tratti dalla *Teologia* in cui Proclo parla dell'ιδιότης e dell'ὑπαρξις, ovvero del modo d'essere<sup>232</sup>, di ciascuna classe divina, schematizzandone i riferimenti a proposito della classe degli dei trascendenti:

<sup>232</sup> Cfr. STEEL 1994, 79-100.

**Tab. 20**

- dei intelligibili→ιδιότης: κρυφίως, μονοειδῶς [T.P. IV 11.5]  
→ὑπαρξίς: «paterna» [T.P. IV 33.10], secondo il πέρας e l'οὐσία [T.P. IV 11.5]
- dei intelligibili-intellettivi→ιδιότης: κρυφία ἀπογέννησις [T.P. IV 11.10]; ἐκφαντορικός, συναγωγός, φρουρητικός [T.P. IV 53.25]  
→ὑπαρξίς: «materna» [T.P. IV 33.15], ἀπειροειδῶς e δύναμις γεννητική [T.P. IV 11.10]
- dei intellettivi→ ιδιότης: πληθυσμένοι [T.P. IV 11.25; V 7.10]  
→ ὑπαρξίς: «demiurgica» [T.P. V 8.20], causa dei «canali particolari»<sup>233</sup> e della «produzione divisa delle forme» (τῶν μεριστῶν ὀχετῶν καὶ τῆς εἰδοποιίας τῆς διωρισμένης αἰτίας) [T.P. V 8.25]

L'altro aspetto particolare della gerarchia divina consiste nel fatto che il carattere di ciascuna classe corrisponde ad un preciso livello della classe superiore. I termini della triade intelligibile-intellettiva, per esempio, ricevono i propri caratteri dai termini della triade intelligibile che li precede. Gli intelligibili-intellettivi sono infatti organizzati, come gli intelligibili, nella triade essenza-vita- intelletto, e ciascun elemento, a sua volta, esprime uno di questi tre termini (ovvero la prima triade intelligibile-intellettiva è secondo l'essenza, come la prima triade intelligibile; la seconda triade è secondo la vita e la terza secondo l'intelletto). La τάξις che si viene a creare è così un complesso e articolato sistema di rimandi interni.

La τάξις συνεχής che collega la τάξις intelligibile e la τάξις intellettiva possiede l'articolazione più particolare della gerarchia, poiché eredita da un lato i caratteri della prima, dall'altro precontiene quelli della seconda. Divisa in «luoghi», inoltre, la τάξις intelligibile-intellettiva non è che la prima concretizzazione dell'evoluzione generale verso una traduzione metafisica dei concetti fisici. Proclo vi distingue tre triadi che rappresentano i tre movimenti del sistema: il luogo sopraceleste riflette la permanenza, la rivoluzione celeste la generazione, la volta subceleste la conversione [T.P. IV 50.15-25]<sup>234</sup>, e dimostra che questi dei si dividono in tre triadi divise secondo sommità-medietà-estremità, ovvero secondo la σειρά. In T.P. IV 17.5-10 puntualizza la stretta corrispondenza di ciascuno di questi livelli con il rispettivo livello intelligibile: ciascun intelligibile-intellettivo è infatti organizzato internamente come

<sup>233</sup> Cfr. O.C. fr. 65 des Places: καὶ πέμπτον μέσον ἄλλο πυρήιον, ἔνθα κάτεισι μέχρι <καὶ> ὑλαίων ὀχετῶν ζωηφόριον πῦρ («e c'è in mezzo, per quinto, un altro canale conduttore del fuoco, attraverso il quale il fuoco portatore di vita discende fino ai canali materiali»). Proclo utilizza ὀχετός molto frequentemente nel libro V della *Theologia*, ma anche nel libro III (in particolare III 26.1; III 99.21). Inoltre impiega questo termine anche nell'*In Parm.* 805.31; 1153.33, nell'*In Crat.* 167.14; 176.40 e con una certa frequenza anche nell'*In Tim.* (I 158.29; I 220.24; I 310.2; II 107.7-11; II 130.27; III 4.25; III 61.22; III 180.5-10; III 332.19-29; III 349.11; III 350.10). Cfr. su ciò LEWY 1978, 10-12; 93 n.111.

<sup>234</sup> Per un approfondimento sulla triade permanenza-processione-conversione si veda il lavoro, seppur datato, ma abbastanza preciso, di BEIERWALTES 1990, in part. 161-203.

l'intera classe intelligibile nella triade essenza-vita-intelletto<sup>235</sup>, ma è presieduto da tre principi differenti, ovvero la scienza, la temperanza e la giustizia, cui Proclo fa corrispondere un'immagine tratta da *Fedro* 247c-d su «la pianura della verità» cui corrisponde la Verità, il «prato» cui corrisponde la Temperanza, e l'ambrosia cui corrisponde la Giustizia [*T.P.* IV 46-47]. Questi tre principi incarnano la Verità in sé che si rivela in quanto “scienza vera” nel livello intellettuale, stimolando le anime alla conoscenza e alla perfezione [*T.P.* IV 44-45], Alla configurazione triadica del luogo sovraceleste si aggiungono tre connotati negativi (ἀποφατικά): il «senza colore», il «senza figura», il «senza contatto» [τὸ ἀχρώματον, τὸ ἀσχημάτιστον, τὸ ἀναφές cfr. *T.P.* IV 48.15] che Proclo desume sempre da *Fedro* 247c. Inoltre, attinge da *Fedro* 248c2 per porre l'accento sulla differenza che intercorre tra θεσμός, che è «ciò che è stabilito» da un'entità superiore e che dunque è fortemente vincolante, e νόμος, la «norma» o il «costume» che è meno vincolante<sup>236</sup>. La legge di Adrastea è nel dialogo platonico, così come nella *Teologia*, il θεσμός riunente tutte le norme degli dei. Perciò essa ha una funzione essenziale nell'ordinamento complessivo degli enti, poiché collega i principi della classe intelligibile con quelli intellettivi, ipercosmici ed encosmici, riunendoli sotto un'unica legge, rappresentando, pertanto, la περίληψις della τάξις ontologica, perché comprende e unisce tutte le classi dell'Essere sotto un unico principio di funzionamento. D'altra parte, l'ordinamento intellettuale, essendo il più molteplice e diviso, ha una configurazione diversa da quelli che lo precedono: esso è infatti costituito da due triadi e una monade triadica [*T.P.* V 10.20-11. 15]. Questa configurazione è chiamata da Proclo eptade [*T.P.* V 11.25], in quanto prende in considerazione i sette singoli termini che compongono le due triadi e la monade, composte a loro volta da un'ebdomade, che consiste sempre in sette unità, ma viste dal punto di vista di 3+3+1. L'ordinamento delle entità seconde è formato perciò da sette ebdomadi che sono composte da quattordici triadi e sette monadi differenziate<sup>237</sup>. In *T.P.* V 10.20 Proclo distingue tra gli dei padri che costituiscono la prima triade intellettuale e che definisce «dei garanti di tutta l'essenza» (οὐσίας μὲν γὰρ ἀπάσης οἱ πατέρες χορηγοί), che per questo corrispondono al livello intelligibile<sup>238</sup>; e la triade degli dei che sono ταυτότητος δὲ οἱ ἀμείλικτοι, «dei implacabili [garanti] di identità»<sup>239</sup>. Nello

<sup>235</sup> Cfr. *T.P.* IV 13.25-14.5.

<sup>236</sup> Per questa differenza si veda quanto dice Proclo in *T.P.* IV 52.10-53.5.

<sup>237</sup> *T.P.* V 12.5-10.

<sup>238</sup> Cfr. anche *T.P.* V 16.5-20.

<sup>239</sup> L'aggettivo ἀμείλικτος si trova in O.C. fr. 35-36 des Places. LEWY 1978, 119 n 201, fa notare però che Proclo riferisce questo termine agli dei nello stesso senso di *In Remp.* I 138, 5 ovvero come sinonimo di τὸ ἀδάμαστον.

schema seguente sono sintetizzate le articolazioni della gerarchia degli dei trascendenti<sup>240</sup>, lasciando da parte, per il momento, quella concernente gli dei del mondo (ipercosmici, ipercosmici-encosmici, encosmici)<sup>241</sup>:

**Tab. 21**

τάξις intelligibile:

essenza: ἠνωμένος, [T.P. III 52.5]: κρύφιος	→ limite: unità [T.P. III 51.10] → illimitato: potenza → misto: essenza (limite, uno) [T.P. III 59.5]
vita: διακρινόμενος: αἰών [T.P. III 59.5]	→ limite: misura [T.P. III 59.15] → illimitato: continuità [ivi.] → misto: eternità [ivi.]
intelletto → διακεκριμένος: αἰώνιος [T.P. III 59.5]	→ limite: intero [T.P. III 61.20] → illimitato: eterno [ivi.] → misto: compiuto [ivi.]

τάξις intelligibile-intellettiva:

luogo sopraceleste (οὐσία ὄντως οὐσα) Legge di Adrastea (rivelatore) ιδιότης: ἐκφαντορικός [T.P. IV 53.25-54.10]	→ essenza- Scienza [T.P. IV 32-35] → vita - Temperanza → intelletto - Giustizia
rivoluzione celeste o cielo (connettivo) ιδιότης: συναγωγός	→ essenza-convessità del cielo [T.P. IV 61-62] → vita- profondità celeste → intelletto - volta celeste
volta subceleste (perfezionatore) ιδιότης: τελεσιουργός [T.P. IV 73.5-10]	→ essenza - sommità [T.P. IV 74-75] → vita - profondità → intelletto - abbassamento

τάξις intellettiva

→ triade dei padri	→ Crono: permanente in sé → Rea: vivificatrice → Zeus: demiurgica	→ ebdomade [T.P. IV 74-75] → ebdomade [T.P. V 36-37] → ebdomade [T.P. V 40-44]
→ triade dei puri e implacabili - Cureti	→ purezza stabile → processione pura → trascendenza demiurgica	→ ebdomade [T.P. V 10.20] → ebdomade → ebdomade
→ monade triadica- mutilazioni divine (causa di differenziazione)		→ ebdomade [T.P. V 11.5-10]

<sup>240</sup> La distinzione tra dèi trascendenti (comprendenti gli dèi intelligibili, intelligibili-intellettivi, intellettivi) e dèi del mondo (comprendenti dèi ipercosmici, ipercosmici-encosmici, encosmici) si trova in SAFFREY-WESTERINK 1968, t. I, LXV-LXVII.

<sup>241</sup> Cfr. la rappresentazione di questi ordini in WESTERINK-COMBÈS 1997, t. I, XXXIII-XXXV.

### II. 3.2 Siriano e l'introduzione del «numero» nell'articolazione della τάξις

Nella parte consacrata alla classe intelligibile-intellettuale, Proclo rimprovera a Giamblico di non aver tenuto conto delle articolazioni intermedie che si trovano all'interno dell'ordine celeste, né del suo carattere specifico: egli è passato troppo rapidamente dal Primo al Demiurgo<sup>242</sup>. Nella costruzione di questa complessa τάξις ontologica Proclo dichiara espressamente di aver seguito Platone e Siriano<sup>243</sup>, non avendovi aggiunto altro. Ciò che per Siriano, come per Proclo, istituisce il legame tra il mondo immutabile intelligibile e il mondo sensibile eternamente in divenire<sup>244</sup>, non è il livello demiurgico (la διακόσμησις come vedremo nella sezione successiva) nella sua immediatezza, ma una moltiplicazione di numeri intermediari, cui corrisponde un'ιδιότης divina. Lo schema del reale, che emerge dal lavoro esegetico di Siriano, è in effetti il risultato di un tentativo di armonizzazione della dottrina del numero che Aristotele discute in *Metafisica* 985b-988, con un Platone pitagorizzato già da Giamblico, a sua volta lettore di Nicomaco di Gerasa<sup>245</sup>. La discussione sullo statuto della matematica e del suo oggetto, il numero, produce nei sistemi metafisici di Nicomaco per primo, poi di Giamblico e di Siriano, una teologizzazione dell'aritmetica di cui, come vedremo nella sezione successiva, Proclo è senz'altro debitore, soprattutto nell'articolazione dei θεῖοι διάκοσμοι e nella loro distinzione rispetto alla διακόσμησις. Il numero, a partire da Nicomaco di Gerasa, riveste, infatti, un ruolo paradigmatico, in quanto costituisce l'effettivo fondamento dell'articolazione del reale. Il primo a far corrispondere, da un punto di vista lessicale, i θεῖοι διάκοσμοι con la gerarchia dell'ἀριθμός è Siriano, che inserisce tra il mondo intelligibile (l'εἰδητικὸς ἀριθμὸς di Giamblico)<sup>246</sup> e il mondo sensibile (il φυσικὸς ἀριθμὸς)<sup>247</sup>

<sup>242</sup> Cfr. *T.P.* IV 70.5. Proclo fa riferimento alla configurazione dell'ordinamento giambliceo che si trova in *De Myst.* passim I 5-7. Cfr. Tab. 19.

<sup>243</sup> In *T.P.* IV 69-70. Proclo riferisce che Siriano è stato il primo ad aver seguito la scansione dell'ordinamento celeste messa in luce da Platone nel *Fedro* (in ordine sovraceleste, rivoluzione e volta), e ad averne costruito un grande ordinamento.

<sup>244</sup> In *Tim.* 28a1 la distinzione tra «ciò che è sempre» e «ciò che sempre diviene» stabilisce in modo chiaro il principio fondamentale che regola l'ontologia platonica e che presuppone la rigorosa articolazione della teoria delle idee: ovvero, ciò che pienamente è esente dal divenire e dalla trasformazione, in quanto eternamente identico a se stesso al di fuori di un determinato spazio e tempo, costituisce l'oggetto della conoscenza vera e perfetta che può essere colto con il νοῦς e tramite il ragionamento discorsivo; al contrario, ciò che è soggetto a mutazione e corruzione fa l'oggetto dell'opinione, ovvero di una forma di conoscenza parziale e imperfetta che si basa sull'esperienza. Su ciò si veda anche *Crat.* 439b-440c; *Phaed.* 65d-66a; 78e-79a; *Symp.* 202a; *Resp.* V 476d-479d; VI 504c-511e; VII 533e-534a; *Phaedr.* 247c-e; *Parm.* 130a, 135e.

<sup>245</sup> Come vedremo nella sezione successiva, la questione del legame tra due realtà, l'immutabile e il divenire, conduce Giamblico, Siriano e Ierocle di Alessandria a recuperare l'organizzazione pitagorica dell'universo proseguita da Nicomaco di Gerasa nel progetto di una teologizzazione aritmetica del reale in cui il numero è eletto a paradigma del reale. soluzione conciliatrice di PLATONE, *Resp.* V 476d-479d, e ARISTOTELE, *Phys.* I 9, II 3e7. A proposito dei rapporti pitagorismo e platonismo cfr. TAORMINA 2012b, 103-127.

<sup>246</sup> Cfr. e.g. GIAMBILICO, *De Comm.* 19.16. Vd. anche citazione di PROCLO In *Tim.* II 25,1-3.

<sup>247</sup> Cfr. Ps. GIAMBILICO, *Theol. arith.* 31.17; 80.10. Vd. anche PLATONE, *Resp.* 525d7-8; PLOTINO *Enn.* VI 6, 1, 4.14.

una pluralità di mondi divini organizzati in strutture matematiche, che hanno una proprietà differente e un diverso modo di rivelarsi. Siriano definisce le entità divine più elevate della gerarchia «perfette» (τέλεια), «archetipe» (ἀρχοειδή), «ingenerate» (ἀγένητα), «precomprensive» (προληπτικά) e onnicomprensive («tutte in tutte»/πάντα ἐν πᾶσιν)<sup>248</sup>.

Come vediamo nella sezione successiva, per Siriano il numero rappresenta una componente essenziale della τάξις, Siriano passa alla sua articolazione in διάκοσμοι, in mondi: quello divino, quello intellettuale-psichico e quello sensibile<sup>249</sup>. Questi corrispondono per lui a tre tipi di ἀριθμός: i numeri intelligibili o divini, nella misura in cui risiedono presso gli dei (παρὰ θεοῖς)<sup>250</sup>, i numeri intellettivi o psichici, che sono i numeri matematici<sup>251</sup>, e infine i numeri fisici o sensibili<sup>252</sup>. I διάκοσμοι rispecchiano per Siriano l'articolazione della realtà pitagorica in tre livelli, quello intelligibile, quello discorsivo e quello sensibile<sup>253</sup>. Questa triade del reale è resa continua dall'onnicomprendività dell'ordine divino delle forme intelligibili, che si rivelano nei livelli successivi secondo i modi appropriati, rendendo possibile la comunicazione tra un ordine e l'altro: le forme discorsive imitano le forme intelligibili e sono a loro volta contemplate dalle anime divine e demoniache, divenendo, in tal modo, principi demiurgici, e d'altra parte, oggetto di conoscenza per le anime umane<sup>254</sup>.

<sup>248</sup> SIRIANO, *In Met.* 145.28-146.5.

<sup>249</sup> *Ibid.* 113.1-15: αὐτίκα δὴ μὲν ἡ ἀρχηγικὴ γονίμου δυνάμεως καὶ προόδου καὶ πλήθους καὶ **πολλαπλασιασμοῦ** τοῖς πᾶσιν ἐξηγεῖται, διεγείρει τε πάντα καὶ κινεῖ πρὸς ἀπογέννησιν τῶν δευτέρων καὶ προμηθίαν καὶ φυλακὴν, ἔτι δὲ **πληροὶ πάντας τοὺς θεοῦ διακόσμους καὶ τοὺς νοεροὺς καὶ τοὺς ψυχικοὺς τε καὶ φυσικοὺς καὶ αἰσθητοὺς** τῶν ἐκάστοις **προσηκόντων ἀριθμῶν**: ἐν δὲ οὐδὲν ὅτι οὐκ ἀγένητον εἶναι συγχωρεῖ τῶν πεφυκότων ὅπως ποτὲ παρελθεῖν εἰς ὑπόστασιν· [...] τὰ αὐτὰ δὲ καὶ περὶ μονάδος φασὲν· ἄλλη γὰρ ἡ ἀρχικὴ ἢ σὺν τῇ δυνάδι τὰ πάντα ὑφιστάσα, ταυτότητος καὶ βεβαιότητος καὶ συνοχῆς καὶ διαωνίας ζωῆς ἐξηγουμένη τοῖς ὅλοις, ἄλλη δὲ ἡ αὐτομονὰς ὡς ἐν τοῖς εἶδεσι τὸ πρωτεῖον ἔχουσα, ἧς μετασχόντα τὰ πεποιημένα **ἐνίξεται καὶ τῇ ἕξει τῇ οἰκείᾳ συνέχεται**.

<sup>250</sup> *Ibid.* 82.1-5: τὰς δ' οὖν ὡς ἐν πλάτει τρεῖς ἔλεγον τάξεις τῶν ὄντων, νοητὴν διανοητὴν αἰσθητὴν, εἶναι δὲ καθ' ἐκάστην τὰ εἶδη πάντα μὲν, οἰκειῶς δὲ ἀπανταχοῦ τῇ τῆς ὑπάρξεως ιδιότητι. καὶ τὰ μὲν νοητὰ παρὰ θεοῖς εἶναι καὶ αἴτια τῶν ἐφεξῆς ποιητικά τε καὶ παραδειγματικά καὶ τελικά.

<sup>251</sup> Sull'accostamento del numero matematico con l'ordinamento psichico si veda il lavoro di O'MEARA 1997, 132-138, in cui si prende in esame l'interpretazione numericamente ordinata del reale formulata da Siriano, dedicando a ciascuna sezione uno studio su un tipo di numero costituente la gerarchia, tra cui il numero matematico e il suo rapporto con l'anima, cui sono consacrate queste pagine.

<sup>252</sup> *In Met.* 130. 25: Ἐταπτον μὲν οἱ ἄνδρες μετὰ τὸν **νοερὸν ἀριθμὸν** καὶ τὸν **ψυχικὸν** καὶ τὸν **μαθηματικὸν καὶ τὸν φυσικὸν ἀριθμὸν**, οὐ μὴν μοναδικοὺς αὐτοὺς ἔλεγον οὐδὲ προτέρας καὶ ὑστέρας μονάδας ἐκάλουν ὡς ὑποβεβλημένας αὐτῶν τῇ ποσότητι. ἅποσοι γὰρ ἦσαν παρ' αὐτοῖς ἅπαντες πλὴν τοῦ μαθηματικοῦ· τριάδας δὲ καὶ πεμπάδας καὶ δεκάδας ἐν αὐτοῖς ἐθεώρουν κατὰ τὰς δυνάμεις αὐτῶν καὶ τὰς οἰκειώσεις τὰς πρὸς τοὺς θεοῦ ἀριθμούς.

<sup>253</sup> Probabilmente la fonte di questa visione tripartita del reale non è originariamente attribuibile a Siriano ma a Giamblico, che fa corrispondere ad ogni livello ontologico un certo tipo di scienza. Su ciò si rimanda ancora una volta al lavoro di O'MEARA 1997, in particolare 44-51 a proposito della ricostruzione dell'influenza pitagorica nella *De comm.* di Giamblico, e 128-142 per uno studio sul sistema pitagorico del reale nel *Commentario sulla Metafisica di Aristotele* ad opera di Siriano.

<sup>254</sup> Si veda SIRIANO, *In Met.* 82.12-20: Τὰ μὲν οὖν νοητὰ εἶδη τοιαῦτα ὄντα καὶ τοσοῦτων ἀγαθῶν ἐξηγούμενα τοῖς ὅλοις τὰς θείας συμπληροὶ διακοσμῆσεις, θεωρεῖται δὲ τὰ πολλὰ περὶ τὴν δημιουργικὴν τάξιν τὴν νοεράν. τὰ δὲ διανοητὰ μιμεῖται μὲν τὰ πρὸ ἑαυτῶν καὶ ἐξομοιοῖ τὸν ψυχικὸν διάκοσμον τῷ νοητῷ, περιέχει δὲ πάντα δευτέρως καὶ δημιουργεῖ μὲν καὶ αὐτὰ παρὰ ταῖς θείαις ψυχαῖς καὶ δαιμονίαις θεωρούμενα, γνωστικά δὲ μόνον ἐστὶ παρ' ἡμῖν τοῖς τὰς θεωρίας οὐκέτι δημιουργικὰς ἔχουσι διὰ τὴν περρορρῆσιν.

La definizione che Siriano propone di divino è inoltre assolutamente concorde a quella che si riscontra in Giamblico e in Proclo: esso è ciò che è «sempre nello stesso modo nei medesimi termini» (τὸ δὲ θεῖον ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν)<sup>255</sup>. Il divino è un elemento essenziale e stabile della τάξις: per Siriano e per Giamblico esso impregna di sé ogni cosa, per Proclo coincide con una buona parte dell'articolazione del reale. La tripartizione estremità-medietà-estremità, in cui si struttura l'ordine divino secondo Giamblico, ha come obiettivo la diffusione dei caratteri della classe divina a tutti i livelli dell'essere. In un meccanismo di comunicazione per intermediari<sup>256</sup> le proprietà divine, infatti, si susseguono e si mantengono da un livello all'altro. Giamblico chiama questa distribuzione il sistema della «lottizzazione del divino»<sup>257</sup> in virtù del quale gli dèi non si comunicano a tutti i livelli negli stessi modi ma in modo proporzionato alla classe in cui essi discendono, per il tramite di illuminazioni e senza intaccare la propria indivisibilità e immutabilità<sup>258</sup>. Per Siriano, invece, il divino coincide con le Forme intelligibili che si diffondono fino al livello intellettuale e demiurgico: esso, dunque, ha un'estensione che comincia dalla triade per giungere alla decade. La monade

<sup>255</sup> *Ibid.* 105.40-106.5: εἰ γὰρ καὶ χωρίζουσιν αὐτὰς τῶν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς κοινότητων, ἀλλ' ὅμως οὐ χρὴ συμφύρειν εἰς ταὐτὸ τοὺς τῆς ψυχῆς λόγους καὶ τὸν ἔνυλον καλούμενον νοῦν τοῖς παραδειγματικοῖς καὶ ἀύλοις εἶδεσι καὶ ταῖς δημιουργικαῖς νοήσεσιν· ἀλλ' ὡσπερ ὁ θεῖος Πλάτων τὸ μὲν ἡμέτερον εἰς ἓν λογισμῷ συναρῆσθαι φησι καὶ ἀνάμνησιν εἶναι ὧν ἐθεασάμεθά ποτε συμπορευθέντες θεῶ, τὸ δὲ θεῖον ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν, οὕτω καὶ αὐτοὺς διαιρεῖν, ἔστ' ἂν ἐθέλωσιν εἶναι Πλατωνικοί.

<sup>256</sup> Cfr. *De Myst.* I 6, p. 20.1-5: Ἄτε γὰρ ἑκατέρω τούτων τῶν γενῶν προσεχούς ὄντος ἑκατέρω τῶν ἄκρων, τοῦ μὲν τῷ πρωτίστῳ, τοῦ δὲ τῷ ἔσχάτῳ, εἰκότως [δὲ] κατὰ συνεχεῖς συγγενείας τὸ μὲν ἀρχόμενον ἀπὸ τῶν ἀρίστων πρόεισιν ἐπὶ τὰ ἐλάττωνα, τὸ δὲ προβαλλόμενον πρώτως τὴν πρὸς τὰ ἔσχατα συναφὴν ἐπικοινωνεῖ πως καὶ τῶν ὑπερεχόντων. Τὴν μέντοι συμπλήρωσιν καὶ ἀπὸ τούτων ἂν τις κατανοήσειε τῶν πρώτων τε καὶ τελευταίων γενῶν, καὶ ταύτην ὀλόκληρον συμφορομένην ὁμοίως μὲν ἐν τῷ ὑπάρχειν ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τῷ δύνασθαι τε καὶ ἐνεργεῖν.

<sup>257</sup> *Ibid.* I 8-9, p. 29.4-33.10; I 20, p. 63.20; inoltre *Ibid.* p. 174.22-26 in cui si dice che il fuoco è la sostanza stessa degli dei. Cfr. *Ibid.* p. 169-170 in cui ciascuna «porzione»/μέρις del mondo consiste in una distinzione di corpi e potenze incorporee. Si veda LUNA-SEGONDS 2007 t. I/2, 57 n.3. Il «luogo divino» supremo non è, in effetti, che la concretizzazione dell'evoluzione generale verso una traduzione metafisica dei concetti fisici che descriviamo. Vi è un luogo divino che ingloba tutti gli esseri, dal momento che gli dei sono le cause e che, in quanto effetti, gli enti risiedono nelle cause. Tuttavia, questa legge non si limita in alcun modo ad un'applicazione generale, ma è pienamente compatibile con l'esistenza di luoghi o zone più circoscritte, e collocate sotto l'autorità di divinità più parziali. Con la sua teoria delle θεῖαι λήξεις, «lotti divini», Giamblico sviluppa pertanto una concezione del «luogo» in quanto distribuzione locale e assegnazione a differenti potenze [cfr. Proclo, *In Tim.* I 164.22-27= GIAMBILICO fr.20 D, in cui Atena esercita la sua autorità, ha un κληρος, su Atene secondo *Tim.* 23e]. Ancora prima di Giamblico, la teoria dei lotti divini può in effetti risalire a Giuliano l'Apostata, in cui la partizione può essere piuttosto utilizzata in una visione politica, presentando l'Impero come un mondo unificato ma diversificato anche in virtù degli dei protettori che vi presiedono essendo, del resto, denominati secondo attributi differenti.

<sup>258</sup> GIAMBILICO, *De Myst.* I 9, p. 30.10-15: Πάντων δὴ οὖν τούτων καὶ ἄλλων παραπλησίων ἀπεράντων ζητημάτων μία ἀρίστη λύσις, κατιδεῖν τὸν τρόπον τῆς θεῖας λήξεως. Αὕτη τοίνυν ἐάν τε μοίρας τινὰς τοῦ παντός, οἷον οὐρανὸν ἢ γῆν, ἐάν τε πόλεις ἱερὰς καὶ χώρας, ἐάν τε καὶ τεμένη τινὰ ἢ ἱερὰ ἀγάλματα διαλαγχάνη, πάντα ἐξωθεν ἐπιλάμπει, καθάπερ ὁ ἥλιος ἐξωθεν φωτίζει πάντα ταῖς ἀκτίσιν. Ὡσπερ οὖν τὸ φῶς περιέχει τὰ φωτιζόμενα, οὕτως καὶ τῶν θεῶν ἢ δυνάμεις τὰ μεταλαμβάνοντα αὐτῆς ἐξωθεν περιεῖληφεν. Καὶ ὡσπερ ἀμυγῶς | πάρεστι τῷ ἄερί τὸ φῶς [...] οὕτω καὶ τῶν θεῶν τὸ φῶς ἐλλάμπει χωριστῶς, ἐν αὐτῷ τε μονίμως ἰδρυμένον προχωρεῖ διὰ τῶν ὄντων ὅλων. Καὶ μὴν τό γε φῶς τὸ ὀρώμενον ἔν ἐστι συνεχές, πανταχοῦ τὸ αὐτὸ ὅλον, ὥστε μὴ οἷόν τε εἶναι χωρὶς ἀποτεμέσθαι τι αὐτοῦ μόριον μηδὲ κύκλω περιλαβεῖν μηδὲ ἀποστησαί ποτε τοῦ παρέχοντος τὸ φῶς.

e la diade si trovano al di sopra di questa τάξις. Se Giamblico fa cominciare la processione della realtà a partire dalle entità divine – per cui la sua τάξις è una monade, una diade ma anche una triade divina – Siriano antepone all’ordinamento triadico del reale due principi, la Monade in sé, che è causa di stabilità e identità e la Diade, che è potenza generativa di ogni livello secondo forme differenti<sup>259</sup>. La Monade in sé è anche la causa dell’ordine, in quanto «articola, struttura e forma la quantità indefinita che procede dalla diade»<sup>260</sup>. Per Siriano la τάξις è dunque intrinseca ad ogni livello del reale, dal momento che ogni monade, costituente una classe di entità, impone un limite alla diade indefinita da cui ciascuna procede. Proclo segue pienamente la lezione del suo maestro, attribuendo una τάξις non solo al reale nel suo insieme, ma anche a ciascuna classe che lo compone, disposta secondo la propria ιδιότης e la propria ὑπαρξις.

### II. 3.3 Il significato di πέρας e ὄρος nella gerarchia ontologica di Proclo

L’ultimo aspetto che bisogna considerare a proposito della definizione che il termine τάξις assume nel sistema filosofico di Proclo riguarda la questione del «limite». Siriano attribuisce alla Diade in sé e alla Monade in sé il ruolo di principi della generazione e dell’ordine; Proclo, allo stesso modo, negli *Elementi di Teologia*, parla del «limite in sé», che è principio di unità, e dell’«infinito in sé» (αὐτοαπειρία)<sup>261</sup>, che è l’αὐτοδύναμις generatrice primordiale e impartecipata. Dopo questi due principi, Proclo sostiene che ogni classe di essere è composta da un limite e un infinito partecipati, ovvero immanenti e costituenti l’ente stesso, o misto<sup>262</sup>, avente cioè o forma simile al limite (περατοειδής) o forma simile all’illimitato (ἀπειροειδής). Ovvero, ogni classe d’essere<sup>263</sup> o è secondo il limite, o secondo l’illimitato o è un misto dei

<sup>259</sup> SIRIANO, *In Met.* 112.15: Ἐλεγον μὲν οἱ ἄνδρες μετὰ τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν, ἣν τάγαθόν καὶ τὸ ὑπερούσιον ἐν ἡξίῳ καλεῖν, δύο εἶναι τῶν ὄλων αἰτίας, μονάδα καὶ τὴν ἀπειροδύναμον δυάδα, καὶ ταύτας τὰς ἀρχὰς καθ’ ἐκάστην τῶν ὄντων τάξιν οικειῶς ἀπετίθεντο· ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἀναλογεῖν τάγαθῶ καθ’ ἐκάστην διακόσμησιν καὶ τὰ πρὸς τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα τὴν πρώτην ὀκειωμένα.

<sup>260</sup> *Ibid.* 132.20: ταύτης οὖν ἐπὶ πᾶν δραμούσης καὶ ποῖ γὰρ οὐ προελθούσης οὐκ ἀπολείπεται ἡ μονάς, ἀλλ’ αἰεὶ τὸ παρ’ αὐτῆς προῖον ἀόριστον ποσὸν διαρθροῖ καὶ διαμορφοῖ καὶ εἰδοποιεῖ πάσας αὐτῆς τὰς προόδους ἐφεξῆς καὶ ἀπαραλείπτως τοῖς εἶδεσι διακοσμοῦσα.

<sup>261</sup> Per l’αὐτοαπειρία si veda *E.T.* 92: Πᾶν τὸ πλῆθος τῶν ἀπείρων δυνάμεων μιᾶς ἐξήπται τῆς πρώτης ἀπειρίας, ἥτις οὐχ ὡς μετεχομένη δύναμις ἐστίν, οὐδὲ ἐν τοῖς δυναμένοις ὑφέστηκεν, ἀλλὰ καθ’ αὐτήν, οὐ τινὸς οὔσα δύναμις τοῦ μετέχοντος, ἀλλὰ πάντων αἰτία τῶν ὄντων. εἰ γὰρ καὶ τὸ ὄν αὐτὸ τὸ πρῶτον ἔχει δύναμιν, ἀλλ’ οὐκ ἐστίν ἡ αὐτοδύναμις. ἔχει γὰρ καὶ πέρας· ἡ δὲ πρώτη δύναμις ἀπειρία ἐστίν. αἱ γὰρ ἀπειροὶ δυνάμεις διὰ μετουσίαν ἀπειρίας ἀπειροὶ· ἡ οὖν αὐτοαπειρία πρὸ πασῶν ἐστὶ δυνάμεων, δι’ ἣν καὶ τὸ ὄν ἀπειροδύναμον καὶ πάντα μετέσχεν ἀπειρίας.

<sup>262</sup> In *T.P.* III 31.5 Proclo parla negli stessi termini di un limite e un illimitato che sussistono prima di ciò che è limitato (πεπερασμένον) e illimitato (lo chiama ἄπειρος per distinguerlo dalla pura ἀπειρία): Δεῖ γὰρ εἶναι πρὸ τοῦ πεπερασμένου τὸ πέρας καὶ πρὸ τοῦ ἀπείρου τὴν ἀπειρίαν κατὰ τὴν πρὸς τὸ ἐν τῶν ἀπ’ αὐτοῦ προελθόντων ὁμοιότητα.

<sup>263</sup> Cfr. *infra* Tab. 20.



due<sup>264</sup>. La definizione che Proclo propone di «limite» come principio immanente alla τάξις è invece quello di unità<sup>265</sup>. Questo limite è collocato, nel primo livello di ciascuna classe di entità, dal momento che l'ordine procede da gradi di unificazione a gradi di moltiplicazione crescenti.

Il termine *πέρας*, nella *Risposta a Porfirio*<sup>266</sup> non è presente con la stessa frequenza con cui si trova negli scritti pitagorici di Giamblico<sup>267</sup>. Il significato che questo termine assume nell'opera giamblicea è in genere quello di «limitatezza» d'essere di una particolare classe<sup>268</sup>. L'altro termine impiegato da Giamblico in riferimento ad un'accezione diversa di limite è ὄρος, che significa «delimitazione»: esso è usato per riferirsi al limite dell'ordine degli enti, in quanto determinazione triadica<sup>269</sup>; oppure alla «delimitazione» degli dei, immutabili e sempre identici<sup>270</sup>; o del rango delle anime, che nella loro elevazione possono oltrepassare il limite imposto alla propria classe<sup>271</sup>. L'immagine che Giamblico propone sulla «delimitazione» dei differenti livelli del reale è quella del «lotto». Ogni entità è delimitata in un rango in virtù delle sue caratteristiche specifiche, e all'interno di questo suo «lotto» riceve il grado di illuminazione divina che gli corrisponde. La nozione di limite espressa da ὄρος che

<sup>264</sup> Cfr. *E.T.* 90, in cui Proclo parla di entità ἀπειροειδῆ e περατοειδῆ. Inoltre ai passi *T.P.* III 35-40 quando Proclo parla dei differenti livelli della classe intelligibile e sottolinea come il livello dell'essenza, in quanto stabile e puro, sia conforme al limite, quello della vita, in quanto potenza produttiva e procedente, sia conforme all'illimitato, l'intelletto in quanto risultante dai due livelli sia il misto di limite e illimitato che si converte verso il proprio principio.

<sup>265</sup> Si veda a tal proposito *T.P.* III 32. 20-30: Πᾶσα μὲν γὰρ ἔνωσις καὶ ὁλότης καὶ κοινωνία τῶν ὄντων καὶ πάντα τὰ θεῖα μέτρα τοῦ πρωτίστου πέρατος ἐξήρηται, πᾶσα δὲ διαίρεσις καὶ γόνιμος ποιήσις καὶ ἡ εἰς πλῆθος πρόοδος ἀπὸ τῆς ἀρχηγικωτάτης ταύτης ἀπειρίας ὑφέστηκεν. Ὡστε καὶ ὅταν μένειν τῶν θεῶν ἕκαστον ἅμα καὶ προΐεναι λέγωμεν, μένειν μὲν αὐτὸ σταθερῶς κατὰ τὸ πέρας ὁμολογήσομεν, προΐεναι δὲ κατὰ τὴν ἀπειρίαν, καὶ ἅμα τὸ τε ἐν ἔχειν καὶ τὸ πλῆθος, τὸ μὲν τῆς τοῦ πέρατος ἀρχῆς, τὸ δὲ τῆς ἀπειρίας ἐξαπτόμενον· καὶ ὡς συλλήβδην εἰπεῖν ἀπάσης τῆς ἐν τοῖς θεοῖς γένεσιν ἀντιθέσεως τὸ μὲν κρεῖττον ἐπὶ τὸ πέρας, τὸ δὲ καταδεέστερον ἐπὶ τὴν ἀπειρίαν ἀνοίσομεν.

<sup>266</sup> Il termine *πέρας* è usato in *De Myst.* I 4, p.14.20; I 5, p.19.1; I 7, p.23.1; III 1, p.101.1.

<sup>267</sup> Si veda a tal proposito GIAMBILICO, *De comm.*, 13.25, in cui si parla del limite e dell'illimitato come principi, elementi e generi della realtà matematica, insieme alle coppie uno-molteplice, identico-diverso. D'altra parte, nel commento di Giamblico *In Nic.*, 11. 4, si riscontra la medesima definizione di limite come unità e monade: Μονὰς δὲ ἐστὶ ποσοῦ τὸ ἐλάχιστον ἢ ποσοῦ τὸ πρῶτον καὶ κοινὸν μέρος ἢ ἀρχὴ ποσοῦ· ὡς δὲ Θυμαρίδας <περαίνουσα ποσότης>, ἐπεὶ ἐκάστου καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος πέρας καλεῖται, ἐστὶ δὲ ὢν καὶ τὸ μέσον, ὥσπερ ἀμέλει κύκλου καὶ σφαίρας.

<sup>268</sup> Si veda a tal proposito il passo *De Myst.* I 5, p.19.1: Τὸ δ' εἰς πλῆθος ἤδη διακρινόμενον καὶ δυνάμενον ἑαυτὸ διδόναι ἄλλοις, δεχόμενον τε ἀφ' ἐτέρων τὸ πέρας ἐν ἑαυτῷ, καὶ ἰκανὸν μὲν ἐν ταῖς διανομαῖς ὄν τῶν μεριστῶν ὥστε καὶ ταῦτα ἀποπληροῦν [...] τοῦτο δὴ πᾶν ἔμφυτον ταῖς ψυχαῖς ἀποδῶμεν ἀληθῆ λέγοντες.

<sup>269</sup> *De Myst.* II 7, p. 85.1-5: ἤδη τοίνυν καὶ τὰς χώρας ἃς εἰλήχασιν καὶ τὰς λήξεις ἐν αἷς ἐνοικοῦσι παραδεικνύουσιν, ἀέριον μὲν πῦρ οἱ ἀέριοι, χθόνιον δὲ καὶ μελάντερον οἱ χθόνιοι, λαμπρότερον δ' οἱ οὐράνιοι ἐπιδεικνύοντες· ἐν αὐτοῖς δὲ τούτοις τοῖς τρισὶν ὅροις τριπλῆς τάξεως, ἀρχῆς καὶ μεσότητος καὶ τέλους, ὅλα τὰ γένη κατενεύματο· τὰ μὲν τῶν θεῶν τὰ ἀκρότατα καὶ καθαρώτατα αἷτια τῆς τριπλῆς τάξεως ταύτης ἐπιδεικνύοντα· τὰ δὲ τῶν ἀγγέλων ὡς ἐκδιδόμενα ἀπὸ τῶν ἀρχαγγέλων.

<sup>270</sup> *Ibid.* I 14, p. 45.1: Βουλήσει ἄρα ἀγαθοειδεῖ συγκέκρτα αὐτὴ καὶ ἐρωτός ἐστὶ φίλη ἢ τοιαύτη ἀνάγκη, τάξει τε | οικεῖα θεῶν ἔχει τὸ ταῦτον καὶ ἄτρεπτον καὶ ὅτι κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐνὶ ὄρω συνέχεται, <καὶ> ἐμμένει τούτῳ καὶ οὐδέποτε ἐξίσταται.

<sup>271</sup> *Ibid.* II 2, p. 69.5: Ὅτε δὴ οὐκέτι τοῖς τῆς ψυχῆς ὄροις ἀναμένει, τὸ δ' ὅλον τοῦτο εἰς ἀγγελικὴν ψυχὴν καὶ ἄχραντον τελειοῦται ζωήν.

risulta da questa definizione è quella di «confine». In virtù di ciò, la configurazione che assume la τάξις è quella di un insieme di confini disposti gerarchicamente e comunicanti tra di loro, grazie alla distribuzione degli dèi in essi. L'Uno, nella gerarchia giamblichea, perde la sua efficacia, perché non produce le entità successive per il tramite della sua sovrabbondante potenza: la definizione dell'ordinamento è infatti lasciata agli dei che trasmettono misura, bellezza e limite al reale, introducendovi il carattere di necessità (che abbiamo visto costituire una delle principali definizioni della τάξις procliana), strettamente legato alla loro volontà e alla loro naturale immutabilità<sup>272</sup>.

La stessa immagine della τάξις come gerarchia dei confini comunicabili è presente anche in Ierocle di Alessandria che in un passo del *Commentario sui versi d'oro dei Pitagorici* afferma che ogni genere è delimitato nel suo rango, sottolineandone soprattutto il carattere di fissità<sup>273</sup>. Inoltre, come Giamblico pensa che l'ordine sia necessariamente stabilito dalla buona volontà degli dei, così Ierocle parla di «limiti imposti dalla creazione» riferendosi all'ordine eterno delle cose stabilito dalla volontà di Dio<sup>274</sup>. Τάξις è per l'Alessandrino la provvidenza divina<sup>275</sup>, ed è perciò necessaria e immutabile, come lo sono le classi divine descritte da Giamblico. Questa idea della fissità dei confini e, tuttavia, della loro comunicabilità resta nella τάξις configurata da Proclo un elemento fondamentale. Nella *Teologia*, infatti, utilizza il termine ὄρος da un lato nel senso di «determinazione»<sup>276</sup>, dall'altro per riferirsi ai «confini della ripartizione divina»<sup>277</sup>.

<sup>272</sup> *Ibid.* I 7, p. 22.20-25: Ἀπὸ δὴ τῶν αὐτῶν αἰτίων τοῖς μὲν κρείττοσιν αὐτὴ ἢ τάξις, αὐτὸ τὸ κάλλος συνυπάρχει, ἢ, <εἰ> οὕτω τις βούλοιο ὑποτίθεσθαι, ἢ αἰτία τούτων συνυφέστηκεν, τῇ δὲ ψυχῇ νοεράς τάξεως καὶ θείου κάλλους μεταλαγχάνειν αἰεὶ σύνεστι· καὶ τοῖς μὲν τὸ μέτρον τῶν ὄλων ἢ τὸ τοῦδε αἴτιον σύνδρομον πάρεστι διὰ παντός, ἢ δὲ τῷ θεῷ πέρατι ἀφορίζεται, καὶ τούτου μετέχει μεριστῶς.

<sup>273</sup> IEROCLE, *In aur.* XXII 2.16: οὔτε γὰρ τὰ πρῶτα ἂν γένοιτο μέσα ἢ ἔσχατα, οὔτε τὰ μέσα πρῶτα ἢ ἔσχατα, οὔτε τὰ ἔσχατα πρῶτα ἢ μέσα, ἀλλ' ἐν τοῖς δημιουργικοῖς ὅροις αἰδίως μένει κατὰ γένος διακεκριμένα.

<sup>274</sup> *Ibid.* XXVII 9.5: ἀκροτάτη δὲ ἀρετὴ τοῖς τε τῆς δημιουργίας ὅροις ἐμμένειν, οἷς πάντα κατ' εἶδος διακέκρται, καὶ τοῖς τῆς προνοίας ἐπεσθαι νόμοις, δι' οὓς τὰ πάντα κατὰ τὴν οἰκείαν δύναμιν πρὸς τὸ σύμμετρον ἀγαθὸν οἰκιοῦται.

<sup>275</sup> Su ciò IEROCLE, *De prov.* [da FOZIO, *Biblioteca*, codex 251, 466b]: Πρέπει δὲ τοὺς πρὸς ἀριθμὸν ὠρισμένον ὑποστάντας ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ, ἐπομένους τῇ ἀπ' ἐκείνου γενέσει καὶ καθ' ἓνα ἕκαστον τῆς προνοίας αὐτοῦ μεταλαγχάνειν. Οὐ γὰρ δὴ μίαν εἰργάσατο ψυχὴν, ἕκαστος δὲ ἡμῶν ὡς ἔτυχεν ἀπὸ ταύτης ἀπομερίζεται καὶ πάλιν εἰς ταύτην ἀνακινᾶται, ἀλλ' ἐκάστην ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἰδίους ὅροις περιγεγραμμένην ὑπέστησε. Διὸ καὶ ἐκάστης ἐστὶ πρόνοια καὶ κρίσις καὶ δίκη καὶ κάθαρσις καὶ εἰς γένεσιν ἔκπεμψις καὶ βίου λήξις προσήκουσα, καὶ τελευτὴ οὐκ ἀπὸ ταυτομάτου συμβαίνουσα, καὶ μετὰ τὴν τελευτὴν εἰς Αἴδου πορεία μετὰ ἡγεμόνος τοῦ τὴν ζωὴν ἡμῶν εἰληχότος δαίμονος. Si veda anche *In aur.* X 6; XXVI 7.

<sup>276</sup> *E.T. prop.* 117.5: τὸ δὲ ἐνιαῖον μετρεῖν καὶ περατοῦν, οἷς ἂν παρῆ, βούλεται, καὶ περιάγειν εἰς ὄρον τὸ μὴ τοιοῦτον κατὰ τὴν αὐτοῦ δύναμιν. γίνεται γὰρ κάκεινο ἐνοειδὲς τῇ μεθέξει· τοῦτο δέ, τῆς ἀοριστίας τε καὶ ἀπειρίας ἀφίσταται.

<sup>277</sup> *T.P.* V 32. 10-15: Νοῦ γὰρ ἐστὶν ὁ νόμος διανομῆ, νοῦς δὲ ὁ πρῶτιστος καὶ καθαρῶτατος καὶ ἀκήρατος οὗτός ἐστιν ὁ θεός. Εἰ δὲ καὶ διαιρέσεως οὗτος προηγείται πάσης καὶ διακρίσεως ἐξάρχει νοεράς, ἀνάγκη δήπου καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον εἶναι παρ' αὐτῶν τὸν νόμον, τὸν διακρίνοντα μὲν τὰς τάξεις τῶν ὄντων καὶ τὰ νοερά γένη διυστάντα καὶ τὰ εἶδη πάντα χωρίζοντα κατὰ τὴν εὐτακτον πρόοδον, πᾶσι δὲ τὸ μέτρον τῆς ὑπάρξεως ἐπιλάμποντα καὶ συνέχοντα τὴν ἐν αὐτοῖς τάξιν καὶ τοὺς ὄρους τῆς θείας διανομῆς ἀκλινεῖς διαφυλάττοντα καὶ

L'immagine del «confine», evidentemente, è un punto nodale per la definizione della τάξις. Giamblico impiega λήξις<sup>278</sup> per indicare la «parte» attribuita a ciascuna entità divina per la sua manifestazione a «certe porzioni del Tutto»<sup>279</sup>. La riflessione sulle «parti» del divino è essenziale per Giamblico perché dimostra la comunicabilità della τάξις, contro la sua delimitazione in «circoscrizioni particolari»<sup>280</sup>, ciò che potrebbe essere, a suo giudizio, il rischio di una distinzione troppo rigida delle proprietà particolari spettanti a ciascun livello. Giamblico mette così in luce i due caratteri fondamentali della τάξις: la sua estendibilità e la sua delimitazione. Se, da una parte l'estensione si identifica con la λήξις, che è la luce divina che permette agli dei di diffondersi in parti<sup>281</sup>, restando al tempo stesso immutabili, dall'altra, la delimitazione, espressa da ὄρος, è proprio l'ἰδίωμα corrispondente a ciascuna classe.

Proclo dedica un'intera sezione del I libro del suo *Commentario sul Timeo*<sup>282</sup> alla nozione di «lotto», impiegando piuttosto il termine κληρος<sup>283</sup>, che in Giamblico è del tutto assente. La distinzione della τάξις in lotti perciò risponde all'esigenza di un ordine della distribuzione delle proprietà divine (θεία διανομή), che non è sottoposto ad un'unica provvidenza, ma consiste in una divisione delle «amministrazioni» (διαίρεσις τῶν

---

ταύτην ἔχοντα τὴν ἀξίαν ἐν τῇ Κρόνου βασιλείᾳ καὶ τοῖς νοεροῖς, ἦν ἐν τῷ ὑπερουρανίῳ τόπῳ καὶ τοῖς νοητοῖς ὁμοῦ καὶ νοεροῖς ἢ Ἀδράστεια.

<sup>278</sup> Il termine λήξις è impiegato da PLATONE in *Critias* 109 c 8, come “lotto” e in 113 c 1 in due sensi, come “lotto” e come “tiro a sorte”. Λήξις è utilizzato da Aristotele nel medesimo duplice significato (sorteggio e lotto) nella *Ἀθηναίων πολιτεία* (cfr. 30, 3.4; 31, 3.7; 43, 4.6). Il termine, dopo Giamblico è impiegato nel senso di “circoscrizioni” in cui si distribuiscono gli dèi, esso è presente in questo senso solo in un caso in SIRIANO (*In Met.* 156.20) e in PORFIRIO (*De Abstinencia* IV 18.19), più frequentemente in IEROCLE (vd. XXIII 3.3; XXV 8.5). In Proclo esso è utilizzato a volte in sostituzione del termine κληρος, con cui condivide la medesima accezione di “lotto divino”: è molto presente in *In Remp.* e *In Tim.* con lo stesso significato in cui lo si trova in Giamblico, ovvero come “lotto assegnato agli dei”, e solo in cui caso è utilizzato in *T.P.* V 30.25 nel senso più generico di “sorte”.

<sup>279</sup> GIAMBILICO, *De Myst.* I 9, p.30.10: Πάντων δὴ οὖν τούτων καὶ ἄλλων παραπλησίον ἀπεράντων ζητημάτων μία ἀρίστη λύσις, κατιδεῖν τὸν τρόπον τῆς θείας λήξεως. Αὕτη τοίνυν ἐάν τε μοίρας τινὰς τοῦ παντός, οἷον οὐρανὸν ἢ γῆν, ἐάν τε πόλεις ἱεράς καὶ χώρας, ἐάν τε καὶ τεμένη τινὰ ἢ ἱερὰ ἀγάλματα διαλαγχάνη, πάντα ἔξωθεν ἐπιλάμπει, καθάπερ ὁ ἥλιος ἔξωθεν φωτίζει πάντα ταῖς ἀκτίσιν.

<sup>280</sup> *Ibid.* I 9, p. 30.1: πάντα γὰρ αὐτῶν ἐστὶ πλήρη· ἀλλὰ πῶς ἐνδύριοι τινες λέγονται καὶ ἀέριοι, τόπους τε διειλήχασιν ἄλλοι ἄλλους, καὶ σωμάτων μοίρας διεκκληρώσαντο κατὰ περιγραφὴν, καίτοι δύναμιν ἄπειρον ἔχοντες καὶ ἀμέριστον καὶ ἀπερίληπτον, πῶς τε αὐτῶν ἔσται ἡ ἔνωσις πρὸς ἀλλήλους, μερῶν μερισταῖς περιγραφαῖς διεργομένων, καὶ καθ' ἑτερότητα τῶν τόπων καὶ τῶν ὑποκειμένων σωμάτων διειλημμένων;

<sup>281</sup> *Ibid.* I 8, p.24.20: Εἰ δ' ἄρα τις καὶ λήξις καὶ διανομὰς καὶ συγκληρώσεις συντάττοι τῶν διοικούντων πρὸς τὰ διοικούμενα, καὶ οὗτος δηλονότι κῦρος ἀποδώσει τοῖς βελτίοσι· διότι γὰρ ἐστὶ τοιαῦτα τὰ ἐφεστηκότα, διὰ τοῦτο αἰρεῖται τὴν τοιαύτην λήξιν καὶ εἰδοποιεῖ ταύτην καθ' ἑαυτά, ἀλλ' οὐκ αὐτὰ πρὸς τὴν τῆς ὑποδοχῆς φύσιν ἀφομοιοῦται.

<sup>282</sup> *In Tim. passim* I 136.20-139.15.

<sup>283</sup> Il termine κληρος si trova impiegato da PLATONE in *Resp.*460a9 e 557a5 e in *Tim.* 18e5 nel senso di “sorteggio”, nelle *Leges* nel senso di “lotto” (vd. 737e 4) o “parte” (vd. 741b 5); da ARISTOTELE in *Pol.* II 1268b 2, 1274b 5 sempre nel significato di “lotto”. È anche impiegato da PLOTINO in *Enn.* II 3, 15.5-11 nel senso di “sorte”; da PORFIRIO nel trattato *De Abst.* (vd. II 57.9) sempre con il significato di “tiro a sorte”, e solo in un caso da GIAMBILICO in *De V. Phyt.* 35, 260.4 sempre nel senso di “sorteggio”. Da IEROCLE il termine è invece usato nel senso di “eredità lasciata in sorte” (vd. *In Aur.* IV 4.9; V 6.5; XIX 3.8).

διοικουμένων)<sup>284</sup>. La διανομή, la distribuzione, tuttavia, non sembra chiamare in causa tutte le classi divine, ma solo quelle che, a partire dal rango intellettuale, cominciano ad occuparsi dell'amministrazione dell'Universo, e che corrispondono, secondo Proclo, all'articolazione del numero demiurgico. Questo ha inizio con la produzione dell'universo e la sua distinzione nella diade mondo celeste/mondo sensibile e prosegue fino alla dodecade. L'amministrazione di ciascun numero è di competenza delle classi intellettive, ipercosmiche, ipercosmiche-encosmiche e encosmiche e segue un criterio di funzionamento che non si basa sull'esercizio diretto di un'attività provvidenziale, ma sul dispiegamento e la parcellizzazione delle illuminazioni divine secondo il grado di «adattamento» (ἐπιτηδειότης) di ciascun livello<sup>285</sup>. La nozione di distribuzione della potenza divina per Proclo è prossima a quella di frazionamento dell'unità e di rivelazione, poiché da una parte, allontanandosi progressivamente dall'Uno, i livelli di realtà sono più divisi, dall'altra, i generi divini abbandonano lo stato «nascosto» e trascendente del mondo intelligibile per rivelarsi e essere immanenti nel mondo<sup>286</sup>. In ragione di ciò, nel IV libro della *Teologia*, Proclo fa ricorso alla Legge di Adrastea, che trae dal *Fedro* di Platone<sup>287</sup>, perché essa possa delimitare i confini del mondo intelligibile-intellettuale e gestirne la comunicazione tra i livelli, le distribuzioni e le rispettive misure<sup>288</sup>. L'ordine delle entità divine non riceve un lotto a caso (come d'altronde il suo significato in greco potrebbe indicare), ma è fissato normativamente. Questa legge fornisce, pertanto, un'immagine concreta del carattere duplice della classe divina, al contempo «lottizzata» e delimitata. Il

<sup>284</sup> *In Tim.* I 136.10-20: τὸ δὲ <λαχεῖν> τοῦτο τί ποτέ ἐστι; καὶ πῶς οἱ θεοὶ διανείμασθαι λέγονται τὸ πᾶν; τῶν δὴ κλήρων οἱ μὲν εἰσι ψυχῶν μερικῶν, οἱ δὲ τῶν ἀχράντων γενῶν, οἱ δὲ δαιμόνιοι, οἱ δὲ ἀγγελικοὶ, οἱ δὲ αὐτῶν τῶν θεῶν· εἰ μὲν γὰρ εἷς ἦν μόνον ὁ τοῦ παντὸς πατὴρ καὶ πρόνοια μία καὶ νόμος εἷς, οὐδὲν ἔδει κλήρων οὐδὲ θείας διανομῆς. ἐπειδὴ δὲ μετὰ τὸν ἕνα τριάς ἐστι καὶ μετὰ τὴν μονοειδῆ πρόνοιαν ἡ πολυειδὴς καὶ μετὰ τὸν ἕνα νόμον τὸ πλῆθος τῶν εἰμαρμένων νόμων, ἀνάγκη καὶ διαίρεσιν εἶναι τῶν διοικουμένων καὶ πρόνοιαν ἄλλην περὶ ἄλλα καὶ τάξιν. διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν διήρηται τὸ πᾶν τοῖς δημιουργικοῖς ἀριθμοῖς, δυάδι, τριάδι, τετράδι, πεντάδι, ἑβδομάδι, δωδεκάδι· μετὰ γὰρ τὴν μίαν δημιουργίαν ἢ εἰς δύο τομῆ τοῦ παντός, οὐρανόν τε καὶ γένεσιν, διττοῦς ὑπέστησε κλήρους, οὐρανίους τε καὶ γενεσιουργούς.

<sup>285</sup> *In Tim.* 139. 20-25: πῶς οὖν καὶ ἐν τούτοις αἱ τῶν θεῶν ἐλλάμψεις παραγίνονται; πῶς δὲ αἱ τῶν ἱερῶν καταλύσεις; πῶς δὲ ὁ αὐτὸς τόπος ἄλλοτε ὑπ' ἄλλων καταλαμβάνεται πνευμάτων; ἢ τῶν θεῶν ἀδίους ἐχόντων κλήρους καὶ διελομένων τὴν γῆν κατὰ τοὺς θεῖους ἀριθμούς ὁμοίως ταῖς τοῦ οὐρανοῦ τομαῖς ἐλλάμπεται καὶ ταῦτα καθ' ὅσον ἐπιτηδειότητος αὐτοῖς μέτεστι.

<sup>286</sup> Su questo punto a proposito delle differenti ιδιότητες delle classi divine nella gerarchia procliana si veda Tab. 20 in cui si offre lo schema di *T.P.* I 42.25- 43.10; e p. 38-39 sullo schema delle proprietà delle classi divine trascendenti a partire dal passo *T.P.* IV 11.5. Il primo livello divino, quello composto dagli dei intelligibili, è costituito da entità nascoste (τὰ κρυφία), ovvero trascendenti, che progressivamente si moltiplicano e diventano immanenti al mondo.

<sup>287</sup> PLATONE, *Phaedr.* 248c 2.

<sup>288</sup> *T.P.* IV 52.10-15: Τοῦτο τοίνυν τὸ φρουρητικὸν ὁ τῆς Ἀδραστείας ἐνδείκνυται θεσμός, ὃν οὐδὲν ἀποδρᾶναι δυνατόν. Τῶν μὲν γὰρ εἰμαρμένων νόμων οὐ μόνον θεοὶ κρείττους, ἀλλὰ καὶ ψυχαὶ μερικαὶ ζῶσαι κατὰ νοῦν καὶ τῷ τῆς προνοίας αὐτὰς ἐπιδοῦσαι φωτί· καὶ τῶν Δίων νόμων οἱ Κρόνιοι θεοὶ κατ'οὐσίαν ἐξήρηνται, καὶ τῶν Κρονίων οἱ συνεκτικοὶ καὶ τελεσιουργοί· τῷ δὲ τῆς Ἀδραστείας θεσμῷ πάντα ὑπήκοα, καὶ πᾶσαι διανομαὶ θεῶν καὶ μέτρα πάντα καὶ φρουραὶ διὰ τοῦτον ὑφειστήκασιν.

carattere di limite, tuttavia, non interessa, come quello di lotto, solo una determinata classe divina, ma comprende la τάξις nella sua interezza.

Fino ad adesso risulta evidente come il carattere di limite coincida con una delle due cause produttrici di ciascun misto ontologico, in quanto causa dell'unità e della stabilità di una determinata classe. Quello che si vuole dimostrare nelle pagine che seguono è che, Proclo, in modo concorde con Giamblico, utilizza i termini ὄρος e πέρας, in riferimento alle classi divine, per metterne in evidenza la fissità da una parte, e la comunicabilità dall'altra. Infatti, πέρας viene usato spesso dal Licino nell'accezione di estremità (ἔσχατος), ovvero come terzo livello della triade componente una certa classe divina<sup>289</sup>. Per Giamblico è la configurazione triadica estremità-medietà-estremità che rende possibile la continuità tra le differenti entità<sup>290</sup>; per Proclo, il fatto che un livello abbia estremità (τὰ ἔσχατα ἔχειν) significa che è costituito di parti (ἐκ τῶν περάτων σύστασις)<sup>291</sup>, ma anche che è «legame» (σύνδεσμος) per gli altri. Il «limite» è dunque usato in due sensi: nel primo caso, come principio trascendente, ovvero come «limite in sé»; nel secondo come limite immanente a ciascuna classe di entità, costituente le sue due estremità, da una parte in quanto unità e fissità di un certo tipo di proprietà, dall'altra in quanto legame contiguo e comunicante con la classe successiva. La duplicità del limite, pertanto, mette in luce due aspetti fondamentali dell'ordinamento degli enti: il primo è, come accennato, la fissità – che è anche il cuore delle grandi articolazioni del reale formulate nel neoplatonismo<sup>292</sup> –, il secondo è la continuità. Questi due aspetti sono a loro volta regolati dalla coesistenza di differenze (διαφοραί) tra classi e proprietà (ιδιώματα/ιδιότητα) interne a ciascuna di esse, che determinano le sfere di influenza (κλήροι) e le leggi di continuità tra un ordine e un altro.

Questi due concetti consentono a Proclo di immaginare una gerarchia in cui ogni ordine è un «mondo» disposto secondo certe regole e principi di funzionamento, i cui confini, tuttavia, non sono chiusi ma comunicanti con quelli contigui. L'idea di «mondo», in greco

<sup>289</sup> Per questo *T.P.* IV 109.6: Ὁ μὲν τοίνυν νοητὸς λέγεται τὰ ἔσχατα ἔχειν ὡς ὑπ' αὐτὸ τεταγμένος εὐθὺς τὸ τῶν συνεκτικῶν πέρασ καὶ τοῖς ἑαυτοῦ πέρασιν νοητῶς περιέχων πάντας τοὺς νοεροὺς διακόσμους· ὁ δὲ νοητὸς καὶ νοερὸς κατὰ τὸ τέλειον ἀφώρισται, τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ μέσα καὶ τὰ τέλη τῶν ὄντων ἐν ἑαυτῷ περιέχων καὶ συμπληρῶν τὸν μέσον σύνδεσμον τῆς ὅλης τελεσιουργοῦ τριάδος· ὁ δὲ γε νοερὸς κατὰ τὸ σχῆμα προῆλθε τὸ τριαδικόν, πέρατος καὶ τελειότητος θείας αἴτιος ὢν, καὶ τοῖς μὲν ἀορίστοις ὄρον, τοῖς δὲ ἀτελέσι τελειώσιν ἐνδιδοὺς νοεράν.

<sup>290</sup> Su ciò *De Myst.* I 5 p. 16-18.

<sup>291</sup> *T.P.* IV 110.5: τὸ γὰρ ἔσχατα ἔχειν τὴν ἐκ τῶν περάτων σύστασιν δηλοῖ. Καὶ οὕτω δὴ πᾶς ὁ μέσος οὗτος διάκοσμος συνεχὴς ἐστὶ πρὸς ἑαυτὸν καὶ ἠνωμένος καὶ ὄντως τῶν ὅλων διακόσμων σύνδεσμος.

<sup>292</sup> La τάξις triadica dei generi superiori, esposta da Giamblico in tutto il libro I del *De Mysteriis* (in particolare *passim* I 5-7; I 17), è un chiaro esempio di distinzione di ranghi secondo proprie peculiarità, che sono immutabili e immobili. La fissità della τάξις emerge inoltre, con particolare forza, in Ierocle di Alessandria che sottopone l'intero ordinamento alla Legge divina in virtù della quale ogni rango deve rispettare la propria posizione rispetto al Tutto. Per un approfondimento sul “fissismo” di Ierocle rimando a LECERF 2018, 39-44.

διάκοσμος è molto utilizzata da Proclo, spesso anche in sostituzione del termine τάξις, ed è anche affiancata a quella di «disposizione», διακόσμησις. Ma, come si cercherà di dimostrare, le scelte linguistiche di Proclo non sono quasi mai casuali: il termine διάκοσμος è usato con un’accezione diversa da quella generica di «ordine», e risulta essere accompagnato da aggettivi, come κρύφιος, che oltre a richiamare influenze caldaiche determinanti nella costruzione del suo sistema<sup>293</sup>, indicano anche “mondi” particolari, che sono stabiliti “entro dei limiti” dalla Legge, come è per Ierocle, o da una necessità scientifica, secondo una prospettiva propria del nostro filosofo, o da molteplici dèi, come lo è per Giamblico.

L’indagine, che si condurrà nella sezione successiva, ha dunque come scopo dapprima lo studio semantico di questi due termini, con una proposta di ricostruzione dei loro impieghi negli autori selezionati per la ricerca (Platone, Aristotele, Giamblico, Ierocle, Siriano, e la tradizione orfico-caldaica), e di un’analisi delle varie accezioni in cui διάκοσμος e διακόσμησις sono utilizzati da Proclo; poi lo studio dei mondi degli dèi intellettivi, ipercosmici e encosmici, per evidenziarne i limiti e le comunicazioni, cercando di trovare anche un posto all’Anima all’interno di essi.

## II.4 La progressiva differenziazione tra διάκοσμος e διακόσμησις

La definizione dei termini διάκοσμος e διακόσμησις riporta la questione sulle gerarchie divine procliane in una prospettiva eminentemente matematica. I due termini, nel sistema fortemente articolato della *Teologia Platonica*, indicano due tipi di ordine differenti: διακόσμησις è l’azione dell’ordinamento, e quindi consiste nel rapporto causa ordinante e effetto ordinato, che, come vedremo, si estende in varie forme e a più livelli della gerarchia ontologica; διάκοσμος è invece il mondo ordinato risultante dalla διακόσμησις, e consiste in una «totalità» di proprietà divine che accomunano un determinato livello di dei. In questa sessione, si intende dimostrare che la distinzione lessicale dei due termini, che riscontriamo in Proclo, è il risultato da una parte di un sincretismo religioso delle teologie e teogonie tradizionali (di Omero, Esiodo, Orfeo e degli *Oracoli Caldaici*), dall’altra parte, è la conseguenza di un tentativo di conciliazione filosofica di Platone e Aristotele per il tramite della dottrina pitagorica, che Proclo ricava indirettamente dall’aritmetica divina di Giamblico.

<sup>293</sup> Si fa riferimento all’espressione κρύφιος διάκοσμος che Proclo utilizza frequentemente nella sua opera, spesso per descrivere il mondo intelligibile, e che probabilmente deriva da una citazione caldaica (cfr. O.C. fr. 198 des Places). Cfr. BRISSON 2000a, 110-160.

Prima di addentrarci nella considerazione delle gerarchie dei mondi divini che corrispondono, come Proclo stesso mette in evidenza in *In Tim.* I 432.18-36, alla decade pitagorica, è necessario sottolineare che διάκοσμος e διακόσμησις sono inizialmente usati come sinonimi con il significato di «ordinamento universale». Entrambi i termini, infatti, ricorrono nel trattato pseudo-aristotelico *Sul Mondo* con il medesimo significato, poiché indicano l'«ordinamento» dell'universo (κόσμος) o della vita (διάκοσμος) che segue ad un intervento invisibile divino:

1. Κόσμος μὲν οὖν ἔστι σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων. Λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως κόσμος ἢ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη<sup>294</sup>.

2. Πᾶς γὰρ ὁ τοῦ βίου διάκοσμος ὑπὸ ταύτης εὑρηται καὶ διατέτακται καὶ συνέχεται, γῆς ἀρόσεις καὶ φυτεύσεις, τέχνης ἐπίνοιαι, χρήσεις νόμων, κόσμος πολιτείας, ἔνδημοι πράξεις, ὑπερόριος πόλεμος, εἰρήνη<sup>295</sup>.

Il trattato pseudo-aristotelico<sup>296</sup> affianca, nella prima citazione, il termine διακόσμησις alla τάξις τῶν ὅλων, utilizzandolo nell'accezione di «ordinamento» del κόσμος per il tramite di un dio. L'espressione rivela, del resto, una certa affinità con *Timeo* 24 c 4, in cui il termine διακόσμησις è affiancato a σύνταξις<sup>297</sup>:

Ταύτην οὖν δὴ τότε σύμψασαν τὴν διακόσμησιν καὶ σύνταξιν ἢ θεὸς προτέρους ἡμᾶς διακοσμήσασα κατώκισεν, ἐκλεξαμένη τὸν τόπον ἐν ᾧ γεγένησθε, τὴν εὐκρασίαν τῶν ὄρων ἐν αὐτῷ κατιδοῦσα, ὅτι φρονιμωτάτους ἄνδρας οἴσοι<sup>298</sup>.

I passi citati del trattato pseudo-aristotelico possono, d'altra parte, essere stati influenzati anche dall'utilizzo del termine διακόσμησις in quanto «ordinamento universale» che ne fanno gli stoici Eraclito<sup>299</sup>, Crisippo<sup>300</sup>, Ario Didimo<sup>301</sup>, Zenone<sup>302</sup> e Cleante<sup>303</sup>, nel senso

<sup>294</sup> PS. ARISTOTELE, *De mundo* 391b, 11 [trad. nostra]: «Il mondo dunque è una composizione di cielo e terra e delle nature che vi sono contenute. In altro modo anche, diciamo mondo l'ordine e l'ordinamento di tutte le cose, mantenuto dal dio e attraverso di esso».

<sup>295</sup> *Ibid.* 399b, 16 [trad. nostra]: «Tutta l'organizzazione della vita è stata inventata, ordinata e tenuta insieme da questa, le coltivazioni e le piantagioni, le invenzioni della tecnica, gli usi delle leggi, l'organizzazione politica, i fatti civili, le guerre oltre confine, la pace». L'espressione ὑπὸ ταύτης in 399b, 11-12 si riferisce al fatto che il diacosmo della vita sia sottoposto a un «peso unico, invisibile e nascosto» (ὑπὸ μιᾶς ῥοπῆς ... ἀοράτου καὶ ἀφανοῦς), ovvero l'attività provvidenziale divina.

<sup>296</sup> Del resto abbiamo testimonianza di un altro impiego del termine διακόσμησις in Aristotele, *De philosophia* fr. 12b Ross: «i primi che hanno osservato il cielo... hanno cercato l'artigiano di questo magnifico ordinamento (διακόσμησις) ... ovvero Dio». Si veda su ciò REALE-BOS 1995, 253.

<sup>297</sup> Cfr. FEDERSPIEL 2018, 134-135 che fa notare che nel confronto di *Timeo* 24c,4 e *De mundo* 391b,11 l'inversione dei due termini (τάξις τε καὶ διακόσμησις in Ps. Aristotele/διακόσμησις καὶ σύνταξις in Platone) e la soppressione del preverbo συν- sono tipici del modo di citare degli autori della letteratura platonica imperiale. Su ciò anche WHITTAKER 1990, XVIII e sg.

<sup>298</sup> PLATONE, *Tim.* 24c, 4 [trad. Fronterotta]: «Questa intera organizzazione, dunque, e questo ordinamento, la dea li diede a voi per primi con la fondazione della vostra città, dopo aver scelto il luogo in cui siete nati considerando la felice mescolanza delle stagioni, adatta a generare gli uomini più intelligenti».

<sup>299</sup> ERACLITO, *Fragmenta*, "Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. 1, 6th edn.", ed. H. Diels 1966, Fr. 31, 6: δυνάμει γὰρ λέγει ὅτι τὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ <θάλασσαν>, ἐκ δὲ τούτου αἰθίς γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ

di «nuovo ordine» dopo una «conflagrazione» (ἐκπύρωσις)<sup>304</sup> o di «azione organizzatrice» divina del κόσμος. Con lo stesso significato i due termini ricorrono nei frammenti di Anassagora<sup>305</sup>, Empedocle<sup>306</sup> e Democrito<sup>307</sup>, su cui Simplicio stesso discute nel *Commentario*

ἐμπεριεχόμενα. Fr. 65, 2: λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον· καλεῖ δὲ αὐτὸ <χρησιμοσύνην καὶ κόρον>· χρησιμοσύνη δὲ ἐστὶν ἢ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἢ δὲ ἐκπύρωσις κόρος.

<sup>300</sup> CRISIPPO, *Fragmenta logica et physica, SVF II*, ed. J. von Arnim 1968, Fr. 526, 3 (Diogene Laerzio VII 137): λέγουσι δὲ κόσμον **τριχῶς**: αὐτόν τε τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἀπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, ὃς δὴ ἀφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος, **δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως**, κατὰ χρόνων ποιὰς **περιόδους ἀναλίσκων** εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ αὐτοῦ γεννῶν. Fr. 527, 5-18: Λέγεται δ' **ἐτέρως κόσμος ὁ θεός**, καθ' ὃν ἢ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται; 1052, 4: ἀλλὰ καὶ ὁ <τῶν Στωϊκῶν> θεός, ἅτε σῶμα τυγχάνων, ὅτε μὲν **ἡγεμονικὸν ἔχει τὴν ὅλην οὐσίαν**, ὅταν ἢ ἐκπύρωσις ἦ, ὅτε δὲ ἐπὶ μέρους γίνεται αὐτῆς, ὅταν ἦ διακόσμησις: οὐδὲ γὰρ δεδύνηται οὗτοι τρανῶσαι τὴν φυσικὴν τοῦ θεοῦ ἔννοιαν, ὡς πάντη ἀφθάρτου καὶ **ἀπλοῦ καὶ ἀσυνθέτου καὶ ἀδιαιρέτου** [...] Τὸν μὲν οὖν κατὰ τὴν διακόσμησιν λεγόμενον κόσμον εἰς ταύτας **διακεκρίσθαι** τὰς φύσεις: τὸ δὲ **περιφερόμενον** αὐτῷ **ἐγκυκλίως** αἰθέρα εἶναι, ἐν ᾧ τὰ ἄστρα καθίδρυται, τὰ τε ἀπλανῆ καὶ τὰ πλανώμενα, θεῖα τὴν φύσιν ὄντα καὶ ἔμψυχα καὶ **διοικούμενα κατὰ τὴν πρόνοιαν**.

<sup>301</sup> ARIO DIDIMO, *Physica (fragmenta), Doxographi Graeci*, ed. H. Diels 1965, Fr. 29, 7-8 (Euseb. P.E. XV 15, 1-9): τὸ γὰρ **ἐκ πάσης τῆς οὐσίας ποιὸν προσαγορεύεσθαι** <κόσμον καὶ> τὸ **κατὰ τὴν διακόσμησιν** τὴν τοιαύτην **διάταξιν** ἔχον [...] διὸ κατὰ μὲν τὴν προτέραν ἀπόδοσιν αἰδίων τὸν κόσμον εἶναι φασι, **κατὰ δὲ τὴν διακόσμησιν γενητόν** καὶ μεταβλητόν κατὰ περιόδους ἀπείρους γεγονυίας τε καὶ ἐσομένης [...] διὸ δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος, ἐπειδὴ τοῦ ζῆν αἴτιος ἡμῖν ἐστι. καθ' ὅσον δὲ εἰρομένῳ λόγῳ **πάντα διοικεῖ ἀπαραβάτως** ἐξ αἰδίου προσονομάζεσθαι Εἰμαρμένην: **Ἀδράστειαν** δὲ, ὅτι οὐδὲν ἐστὶν αὐτόν ἀποδιδράσκειν: **Πρόνοιαν** δ' ὅτι πρὸς τὸ χρήσιμον **οἰκονομεῖ** ἕκαστα. **ἡγεμονικὸν δὲ τοῦ κόσμου** Κλεάνθει μὲν ἦρσε τὸν **ἥλιον** εἶναι διὰ τὸ μέγιστον τῶν ἄστρον ὑπάρχειν καὶ **πλεῖστα συμβάλλεσθαι πρὸς τὴν τῶν ὅλων διοίκησιν**, ἡμέραν καὶ ἐνιαυτὸν ποιοῦντα καὶ τὰς ἄλλας ὥρας. τισὶ δὲ τῶν ἀπὸ τῆς αἰρέσεως ἔδοξε γῆν τὸ ἡγεμονικὸν εἶναι τοῦ κόσμου, Χρυσίπῳ δὲ τὸν αἰθέρα τὸν καθαρῶτατον καὶ εἰλικρινέστατον, ἅτε πάντων εὐκίνητότατον ὄντα καὶ τὴν ὅλην περιάγοντα τοῦ κόσμου φοράν.”

<sup>302</sup> STOBEO, *Anth.* I 20 1 p. 414. 416: <Ζήνωνι> καὶ <Κλεάνθει> καὶ <Χρυσίπῳ> ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα τὸ πῦρ, καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην **ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν**, οἷα πρότερον ἦν. [...] ἀρέσκει γὰρ τοῖς <Στωϊκοῖς> φιλοσόφοις τὴν ὅλην οὐσίαν εἰς πῦρ μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα, καὶ πάλιν ἐκ τούτου αὐτὴν **ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν**, οἷα τὸ πρότερον ἦν. Fr. 38, 2-11 STOBEO, *Anth.* I 17 p. 370. 372: <Ζήνωνι> δὲ οὕτως ἀποφαίνεσθαι διαρρήδην: τοιαύτην δὲ δεήσει εἶναι **ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας**: ὅταν ἐκ πυρός τροπὴ εἰς ὕδωρ δι' ἀέρος γένηται, τὸ μὲν τι **ὑφίστασθαι** καὶ γῆν **συνίστασθαι**, [καὶ] ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ ἀμιζομένου ἀέρα γίνεσθαι, ἕκ τινος δὲ τοῦ ἀέρος πῦρ ἐξάπτειν: τὴν δὲ μῖξιν <καὶ> κρᾶσιν γίνεσθαι τῆ εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων μεταβολῆ σώματος ὅλου δι' ὅλου τινὸς ἐτέρου διερχομένου. [...] τοῦ δὲ παντὸς ἐξυγρυνθέντος τὸ ἔσχατον τοῦ πυρός ἀντιτυπήσαντος αὐτῷ τοῦ μέσου τρέπεσθαι πάλιν εἰς τὸναντίον, εἴθ' οὕτω τρεπόμενον ἄνω φησὶν **αὐξέσθαι** καὶ **ἄρχεσθαι διακοσμεῖν τὸ ὅλον καὶ τοιαύτην περίοδον αἰεὶ καὶ διακόσμησιν** ποιουμένου τὸν ἐν τῇ τῶν ὅλων οὐσίᾳ τόνον μὴ παύεσθαι.

<sup>303</sup> CLEANTE, *Testimonia et fragmenta, SVF I*, Ed. J. von Arnim 1968, Fr. 497, 7: τοῦ δὲ παντὸς ἐξυγρυνθέντος, τὸ ἔσχατον τοῦ πυρός, ἀντιτυπήσαντος αὐτῷ τοῦ μέσου, τρέπεσθαι πάλιν <ποιεῖν> εἰς τὸναντίον, εἴθ' οὕτω τρεπομένου ἄνω φησὶν **αὐξέσθαι καὶ ἄρχεσθαι διακοσμεῖν** τὸ ὅλον· καὶ τοιαύτην περίοδον αἰεὶ καὶ διακόσμησιν ποιουμένου τὸν ἐν τῇ τῶν ὅλων οὐσίᾳ τόνον μὴ παύεσθαι.

<sup>304</sup> Cfr. STOBEO, *Ecl.* I 17, 3 p. 152, 19 W. (*Arii Didymi* fr. 38 Diels): Ζήνωνι δὲ οὕτως ἀποφαίνεσθαι διαρρήδην: τοιαύτην δὲ δεήσει εἶναι **ἐν περιόδῳ τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας**, ὅταν ἐκ πυρός τροπὴ εἰς ὕδωρ δι' ἀέρος γένηται, τὸ μὲν τι ὑφίστασθαι καὶ γῆν **συνίστασθαι**, [καὶ] ἐκ τοῦ λοιποῦ δὲ τὸ μὲν διαμένειν ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ ἀμιζομένου ἀέρα γίνεσθαι, ἕκ τινος δὲ τοῦ ἀέρος πῦρ ἐξάπτεσθαι, τὴν δὲ [μῖξιν] κρᾶσιν γίνεσθαι τῆ εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων μεταβολῆ, σώματος ὅλου δι' ὅλου τινὸς ἐτέρου διερχομένου.

<sup>305</sup> ANASSAGORA, *Testimonia* “Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. 2, 6th edn.”, Ed. H. Diels 1966. Fr. 5, 9: Φαβωρίνος δὲ φησὶν ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ [fr. 33 FHG III 582] λέγειν Δημόκριτον περὶ Ἀναξαγόρου, ὡς οὐκ εἴησαν αὐτοῦ αἰ δόξαι αἶ τε περὶ **ἡλίου** καὶ **σελήνης**, ἀλλὰ **ἀρχαῖαι**: τὸν δὲ ὑφηρήσθαι. 35 διασύρειν τε αὐτοῦ τὰ περὶ τῆς **διακοσμήσεως** καὶ τοῦ νοῦ ἐχθρῶς ἔχοντα πρὸς αὐτόν, ὅτι δὴ μὴ προσήκατο αὐτόν. 15, 15: ἦν ὁ Κλαζομένιος, ὃν οἱ τότε ἄνθρωποι Νοῦν προσηγόρευον, εἴτε τὴν σύνεσιν αὐτοῦ μεγάλην εἰς φυσιολογίαν καὶ περιττὴν διαφανείσαν θαυμάσαντες εἴθ' ὅτι τοῖς ὄλοις πρώτος οὐ τύχην οὐδ' ἀνάγκην **διακοσμήσεως ἀρχὴν**, ἀλλὰ νοῦν ἐπέστησε καθαρόν καὶ ἄκρατον ἐν μεμυγμένοις πασι τοῖς ἄλλοις ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας. Vd. anche Anassagora, *Fragmenta* “Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. 2, 6th edn.”, Ed. H. Diels 1966, Fr. 4, 11: καὶ ὅτι μὲν ἐτέραν τινὰ διακόσμησιν παρὰ τὴν παρ' ἡμῖν αἰνιττεται, δηλοῖ τὸ <ῶσπερ παρ' ἡμῖν> οὐχ ἅπαξ μόνον εἰρημένον. Fr. 14, 1: – – 157, 5 ὅτι δὲ **διττὴν τινὰ διακόσμησιν ὑποτίθεται**, τὴν μὲν **νοεράν**, τὴν δὲ



sulla Fisica, a proposito del passaggio 187a, in cui Aristotele considera le tesi di coloro che ritengono che le ἀρχαῖαι della διακόσμησις siano al tempo stesso uno e molti<sup>308</sup>. Non entrando nel merito della questione, è interessante notare che, nell'interpretazione del passo aristotelico, Simplicio inserisce una considerazione su *Timeo* 29e-30c, sostenendo che sia Anassagora (*In Phys.* 155-7) sia Empedocle (*In Phys.* 158-161), propongono una rappresentazione tipicamente platonica della realtà, in cui il mondo fisico (διάκοσμος) è la rappresentazione di un mondo eterno e intelligibile di archetipi (*In Phys.* 157.5-24, 160.22-26). Il passo che si riporta è illuminante, soprattutto se si considera l'incidenza della dottrina e del lessico giamblichei sulla scrittura di Simplicio:

ὅτι διττὸν καὶ οὗτος αἰνίττεται διάκοσμον, τὸν μὲν νοητὸν τὸν δὲ αἰσθητὸν, καὶ τὸν μὲν θεῖον τὸν δὲ ἐπίκτηρον, ὃν ὁ μὲν παραδειγματικῶς ἔχει ταῦτα, ὁ δὲ εἰκονικῶς, ἐδήλωσε μὴ μόνον τὰ γενητὰ καὶ φθαρτὰ λέγων ἐκ τούτων συνεστάναι, ἀλλὰ καὶ τοὺς θεοὺς<sup>309</sup>.

Il passo di Simplicio, in cui evidentemente si fa riferimento alla distinzione di *Timeo* 28a 5 tra «ciò che sempre è senza avere generazione» e «ciò che sempre diviene, senza mai essere», ha probabilmente come antecedente il commentario perduto sul *Timeo* di Giamblico, che sarebbe anche il modello principale dell'organizzazione dei θεῖοι διάκοσμοι di Proclo. A partire dalla ricostruzione di qualche frammento, si deve, pertanto, analizzare come la διακόσμησις in quanto «ordinamento universale» possa costituire uno spartiacque tra due dimensioni radicalmente separate, mutate dal *Timeo* – il mondo intelligibile paradigmatico e la sua copia sensibile – e ulteriormente e progressivamente allontanate dalla frapposizione, tipicamente neoplatonica, di livelli gerarchici divini intermedi.

#### II. 4.1 Le origini della teoria dei «mondi» divini nella teologia aritmetica di Giamblico

Il frammento 37 dell'*In Tim.*<sup>310</sup> di Giamblico distingue i due livelli (intelligibile, sensibile) secondo le proprietà dell'ordine, della compiutezza e dell'intelligenza da una parte

---

**αἰσθητὴν** ἀπ' ἐκείνης <γεγονυῖαν>, δῆλον μὲν καὶ ἐκ τῶν εἰρημένων [B 12], δῆλον δὲ καὶ ἐκ τῶνδε: <ὁ δὲ νοῦς, ὃς ἀεὶ ἐστὶ, τὸ κάρτα καὶ νῦν ἐστὶν ἵνα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἐν τῷ πολλῷ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκρμένοις>.

<sup>306</sup> EMPEDOCLE, *Fragmenta* "Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. 1, 6th edn.", Ed. H. Diels 1966, Fr. 29, 4: τοιοῦτόν τι καὶ κάλλιστον εἶδος τοῦ κόσμου ἢ **Φιλία** ἐκ πολλῶν ἐν ἀπεργάζεται· τὸ δὲ **Νεῖκος**, τὸ τῆς τῶν κατὰ μέρος **διακοσμήσεως αἰτίων**, ἐξ ἐνὸς ἐκείνου ἀποσπᾶ καὶ ἀπεργάζεται πολλά.

<sup>307</sup> DEMOCRITO, *Fragmenta* "Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. 2, 6th edn.", Ed. H. Diels 1966, Fr. 5, 10: IX 34. 35 [II 81, 16] Φαβωρίνος δὲ φησὶν ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ [FHG III 582 fr. 33] λέγειν **Δημόκριτον περὶ Ἀναξαγόρου**, ὡς οὐκ εἶησαν αὐτοῦ αἱ δόξαι αἱ τε <περὶ ἡλίου καὶ σελήνης>, ἀλλὰ **ἀρχαῖαι**, τὸν δὲ ὑφηρήσθαι· διασύρειν τε αὐτοῦ <τὰ **περὶ τῆς διακοσμήσεως καὶ τοῦ νοῦ**>, ἐχθρῶς ἔχοντα πρὸς αὐτόν, ὅτι δὴ μὴ προσήκατο αὐτόν.

<sup>308</sup> SIMPLICIO, *In Phys.* 160.20-163.25.

<sup>309</sup> *Ibid.* 160.22-27.

<sup>310</sup> Fr. 37 D.= PROCLO, *In Tim.* I 382.12-20: <οἱ> δὲ <περὶ Πορφύριον καὶ Ἰάμβλιχον> ταύτην μὲν ἐπιρραπίζουσι τὴν δόξαν ὡς τὸ ἄτακτον πρὸ τοῦ τεταγμένου καὶ τὸ ἀτελὲς πρὸ τοῦ τελείου καὶ πρὸ τοῦ νοεροῦ τὸ ἀνόητον ἐν

(τεταγμένος, τέλειος, νοερός); dall'altra del disordine, dell'incompiutezza, dell'assenza di intelligenza (ἄτακτος, ἀτελής, ἀνόητος) ovvero delle proprietà che costituiscono la materia originaria di *Timeo* 30a 5 (κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον), che il frammento riproduce in questo modo: θεωρεῖ τὴν ὅλην σωματοειδῆ σύστασιν, ὅπως ἐστὶ πλημμελῆς καὶ ἄτακτος. La διακόσμησις è dunque la διακόσμησις δημιουργική, l'azione ordinatrice del demiurgo che, come in *Timeo* 53b 5 (εἶδеси τε καὶ ἀριθμοῖς)<sup>311</sup> imprime al mondo un ordine matematico. Il frammento pone, d'altra parte, l'accento sulla dimensione temporale della διακόσμησις, che è continua nel tempo, poiché tiene «perpetuamente» insieme le due dimensioni nel κόσμος (ἀμφοτέρων γὰρ συντρεχουσῶν ἀνάγκη καὶ τὸν κόσμον δημιουργεῖσθαι παρ' αὐτοῦ **δαιωνίως**). A questo stesso proposito, il frammento 63<sup>312</sup>, che è tratto da una lunga citazione giamblichea che Simplicio introduce nel suo *Commentario sulla Fisica* 793.30-795.1, sottolinea la posizione «all'origine del tempo» della διακόσμησις<sup>313</sup>, proponendo una gerarchia ontologica e temporale su tre livelli: il paradigma intelligibile è posto nell'«eternità» (*In Phys.* 794.25: κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς δαιωνίας φύσεως); la διακόσμησις consiste nell'«operosità» (*In Phys.* 793.33: τὸν γὰρ διάκοσμον ἅμα οὐρανὸν ποιεῖν) e nell'«essenza del tempo» (*In Phys.* 793.30: οὐσίαν αὐτοῦ τὴν **κατ' ἐνέργειαν**<sup>314</sup> τῆ προϋούση διακοσμήσει), ed è la «causa» «dell'unità di insieme di tutte le cose» (*In Phys.* 794.20: κατὰ τὸ αἴτιον καὶ **ἐν ὁμοῦ**<sup>315</sup> δὴ πάντων τούτων); il mondo sensibile che corrisponde al «venire a sussistere» del tempo (*In Phys.* 793.33: ἡ τοῦ χρόνου **ὑπόστασις**<sup>316</sup>) è un ordine «diviso» secondo «potenze o

---

τοῖς ὅλοις ἀποτιθεμένην καὶ οὐ μόνον περὶ τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ περὶ αὐτὸν ἀσεβοῦσαν τὸν δημιουργὸν καὶ ἦτοι αὐτὴν ἀγαθοειδῆ βούλησιν αὐτοῦ τὸ παράπαν ἀναירוῦσαν, ἢ τὴν γόνιμον δύναμιν· ἀμφοτέρων γὰρ συντρεχουσῶν ἀνάγκη καὶ τὸν κόσμον δημιουργεῖσθαι παρ' αὐτοῦ δαιωνίως. Per una ricostruzione dei frammenti dei commentari perduti di Giamblico s.v. dil lavoro eminente di DILLON 1973. Per il frammento 37 si veda p. 139 e il commento p. 310.

<sup>311</sup> *Tim.* 53 b-c il passaggio dal disordine all'ordine avviene nel momento in cui la divinità inaugura la struttura matematico-geometrica del tutto, configurando l'universo «secondo forme e numeri» (εἶδеси τε καὶ ἀριθμοῖς). Sul ruolo della matematico nell'organizzazione dell'universo nel *Timeo* si veda BRISSON 2000b, 295-315. Per un approfondimento sui commentari successivi, si veda FERRARI 2000, 171-224. Sull'espressione εἶδеси τε καὶ ἀριθμοῖς si veda ISNARDI PARENTE 1997, 187-193.

<sup>312</sup> Questo frammento, tratto dalla citazione di Simplicio *In Phys.* 793.30-795.1, è tradotto da DILLON 1973, 172-173; e commentato alle pp. 345-347.

<sup>313</sup> *Tim.* 37 d-38b.

<sup>314</sup> La stessa distinzione κατ' ἐνέργειαν è riferita al livello delle forme intellettive nel passo di *De Myst.* I 19, p. 58.25: Ἔστι μὲν οὖν καὶ **κατὰ τὰς νοερὰς ἐνεργείας** ὁ κοινὸς σύνδεσμος αὐτῶν ἀδιαίρετος, ἔστι δὲ καὶ κατὰ τὰς τῶν εἰδῶν κοινὰς μετουσίαις, ἐπεὶ οὐδὲν διείργει ταύτας, οὐδ' ἔστι τι αὐτῶν μεταξύ.

<sup>315</sup> La stessa espressione, sebbene riferita al livello intelligibile, ricorre nel passo sopra citato *De Myst.* I 19, p. 58.26: τὰ δ' ἄμικτα καὶ ὑπερουράνια αὐτῶν νοητὰ παραδείγματα μένει καθ' ἑαυτὰ ἐνὶ ὁμοῦ πάντα κατὰ τὴν δαιωνίαν αὐτῶν ὑπερβολήν.

<sup>316</sup> In effetti in questo caso, ὑπόστασις designa il passaggio dall'essenza all'«esistenza». Con lo stesso significato, questo termine è usato anche da Proclo. Negli *Elementi di Teologia*, in cui ὑπόστασις si trova impiegato con una certa frequenza [vd. *E.T.* in particolare prop. 64; 114; 153; 154; 162], non è pertanto mai connotato con il significato plotiniano di livello specifico e gerarchizzato d'essere. Al contrario, in Proclo, come

movimenti» (τὴν μεριστῶς **κατὰ λόγους ἢ κινήσεις ἢ ἄλλας** διωρισμένας **δυνάμεις** ἀφωρισμένην)<sup>317</sup>. La citazione giamblichea anticipa un contenuto fondamentale del sistema procliano, che consiste nella tripartizione del rapporto anteriore-posteriore, articolato nei seguenti livelli: il modo superiore «causale» e trascendente/ἐξηρημένος (*In Phys.* 794.10: **κατ' αἰτίων προήγησιν καὶ συμπλοκὴν **συνεχῆ**<sup>318</sup> τῶν ἀπογεννήσεων**) che consiste nell'essenza-οὐσία; il modo secondario «coordinato» (συνταττομένος) al primo e corrispondente all'ἐνέργεια-δύναμις produttrice e ordinatrice (τάπτουσα); il terzo «venuto a essere» e «ordinato» (ταττομένος) dall'intermediario. Questa tripartizione corrisponde all'organizzazione della gerarchia ontologica del libro III 34-35 S.-W. della *Teologia*, in cui Proclo presenta la triade essenza/limite, potenza/illimitato, misto<sup>319</sup> in cui si articola ciascun livello, e cui, d'altronde, corrisponde la distribuzione graduale della causalità enunciata nella proposizione 65 degli *Elementi* (πᾶν τὸ ὁπωσοῦν ὑφεστός ἢ κατ' αἰτίαν ἔστιν ἀρχοειδῶς ἢ καθ' ὑπαρξιν ἢ κατὰ μέθεξιν εἰκονικῶς) in cui il primo livello è «causale» e originario (ἀρχοειδῶς), il secondo rispecchia le proprietà del primo «per partecipazione», il terzo nella propria «sussistenza»<sup>320</sup> in forma di copia (εἰκονικῶς).

Il frammento 46<sup>321</sup>, come il frammento 37, distingue tra una dimensione sensibile, divisa, molteplice e in movimento, e una dimensione indivisa, unitaria e eterna. Questa stessa distinzione si riscontra anche nella *Risposta a Porfirio* III 28, p. 169.5-10 (τὸ μὲν ἐν **λόγοις σπερματικοῖς** τε καὶ **πρὸ τῶν σπερματικῶν** τοῖς **ἀκινήτοις ἰδρυμένον** προηγείται καθ' ἑαυτὸ **πρὸ τῆς γενέσεως**/ τὸ δὲ ἐν ταῖς **αἰσθηταῖς καὶ φανεραῖς κινήσεσι** τε καὶ **δυνάμεισιν**,

---

nel passo di Simplicio, il termine significa il fatto puro e semplice di esistere. Ciò spiega anche il largo impiego che Proclo fa anche dell'aggettivo ὑποστατικός con il significato di «fare sussistere» [vd. *E.T.* in cui l'aggettivo è impiegato 12 volte su 16 con questo significato, in particolare prop. 20; 21; 25; 56; 57; 113; 137]. Per un approfondimento sul significato post-plotiniano di ὑπόστασις vd. ACHARD-NARBONNE 2012, CXIII-CXXXVII. Per un approfondimento sui differenti significati del termine nella tardo antichità si veda TAORMINA 1994, 101-131; COMBÈS 1994, 131-149.

<sup>317</sup> La stessa espressione si riscontra in *De Myst.* III 28, p. 169.5-10: Τούτου δὲ αὐθις τὸ μὲν ἐν **λόγοις σπερματικοῖς** τε καὶ **πρὸ τῶν σπερματικῶν** τοῖς **ἀκινήτοις ἰδρυμένον** προηγείται καθ' ἑαυτὸ **πρὸ τῆς γενέσεως**: τὸ δὲ ἐν ταῖς **αἰσθηταῖς καὶ φανεραῖς κινήσεσι** τε καὶ **δυνάμεισιν**, ἀπορροίας τε ταῖς ἐξ οὐρανοῦ καὶ ποιότησιν, ἐνδυναστεύει **περὶ πᾶσαν τὴν φανεράν διακόσμησιν**.

<sup>318</sup> La continuità come proprietà eccellente, appartenente al primo livello ontologico, è messa in luce anche da *De Myst.* I 19, p. 58.20: ἐτέρως τε τὰ αὐτὰ <κατ'> **ἄλλην διακόσμησιν δεδημοῦργηται, συνεχῆ** τέ ἐστι **τὰ τῆδε** πρὸς **ἐκεῖνα κατὰ μίαν ἔνωσιν**.

<sup>319</sup> Questa triade nel libro III è la triade per eccellenza «essenza-vita-intelletto» e per cui rimando allo studio illuminante rist. P. HADOT 1960, 105-141 [= P. HADOT 1999, 127-181].

<sup>320</sup> Ci si domanda se in questo caso, ὑπαρξιν, che in Proclo esprime un particolare «modo d'essere» possa effettivamente coincidere con l'ὑπόστασις, nel senso di «venire a sussistere» in forma di icona [cfr. *infra*. pp. 148-157]. Vd. anche P. HADOT 1973, 101-115.

<sup>321</sup> Fr. 46 D. = PROCLUS, *In Tim.* I 440.15-20: ὁ δὲ γε θεῖος <Γάμβλιχος> ταύτην μὲν ἐπιρραπίζει τὴν ἀπόδοσιν ὡς μηδὲν τῶν ἀποριῶν ἐπιλυομένην· ἔστω γὰρ πᾶς ὁ αἰσθητὸς κόσμος μεριστῶς ἔχων τὰ ἀμέριστα καὶ διηρημένως τὰ ἀδιαίρετα καὶ πεπληθυσμένως τὰ μοναδικά, διὰ τί οὖν τῶν ἐν αὐτῷ τὰ μὲν ἔτι μένει μοναδικά, τὰ δὲ οὐ; τοῦτο γὰρ τὸ ἐξ ἀρχῆς ἀπορηθέν.

ἀπορροίαις τε ταῖς ἐξ οὐρανοῦ καὶ ποιότησιν, ἐνδυναστεύει **περὶ πᾶσαν τὴν φανεράν διακόσμησιν**)<sup>322</sup>. Nella stessa opera, d'altra parte, il livello della διακόσμησις demiurgica sembra essere attribuito al livello delle forme intellettive cui corrisponde l'ἐνέργεια.

Λέγω δὴ οὖν ὡς ἀπὸ τῶν νοητῶν θεῶν παραδειγμάτων καὶ περὶ αὐτὰ ἀπογεννᾶται τὰ ἐμφανῆ τῶν θεῶν ἀγάλματα, γενόμενά τε παντελῶς ἐν αὐτοῖς ἴδρυται καὶ πρὸς αὐτὰ ἀνήκουσαν | ἔχει τὴν ἀπ' αὐτῶν ἀποτελεσθεῖσαν εἰκόνα· ἐτέρως τε τὰ αὐτὰ <κατ'> ἄλλην διακόσμησιν δεδημιούργηται, συνεχῆ τέ ἐστι τὰ τῆδε πρὸς ἐκεῖνα κατὰ μίαν ἔνωσιν. Καὶ τὰ μὲν παρόντα θεῖα νοερά εἶδη τοῖς ὀρωμένοις σώμασι τῶν θεῶν χωριστῶς αὐτῶν προϋπάρχει, τὰ δ' ἄμικτα καὶ ὑπερουράνια αὐτῶν νοητὰ παραδείγματα μένει καθ' ἑαυτὰ <ἐν> ἐνὶ ὁμοῦ πάντα κατὰ τὴν διαιωνίαν αὐτῶν ὑπερβολήν. Ἔστι μὲν οὖν καὶ κατὰ τὰς νοεράς ἐνεργείας ὁ κοινὸς σύνδεσμος αὐτῶν ἀδιαίρετος, ἔστι δὲ καὶ κατὰ τὰς τῶν εἰδῶν κοινὰς μετουσίαις, ἐπεὶ οὐδὲν διείργει ταύτας, οὐδ' ἔστι τι αὐτῶν μεταξύ· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἡ ἄυλος οὐσία καὶ ἀσώματος, οὔτε τόποις οὔτε ὑποκειμένοις δισταμένη οὔτε μερῶν μερισταῖς διωρισμένη περιγραφαῖς, εὐθὺς συνέρχεται καὶ συμφύεται εἰς ταυτότητα, ἢ τε ἀφ' ἑνὸς πρόοδος καὶ εἰς ἐν τῶν ὄλων ἀναγωγή καὶ τοῦ ἐνὸς πάντη ἐπικράτεια συνάγει τὴν κοινωσίαν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ θεῶν πρὸς τοὺς ἐν τῷ νοητῷ προϋπάρχοντας<sup>323</sup>.

Giamblico fa, in effetti, riferimento a tre livelli di dèi: gli intelligibili che sono paradigmi per gli ultimi (ἀπὸ τῶν νοητῶν θεῶν παραδειγμάτων), e che hanno una propria διακόσμησις, che consiste «in un'unica unità» (κατὰ μίαν ἔνωσιν) e «in una perpetua superiorità» (κατὰ τὴν διαιωνίαν ὑπερβολήν); gli intellettivi (θεῖα νοερά εἶδη) che preesistono «in modo separato» (χωριστῶς) agli dei encosmici visibili, mettendoli in comunione con i primi. Perciò, Giamblico anticipa, anche in questo caso, un elemento fondante del sistema procliano, ponendo tra le due realtà inconciliabili un «comune legame» (κοινὸς σύνδεσμος), che rende possibile la processione (per Proclo, la σειρά). Allo stesso modo, il frammento 44 dell'*In Tim.* di Giamblico<sup>324</sup> presenta la διακόσμησις in quanto legame intermedio (che unifica il livello intellettuale al paradigma intelligibile con il livello demiurgico, per il tramite dell'unificazione (συνάπτων καὶ ἐνίζων τῷ δημιουργῷ τὸ παράδειγμα διὰ τὴν ἔνωσιν τὴν τοῦ νοῦ πρὸς τὸ νοητόν). Lo scarto tra la dimensione intelligibile e quella sensibile, colmato da una διακόσμησις demiurgica che, sul modello del *Timeo*, imprime un ordine matematico all'universo, è anche il contesto di affermazione privilegiato per una teologia aritmetica, iniziata da Nicomaco di Gerasa, che lascia delle tracce importanti anche nel sistema filosofico di Proclo. L'antecedente diretto, tuttavia, anche in questo caso è Giamblico, seppure, come vedremo, Proclo intervenga su una dottrina rimaneggiata fortemente da Siriano.

I due livelli, congiunti dalla διακόσμησις, che abbiamo finora analizzato, corrispondono nel progetto della teologia aritmetica presentato ampiamente da Giamblico nei suoi scritti pitagorici<sup>325</sup>, ai due numeri che costituiscono l'ordine dell'universo: ἰ ἀριθμὸς

<sup>322</sup> *De Myst.* III 28, p. 169.5-10.

<sup>323</sup> *Ibid.* I 19, p. 58.17-59.13.

<sup>324</sup> Fr. 44 D. = PROCLUSO, *In Tim.* I 431.23: μέσος δὲ ἄμφοιν ὁ θεῖος <Ἰάμβλιχος>, συνάπτων καὶ ἐνίζων τῷ δημιουργῷ τὸ παράδειγμα διὰ τὴν ἔνωσιν τὴν τοῦ νοῦ πρὸς τὸ νοητόν.

<sup>325</sup> Cfr. O'MEARA 1989, 30-68.

ειδητικός<sup>326</sup>, ovvero il «numero divino» (θεῖος ἀριθμός)<sup>327</sup>, intelligibile e puro, che corrisponde alle proprietà che Platone attribuisce al mondo intelligibile<sup>328</sup>, e l'ἀριθμός φυσικός<sup>329</sup>, che corrisponde ad una lettura critica pitagorica di Aristotele, *Fisica* I 9, in quanto consistente nelle forme immanenti che costituiscono la causalità fisica incorporata in diversi gruppi. Secondo quanto Psello riporta nei suoi estratti *Sull'aritmetica etica e teologica*<sup>330</sup>, Giamblico riferisce questo numero fisico a quanto Aristotele discute in *Fisica* I-IV<sup>331</sup>, ovvero alle cause formali (vv. 13-26) e materiali (vv. 27-32), efficienti (vv. 33-36), al cambiamento (vv. 67-74), all'infinito-finito (vv. 75-80), allo spazio (vv. 81-89) e al vuoto (vv. 90-93)<sup>332</sup>. L'elemento che funge da collante tra queste due realtà è la διακόσμησις, che configura il κόσμος sul modello paradigmatico dell'ἀριθμός ειδητικός, in quanto realtà fisica, ovvero ἀριθμός φυσικός<sup>333</sup>. Questa διακόσμησις, che è l'«ordinamento universale» (καθολική διακόσμησις)<sup>334</sup> che nella *Teologia Aritmetica*, secondo l'insegnamento pitagorico, coincide con il numero 4 «custode della natura»<sup>335</sup>, è il paradigma demiurgico matematico indubbiamente derivato da *Timeo* 53b,5, «secondo forme e numeri» (εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς)<sup>336</sup>. Lo pseudo Giamblico della *Teologia Aritmetica* organizza, dunque, il reale in strutture matematiche cui corrisponde un

<sup>326</sup> Vd. GIAMBILICO, *De Comm.* 2.13; 19.16. Cfr. PROCLO, *In Tim.* II 25.1-3.

<sup>327</sup> *De Comm.* 64.2.

<sup>328</sup> PLATONE *Tim.* 28a1 la distinzione tra «ciò che è sempre» e «ciò che sempre diviene»; *Crat.* 439b-440c; *Phaed.* 65d-66a; 78e-79a; *Symp.* 202a; *Resp.* V 476d-479d; VI 504c-511e; VII 533e-534a; *Phaedr.* 247c-e; *Parm.* 130a, 135e.

<sup>329</sup> GIAMBILICO, *De comm.* 31.4-15 (in cui Giamblico, riferendosi alla matematica pitagorica distingue tra fisica e teologia in base alle applicazioni del numero, in un caso alle realtà sensibili, in un altro alle realtà trascendenti); *In Intro Arith.* 75.8 K: εἰ δέ γε ἐκεῖνοι ἀπ' αὐτῆς τῆς φύσεως καὶ οὐχ ἡμῶν θεμένων εἰς παρ' ἓνα διευτακτοῦνται καὶ οὐκ ἂν ποτε συγγυθεῖεν, οὕτως τετράγωνοι καὶ ἑτερομήκεις φυσικώτατοι καὶ αὐτοὶ εὐταξία χρήσονται ὡς ἂν ἀπ' ἐκείνων τὴν πλάσιν ἔχοντες καὶ διακόσμησιν (trad. Romano: «Ma se quei numeri vengono bene ordinati dalla stessa natura e non li poniamo noi alternativamente uno dispari e uno pari, in modo da non confonderli mai, allora i quadrati e gli eteromechi, che sono la specie di numeri più conformi a natura, assumeranno anch'essi un ordine come se fossero formati e ordinati da quelli»). Cfr. NICOMACO DI GERASA, *Intro. Arith.* 52.1; 88.17; PLATONE, *Resp.* 525d7-8; PLOTINO, *Enn.* VI 6, 16.45-46.

<sup>330</sup> Questi estratti sono riprodotti da O'MEARA 1989, Appendice I, 222. 229, che offre d'altra parte un quadro metafisico giambliceo molto gerarchizzato, in cui vediamo comparire anche il livello intelligibile-intellettivo.

<sup>331</sup> Cfr. PROCLO, *In Tim.* III 16.24-26; FILOPONO, *In Phys.* 2, 13-16.

<sup>332</sup> Su questa interpretazione si veda, O'MEARA 1989, 46-52, e la sua ricostruzione della *Somma Pitagorica* giamblicea grazie ad alcuni scritti di Psello, che considera estratti presi dai libri V-VII della *Somma*, pp. 57-68.

<sup>333</sup> Il termine διακόσμησις in Giamblico compare in più occasioni. È evidente l'influenza del passo che ho già commentato di *Timeo* 24c,4 in *De comm.* 7.19: <καὶ> κατὰ μὲν τὴν τοῦ μεγέθους οὐσίαν εἰς τε ὁ κόσμος ἐπινοοῖτ' ἂν καὶ λέγοιτο στερεὸς καὶ σφαιρικός τε καὶ συμπεφυκὸς ἑαυτῷ διατεταμένος τε καὶ ἀλληλουχούμενος, κατὰ δὲ τὴν τοῦ πλήθους πάλιν ιδέαν καὶ ἔννοιαν ἢ τε σύνταξις καὶ διακόσμησις καὶ ἁρμονία τοῦ παντὸς ἐπινοοῖτ' ἂν ἐκ τῶνδε φέρε εἰπεῖν στοιχείων καὶ σφαιρῶν καὶ ἀστέρων γενῶν τε καὶ ζώων καὶ φυτῶν ἐναντιότητων τε καὶ ὁμοιοτήτων τὴν σύστασιν ἔχουσα.

<sup>334</sup> *Theol. Arith.* 28, 13.

<sup>335</sup> In *De comm.* 19.1-15 in cui la διακόσμησις è un ordinamento «celeste» che ha lo statuto di «numero automoventesi» (ἀριθμός αὐτοκίνητος) tra il numero intelligibile (ἀριθμός ειδητικός) e al numero intellettuale (κύκλος νοερός). Cfr. *Theol. Arith.* 24.14.

<sup>336</sup> Cfr. BRISSON 2000b, 295-315. Per uno studio sul rapporto dell'ordinamento dell'universo con l'ordine dell'anima si veda FERRARI 2008, 129-142.

particolare livello divino. Questa teologizzazione della matematica produce una gerarchizzazione dei livelli di realtà secondo le proprietà formali del numero che riassumiamo nello schema seguente:

- 1 e 2 «hanno forma di principi» (ἀρχοειδεῖς)<sup>337</sup>;
- 3 è il primo numero effettivo, perché è la prima «composizione di unità» (σύστημα μονάδων)<sup>338</sup>. È il luogo in cui la triade inizio-mezzo-fine è presente in modo assolutamente contratto e nascosto. Come si dimostra in seguito, il numero tre della *Teologia Aritmetica* è il livello intelligibile κρυφίως<sup>339</sup> della gerarchia ontologica di Proclo;
- 4 è la καθολικὴ διακόσμησις cui corrisponde l'azione (ἐνέργεια) dell'ordinamento<sup>340</sup>.

Questa stessa gerarchizzazione divina del numero è accennata anche in un passo della *Scienza matematica comune*, in cui Giamblico distingue quattro livelli ontologici cui i Pitagorici hanno fatto corrispondere differenti proprietà del numero<sup>341</sup>:

- i numeri divini (ἄριθμοὶ ποίοις θεοῖς συγγενεῖς εἰσι καὶ ὁμοφυεῖς);
- i numeri intelligibili (ἄριθμὸς εἰδητικός);
- i numeri intellettivi (κύκλος νοερός)<sup>342</sup>;

<sup>337</sup> Ps. GIAMBILICO, *Theol. Arith.* 16.5-10.

<sup>338</sup> Vd. *Ibid.* 17.15.

<sup>339</sup> A nostro giudizio, nella gerarchia aritmetico-teologica di Giamblico, il κρυφίως non è collocato nel livello dei principi primi ma è, come sarà poi per Proclo, il livello intelligibile stesso. Questa constatazione è importante a identificare una prima differenza nella formulazione di Giamblico sui principi primi come «una pluralità di ipostasi indipendenti», in cui si può identificare il πλήθος ὁρισμένον, «pluralità determinata» di Nicomaco di Gerasa [vd. *Intr. Arith.* I 7,1] e la dottrina delle enadi di Proclo che troviamo in forma condensata nella prop. 113 e nella proposizione 114: «L'insieme del numero divino è unitario»; «Ogni dio è un'enade autonoma perfetta, e ogni enade autonoma perfetta è un dio»; e allo stesso modo, Proclo *In Parm.* 1180.3-4: ἐνικώτερα γὰρ αἰεὶ τὰ ἀνωτέρω. Proclo attribuisce alle enadi il valore di «numero divino», ma non nel modo in cui lo costituisce Giamblico, ovvero identificandolo con il livello intelligibile, ma nel modo in cui per la prima volta Siriano lo connota, ovvero distinguendolo dall'intelligibile e ponendolo come livello a se stante, discendente dall'Uno. Inoltre il senso di «enade nascosta» della prop. 162 degli *Elementi di Teologia* non si riferisce al livello delle enadi, ma al primo livello della triade intelligibile che ne rispecchia i caratteri, essendo dunque κρυφίως. L'interpretazione che riconosce nel numero divino il primo riferimento concreto alle enadi procliane, discutendo dunque la tesi proposta da Saffrey e Westerink sull'invenzione di Siriano [SAFFREY-WESTERINK 1968, t. I, XV-XVII], è proposta da O'MEARA 1989, 205 n.25, a partire dalla testimonianza su Giamblico lasciata da Psello nell'estratto Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀριθμητικῆς καὶ τῆς θεολογικῆς 1.71 [in cui l'Uno è «enade e triade»]. La tesi di O'Meara è discussa da BECHTLE 1999, 388 n.67.

<sup>340</sup> Cfr. *Theol. Arith.* 23.20-24.1: ὅτι γὰρ καὶ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ ἀήρ ὕδωρ γῆ, καὶ αἱ τούτων δυνάμεις, θερμὸν ψυχρὸν ὑγρὸν ξηρὸν, κατὰ τὴν τετράδος φύσιν ἐν τοῖς οὐσι διατέτακται, δῆλον. καὶ τὰ οὐράνια δὲ κατὰ ταύτην διακεκόσμηται· τέτρασι γὰρ κέντροις, τῷ ὑπὲρ κορυφῆν, τῷ κατὰ ἀνατολήν, τῷ πρὸς ὀρθὰς ὑπὸ γῆν, τῷ πρὸς δύσιν.

<sup>341</sup> Vd. *De Comm.* 19.10-30.

<sup>342</sup> Non è molto chiaro perché in questo caso Giamblico sostituisca l'ἄριθμός con il κύκλος. ROMANO 1995, 198 n. 166 lo giustifica alla luce del circolo di tutte le matematiche in cui Giamblico con l'espressione «circolo» farebbe rientrare anche l'aritmetica. Credo che in questo contesto, al contrario, si faccia riferimento alla decade pitagorica, ovvero all'insieme dei numeri del reale che ne costituisce il «limite». L'espressione in *Theol. Arith.* 86.3 è tratta da Anatolio: ἡ δεκάς γεννᾶται δυνάμει ἐξ ἀρτίου καὶ περιττοῦ· πεντάκις γὰρ δύο δέκα. κύκλος ἐστὶ παντὸς ἀριθμοῦ καὶ πέρας· περὶ αὐτὸν γὰρ εἰλούμενοι καὶ ἀνακάμπτοντες ὥσπερ καμπτήρα δολιγεύουσιν. L'accostamento del limite al cerchio si trova anche in *Timeo* 36c-d in cui è esposta la struttura matematica dell'anima del mondo. Il demiurgo divide l'intera composizione in due «strisce», che sovrappone in seguito l'una

- il numero matematico automoventesi (αὐτοκίνητος)<sup>343</sup>;
- le forme materiali (ἔνυλα εἶδη).

Psello, d'altronde, nell'estratto *Sull'aritmetica etica e teologica*<sup>344</sup>, attribuisce a Giamblico un'aritmetica divina fortemente gerarchica. Il «numero divino», secondo quanto riporta Psello, è il «numero unificato» (p. 69: αὐτοῦ τοῦ θείου καὶ ἡνωμένου παντὸς ἀριθμοῦ), «non vincolato e in sé stesso» (p.58: ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν ἀπόλυτός ἐστι καὶ καθ'ἑαυτὸν)<sup>345</sup>, che consiste nel «genere degli esseri migliori» (p.57: τὸ τῶν κρειπτόνων γένος; in *De Myst.* V 22, p. 231.10: διάκοσμος τῶν κρειπτόνων)<sup>346</sup>, che sono: il livello intelligibile (p. 75: τὸ νοητὸν καὶ φανότατον τῆς μονάδος εἰς ἄκραν αἰτίαν ὑπερβαίνει), il livello intellettuale (p. 80: τὸ νοερόν), l'iperuranio (p. 74: τὸ ὑπερουράνιον αὐτῆς ἀρχηγόν<sup>347</sup> διακοσμήσεως), il cielo (p. 74: τὸ περιγίειον), e il livello encosmico (p. 80: ἐν τῷ κόσμῳ πάντῃ). Questo numero divino unificato è preceduto da una causa unitaria (p. 68: μονοειδῆς ἐστὶν ἀρχή) che è dio-enade, che precontiene la triade in modo assolutamente contratto, e da una potenza illimitata<sup>348</sup> che è subordinata alla limitazione della prima.

Senza arrivare ad avvicinare le enadi a questo numero divino unificato, è assodato che gli estratti di Psello descrivono un'aritmetica divina, che riguarda dei numeri corrispondenti a

---

all'altra nel loro punto mediano, dando vita così ad una figura simile alla lettera greca X, successivamente chiude le due "strisce" portandole a formare due cerchi, l'identico che si muove di un movimento unico e indiviso, e il diverso il cui movimento è diviso sei volte, dando luogo a sette traiettorie circolari, che Proclo recupera in *Teologia Platonica* V 19.20 per formare il livello ebdomadico intellettuale, diviso a sua volta in ebdomadi. Per un approfondimento sulla complessa costruzione matematica di *Tim.* 36b-e, si veda la rappresentazione grafica di BRISSON 1995, 284-287. Il riferimento al cerchio si trova anche in *Phaedr.* 247d, a proposito della rappresentazione del cielo in una sfera nella quale si può tuttavia distinguere la volta, l'iperuranio e il dorso. La stessa immagine è ripresa da Proclo nel libro IV della *Teologia Platonica*, e riferita alla triade intelligibile-intellettuale.

<sup>343</sup> Il riferimento a questo particolare tipo di numero, e, successivamente al «cielo» e alle «rivoluzioni celesti» degli astri, potrebbe allora far propendere per un'interpretazione del κύκλος come cielo intellettuale, e del numero automoventesi rivoluzione degli astri nella volta celeste. È un elemento che si riscontra, ancora una volta, in *T.P.* IV 59.

<sup>344</sup> Cfr. O'MEARA 1989, Appendice I, 227.

<sup>345</sup> La stessa espressione in *De Myst.* V 19, p. 226.20: ὅλα γὰρ τὰ τῆς φύσεως ἔργα ὑπηρετεῖ τε αὐτοῖς καὶ συντελεῖ τι αὐτῶν εἰς τὴν διακόσμησιν· ὅταν δὲ τοὺς αὐτοὺς καθ' ἑαυτοὺς μονοειδεῖς ὄντας τιμῶν ἐπιχειρῶμεν, ἀπόλυτοις τιμαῖς αὐτοὺς γεραίρειν ἄξιον. Si veda inoltre *Ibid.* I 8, p. 24.1: Ἦ τε γὰρ κατάταξις, οἷον τοῦ Σωκράτους εἰς τὴν φυλὴν ὅταν πρυτανεύῃ, ἀναξίως ὑπόκειται τῶν θείων γενῶν, ἄπερ ἀπόλυτα πάντα καὶ ἄφετα καθ' ἑαυτὰ ὑπάρχει.

<sup>346</sup> Il passo *De Myst.* V 22, p. 231.10 riprende l'espressione διακόσμησις καὶ σύνταξις in *Tim.* 24c,4: Λέγει τοῖνυν ὅτι καθάπερ κόσμον τινὰ ἐκ πολλῶν τάξεων εἰς μίαν συνιόντα σύνταξιν, οὕτω καὶ τῶν θουσιῶν δεῖ τὴν συμπλήρωσιν, ἀνέκλειπτον οὖσαν καὶ ὀλόκληρον, ὅλῳ τῷ διακόσμῳ τῶν κρειπτόνων συνάπτεσθαι.

<sup>347</sup> Cfr. SIMPLICIO, *In Phys.* 794.5 in cui la διακόσμησις è ἀρχηγός del tempo.

<sup>348</sup> Cfr. O'MEARA 1991, 84. Qui Psello non sta attribuendo l'invenzione delle enadi a Giamblico, ma usa il termine «enade», in senso neutro, come sinonimo di «unità» assolutamente semplice e contratta. L'enade-dio e la diade possono invece anticipare i principi di limite e illimitato di Proclo, sebbene ciò in realtà sia già presente nei numeri ἀρχοειδεῖς di Nicomaco di Gerasa e, quindi, nella tradizione pitagorica. Sul limite e l'illimitato cfr. *infra* capitolo III in part. pp. 275-281 e Tab. 40; inoltre vd. VAN RIEL 2001b, 417-432.

«nature superiori» che «trascendono l'essenza nella sua interezza»<sup>349</sup>, e che ha probabilmente avuto un'influenza su autori come Sinesio<sup>350</sup> e, soprattutto, Siriano<sup>351</sup> per l'organizzazione dei numeri corrispondenti ai θεῖοι διάκοσμοι che giungono fino a Proclo. In effetti la prima esplicita corrispondenza dell'aritmetica divina di Giamblico con i θεῖοι διάκοσμοι compare in una citazione di Ammonio, nel commento al *De Interpr.* p. 135.12-32 (= Giamblico fr. 147 Larsen)<sup>352</sup>, in cui è detto che la contemplazione delle classi divine (θεῖοι διάκοσμοι) – cui corrisponderebbero i numeri, che abbiamo già rintracciato nell'opera di Giamblico – oltrepassa le capacità intellettive (135.32: ὅταν δέ γε ἀνελθὼν ἐπὶ τὸ ἀκρότατον τῆς ἑαυτοῦ τελειότητος καὶ τὰς θεωρητικὰς τῶν ἀρετῶν προχειρίζομενος θεωρῆ τὰ περὶ τῶν θεῶν διακοσμῆσεων καὶ ὅπως ἐκ τῆς μιᾶς τῶν πάντων ἀρχῆς αὗται παράγονται καὶ τίς ἐκάστης ἡ ιδιότης, χεῖρονα εἶναι ἀνάγκη τοῦ γινωσκομένου τὴν γνῶσιν).

Questa aritmetica divina, che affronta fino a Giamblico un percorso lungo e complesso<sup>353</sup>, è il fondamento della costruzione di un ordinamento di dèi, cui, a seconda dei casi, Proclo attribuisce dei livelli di unità differenti. Questo ordinamento complessivo consiste, in effetti, nei θεῖοι διάκοσμοι, che corrispondono al numero divino unificato o πλῆθος ὀρισμένον che abbiamo rintracciato, per il tramite della testimonianza di Psello, nell'articolazione della realtà secondo le proprietà del numero di Giamblico. Questo concetto, come si mostrerà nel prossimo capitolo, si distingue dalla pluralità fortemente unificata delle enadi quanto allo statuto e alla funzione. Anche da questo punto di vista, l'elaborazione della

<sup>349</sup> PSELLO, Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀριθμητικῆς καὶ τῆς θεολογικῆς, p. 53-58 [O'MEARA 1989, 222-229. Cfr. DILLON 1993, 51-52.

<sup>350</sup> SINESIO, *Hymn.* V, 71-72 Dell'Era, si rivolge così a Dio: μονὰς ἀμβρότων ἀριθμῶν, / προανουσίῳ ἀνάκτων. I numeri «pre-inesistenti» possono essere i numeri principali pitagorici, ovvero l'uno-limite e la diade-illimita.

<sup>351</sup> Cfr. SIRIANO, *In Met.* 126.15-27, in cui effettivamente fa riferimento al «numero unitario» che discende negli ordini divini, e che è generato direttamente dalla Monade e dalla Diade, e che è κρυφίως.

<sup>352</sup> Il passo è commentato in LUNA-SEGONDS 2013, t. IV, 187 n.3.

<sup>353</sup> Questa aritmetica divina si colloca, anche se solamente parzialmente, in qualche passaggio plotiniano. Secondo Plotino, infatti, il numero primo appartiene all'essere generale e forma un quadro, una pluralità di unità, nel quale gli esseri futuri potranno stabilirsi (Cfr. PLOTINO, *Enn.* VI 6 [34], 10). Questa catena si disegna nel modo seguente: Uno-Essere-Numeri-Esseri (*Ibid.* VI 6 [34], 15). L'Essere è in legame diretto con l'Uno e i differenti esseri non lo sono che poiché escono dall'Essere. L'intercalazione dei numeri prima della molteplicità degli esseri, d'altronde, guida verso la dottrina delle enadi, sebbene da un'altra prospettiva. Vediamo infatti che ciò che corrisponderebbe alle enadi in Plotino viene dopo l'Essere ed è prodotto da esso. I numeri sembrano qui corrispondere all'uni-molteplicità dell'Essere che si estende nella pluralità effettiva delle Idee, che sono esseri, realtà intelligibili, ovvero il «numero sostanziale» (*Enn.* V,5 [32],4). D'altra parte, nell'Essere può esserci l'anteriore-posteriore (cfr. *Enn.* VI, 2 [43], 11.45-47). In *T.P.* I 50.20-51.10, Proclo cita, d'altra parte, espressamente le sue fonti: tra i suoi modelli di riferimento sulla gerarchizzazione numerica della realtà, vi sono il trattato plotiniano *Sui Numeri* (*Enn.* VI 6 [34] 9 e 16), il trattato perduto di Porfirio, *Sui Principi*, e il trattato *Sugli dei* di Giamblico, anch'esso perduto, e che, a dire di Proclo, era una critica a coloro che avevano confinato i generi dell'essere nell'intelligibile, senza badare alla loro effettiva articolazione in quanto «numero complessivo» e alla loro «varietà» (cfr. *T.P.* I 52.5-10), che avrebbe dovuto essere collocata, piuttosto, al livello degli dei intellettivi [cfr. GIAMBILICO, *De Myst.* VIII 8, p. 271.13; *Protrettico* 21, p.120.7]. L'articolazione in ἀριθμός rappresenta per Proclo un livello di unità più diviso e molteplice rispetto all'unitarietà della monade, per tale ragione esso richiede un metodo di approccio differente, ovvero il metodo diairetico.



dottrina delle enadi e dei mondi divini in Proclo è dominata da un duplice atteggiamento: da una parte vi è una trasmissione delle concezioni della tradizione anteriore, dall'altra una loro trasformazione. È, tuttavia, con Siriano che si ha una variazione significativa che determina un profondo cambiamento di prospettiva nello schema aritmetico divino, che abbiamo finora ricostruito.

#### II. 4.2 Siriano e la strutturazione aritmetica delle διακοσμήσεις divine

Nel *Commentario sulla Metafisica di Aristotele* 81.35, Siriano parla di una «molteplicità ordinata» (πλήθος τὸ τεταγμένον) «continua» (συνεχής)<sup>354</sup> dei livelli dell'essere (τάξεις οὐσιῶν), che sembra corrispondere alla «molteplicità determinata» di Nicomaco di Gerasa (*Intro. Arith* I 7.1: πλήθος ὀρισμένον), e al «numero divino unificato» (p. 69: ἀριθμὸς ἡνωμένος) che Psello riferisce a Giamblico<sup>355</sup>. Questa molteplicità comprende per Siriano il livello intelligibile, intellettuale, dianoetico (διανοητικός) e sensibile (φυσικός). Ciascun livello, inoltre, esprime le proprietà che gli corrispondono «in modo appropriato» (82.1: οἰκείως δὲ ἀπανταχοῦ τῆ τῆς ὑπάρξεως ιδιότητι)<sup>356</sup>. Siriano presenta una struttura del reale fortemente gerarchica, che accorpa da una parte negli «ordinamenti divini» (82.10: τὰ μὲν οὖν νοητὰ εἶδη τοιαῦτα ὄντα καὶ τοσοῦτων ἀγαθῶν ἐξηγούμενα τοῖς ὅλοις τὰς θείας συμπληροῖ διακοσμήσεις) il livello intelligibile e intellettuale, d'altra fa svolgere al livello dianoetico la funzione di ponte per l'anima (82.15: περιέχει δὲ πάντα δευτέρως καὶ δημιουργεῖ μὲν καὶ αὐτὰ παρὰ ταῖς θείας ψυχῆς καὶ δαιμονίαις θεωρούμενα) verso il divino. Schematizziamo di seguito:

- il piano intelligibile, che è «presso gli dei», «paradigmatico» e «perfetto» (82.3: νοητὰ παρὰ θεοῖς εἶναι καὶ αἴτια τῶν ἐφεξῆς ποιητικά τε καὶ παραδειγματικά καὶ τελικά), «riempie» (82.10: συμπληροῖ) gli «ordinamenti divini» (θεῖαι διακοσμήσεις);
- il piano intellettuale è demiurgico (82.14: περὶ τὴν δημιουργικὴν τάξιν τὴν νοεράν) e «contempla» (θεωρεῖται) il precedente;
- il piano dianoetico «imita» (82.15: μιμεῖται μὲν τὰ πρὸ ἑαυτῶν) l'ordinamento divino, e «si innalza» (μετεωροπολεῖ) verso il divino<sup>357</sup>.

<sup>354</sup> Questo carattere è già attribuito da GIAMBILICO alla διακόσμησις intelligibile, in *De Myst.* I 19, p.58.20.

<sup>355</sup> SIRIANO in *Met.* 82.5 dice che i tre livelli dell'essere (intelligibile-dianoetico-sensibile) sono uniti tra di loro: εἰ γὰρ ποτε τὰ τρία ταῦτα συντρέχει καὶ ἐνοῦται πρὸς ἄλληλα.

<sup>356</sup> Cfr. Tab. 18 e 20 in cui spieghiamo il senso di οἰκείως «in modo appropriato» in base all'organizzazione della τάξις secondo l'ιδιότης/il carattere specifico e l'ὑπαρξίς/il proprio modo d'essere.

<sup>357</sup> Cfr. GIAMBILICO, *De Myst.* V 15, p.219.12: ἔξω τοῦ σώματος μετέωροι τε τῷ νῷ, μεθ' ὅλων τῶν αὐλῶν θεῶν μετεωροπολοῦμεν. Il verbo μετεωροπολέω esprime l'uscita fuori dal corpo per elevarsi verso l'intelletto. d'altra

Inoltre, la scansione del reale è messa in corrispondenza delle strutture matematiche in due passi del commentario sulla *Metafisica*. In 125.19-126.25, recuperando la dottrina pitagorica secondo cui «ogni cosa che esiste è numero» (125.25: τὰ ὄντα ἄρα ἀριθμοί), Siriano distingue tre livelli che precedono il mondo sensibile:

- l'uno e la diade, entrambi numeri originari, che si manifestano a tutti i livelli dell'essere, e costituiscono l'ένιαῖος ἀριθμός<sup>358</sup>;
- l'ἀριθμὸς μοναδικός<sup>359</sup>, che consiste nel mondo intelligibile, che è la triade originaria di tutti gli altri numeri, che precontiene la molteplicità in modo nascosto (è il κρύφιος ἀριθμός)<sup>360</sup>;
- le forme demiurgiche (ιδέαι δημιουργικαί)<sup>361</sup>
- le entità encosmiche (ἐγκόσμια)<sup>362</sup>

In 145.20-146.5, Siriano antepone alla scansione del reale due presupposti ontologici fondamentali, che hanno origini ben più profonde e che Proclo introdurrà nel suo sistema filosofico: il primo consiste nel fatto che il numero, secondo il precetto pitagorico, è il paradigma dell'universo, e «delimita» gli ordini divini (145.25: ῥητέον οὖν ὅτι δυνάμει μὲν ἄπειρα τὰ θεῖα, ἀριθμῷ δὲ χρῆται μὲν πεπερασμένῳ)<sup>363</sup>; il secondo è che ogni ordine è presente in ogni livello del reale secondo la propria modalità d'essere (145.30: πάντα ἐν πᾶσιν)<sup>364</sup>. Dopo aver dimostrato le leggi alla base dell'articolazione del reale, Siriano presenta

---

parte l'immagine è chiaramente tratta da *Fedro* 246c, che costituisce poi la rivoluzione celeste recuperata da Proclo nel libro IV della *Teologia Platonica*.

<sup>358</sup> Si veda *In Met.* 126.17 (ὅτι καὶ πρὸ τῶν ιδεῶν εἰσιν ἀριθμοί, ὃ τε ένιαῖος καὶ ὁ οὐσιώδης, καὶ ὅτι ἐν πάσαις τάξεσιν οὗτοι τῶν θεῶν ἀναφαίνονται). Dal numero unitario di Siriano, composto dall'uno e dalla diade, Proclo attinge effettivamente la sua dottrina delle enadi, che è effettivamente applicata in PROCLO, *E.T.* 113 (Πᾶς ὁ θεῖος ἀριθμὸς ένιαῖός ἐστιν).

<sup>359</sup> *E.T.* 126.1-5: πάλιν ἐκεῖνοι τὰ ἀπογεννώμενα τοτὲ μὲν καὶ τριάδα ἐκάλουν διὰ τοῦ τρία τὸ ἀρχοειδὲς ἐκείνων τῶν ἀριθμῶν ένδεικνύμενοι, τοτὲ δὲ ἀπλῶς ἀριθμόν· ὁ δὲ ἐπὶ τὸν μοναδικὸν ἔλκει τὴν χρῆσιν τοῦδε τοῦ ὀνόματος.

<sup>360</sup> *Ibid.* 126.23: ἀφ' ὧν ὁ τριαδικὸς καὶ κρύφιος ἀριθμὸς προῆλθεν. Per Siriano, come per Proclo, il livello della molteplicità contratta e «nascosta» non corrisponde alle enadi-principi ma al livello intelligibile, che è il primo effettivo numero, ovvero la prima «composizione» risultante dalla triade inizio-mezzo-fine, come è detto in *Theol. Arith.* 17.15 (σύστημα δὲ μονάδος καὶ δυάδος ἢ τριάς πρώτη).

<sup>361</sup> *Ibid.* 126.20.

<sup>362</sup> *Ivi.*

<sup>363</sup> È il numero, dunque, che permette la lottizzazione del divino e la definizione di ciascun ordine secondo le proprie proprietà [su ciò *infra*, pp. 267-273 e Tab. 39]

<sup>364</sup> Questa legge neoplatonica di omologia, «tutto in tutto» (πάντα ἐν πᾶσιν), esprime la convinzione che l'insieme della realtà si riflette in ciascuno degli esseri reali. Appare chiaramente già in PORFIRIO, *Sent.* 31, in cui gli incorporei, ovvero intelletti e anime (piuttosto che i sensibili, che possono comunque corrispondere al Tutto in virtù dell'analogia tra microcosmo e macrocosmo) riflettono il Tutto a proprio modo secondo una scala graduale in cui Dio è «ovunque e in nessun luogo rispetto a tutto ciò che da lui procede» (πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ τῶν μετ' αὐτὸν πάντων); l'intelletto «è in Dio» (ἐν μὲν θεῷ), ed è «ovunque e in nessun luogo rispetto a ciò che da lui procede» (πανταχοῦ δὲ καὶ οὐδαμοῦ τῶν μετ' αὐτόν); l'anima è in Dio e nell'intelletto (ἐν νῷ τε καὶ θεῷ) e «ovunque e in nessun luogo rispetto al corpo» (ἐν νῷ τε καὶ θεῷ, πανταχοῦ <δὲ> καὶ οὐδαμοῦ ἐν σώματι); il corpo è nell'anima, nell'intelletto e in Dio (ἐν ψυχῇ καὶ ἐν νῷ καὶ ἐν θεῷ). Su ciò vd. COULTER 1976. Questa legge è la stessa che si riscontra in *E.T.* prop. 103: Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἐκάστῳ· καὶ γὰρ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἡ ζωὴ καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῇ ζωῇ τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν, καὶ ἐν τῷ νῷ τὸ εἶναι καὶ τὸ ζῆν, ἀλλ' ὅπου μὲν νοερῶς, ὅπου δὲ ζωτικῶς, ὅπου δὲ ὄντως ὄντα πάντα. In quanto tale, questa legge è un'invariante del neoplatonismo fino

uno schema dei mondi divini modellato perfettamente sul numero pitagorico, cui fa corrispondere una proprietà e un'azione:

- la triade è il primo perfetto, ed è semplicemente contemplata: τὸ **πρώτως** τέλειον, **ἐθεωρήθη** (145.35);
- la tetraide è l'insieme originario che comprende le realtà encosmiche (la καθολικὴ διακόσμησις di *Theol. Arith.* 23.20): **ἀρχοειδῶς** πάντα τὰ ἐγκόσμια **περιείληπται** (146.1);
- l'ebdomade è la provvidenza che ordina le realtà generate, non essendo sottoposta a generazione: **ἀγενήτως** τὰ γενητὰ **προνοίας** ἀξιοῦται (146.2);
- la decade è l'insieme del reale già diviso e intellettivo: **διακεκριμένως**, μᾶλλον καὶ ἤδη νοερώς πάντα **προείληπται** (146.2-3).

Siriano mostra, dunque, una certa tendenza a pitagorizzare Platone, conciliandolo con le letture di Aristotele. La stessa tendenza pitagorizzante si riscontra anche nell'organizzazione dei διάκοσμοι divini dell'allievo Ermia di Alessandria<sup>365</sup>, che, d'altra parte, nella sua interpretazione di *Fedro* 247a-d rivela notevoli punti di contatto con Proclo, soprattutto per i suoi riferimenti alla teogonia orfica<sup>366</sup>. Il primo livello della gerarchia, come ha anticipato Siriano e come sviluppa poi Proclo, non è costituito da principi puri e semplici, ma da «numeri originari» (*In Phaedr.* 138.20: ἐκ τῶν πρώτων ἀριθμῶν), che sono la monade e la diade – che costituiscono per Proclo le enadi sovraessenziali e unitarie –, la triade perfetta (*In Phaedr.* 138.19: ὡς τέλειον ἀριθμόν) – come per Siriano, *In Met.* 145.35 – che consiste nell'uovo orfico<sup>367</sup>, ovvero nel mondo «nascosto» e contratto intelligibile (il κρύφιος ἀριθμός di Siriano, *in Met.* 126.23)<sup>368</sup>; e la tetraide «generatrice» (138.15: ἐκ <τοῦ> τελείου ἀριθμοῦ

---

alla fine, e di fatto si appoggia su e sviluppa la convinzione platonica fondamentale che le realtà sensibili posseggono la loro controparte nelle Idee in un modo eterno e realmente esistente (cfr. *Tim* 39e,5-6). DAMASCIO, *In Phil.* 130.2-4 (fr. 3 D, GIAMBILICO *In Phil.*) attribuisce la dottrina della presenza del Tutto nelle parti a Porfirio e Giamblico: Ἄρα οὖν ὅσα ἐν τοῖς ὅλοις καὶ ἐν ἡμῖν ἢ ὅσα ἐν ἡμῖν καὶ ἐν τοῖς ὅλοις; πῶς οὖν τὰ μὲν ὅλα, τὰ δὲ μέρη; ὁ μὲν οὖν Πορφύριος καὶ Ἰάμβλιχος ὁμόσε τῷ λόγῳ χωροῦσιν **πάντα εἶναι πανταχοῦ** λέγοντες, **ἄλλως μέντοι καὶ ἄλλως** («tutto è dappertutto ma in modo differente secondo i differenti contesti»); ὁ δὲ Πρόκλος τὰ μὲν ὅσα συμπληροῖ τὸ εἶδος, οἷον τὰς ιδιότητες, ἄνωθεν ἤκειν, τὰ δὲ τῇ ὑφέσει συνεισιόντα ἢ παρυφιστάμενα μόνων εἶναι τῶν μερικῶν. Si veda LECERF 2017, 187-223, che a partire da *De Anima* sez. 6-7 Dillon-Finamore = Stobeeo, *Anth.* I 49.32,61-95, sottolinea che questa legge del «tutto in tutto» è attribuita da Giamblico già a Numenio, e abbassa l'anima al livello delle parti (in quanto «anima parziale» μερικὴ ψυχή), in quanto «omologa» dell'intelletto ma in forma inferiore [cfr. PORFIRIO, *Sent.* 10 e 11].

<sup>365</sup> ERMIA DI ALESSANDRIA, *In Phaedr.* 138.10-20: Ἐπειδὴ δὲ ὁ δωδέκατος ἀριθμὸς ἐκ <τοῦ> τελείου ἀριθμοῦ τοῦ τρίτου καὶ τοῦ γενεσιουργοῦ τοῦ τετάρτου κατὰ σύγκρασιν ἀπεγεννήθη, ὅλον τὸν τῶν θεῶν περιέχων θεῖον διάκοσμον, τοῦ δὲ τρίτου καὶ τετάρτου ἀρχαὶ μονὰς καὶ δυὰς, εἴη ἂν μονὰς μὲν ὁ αἰθὴρ, δυὰς δὲ τὸ χάος, τριάς δὲ τὸ φὸν (τέλειον γὰρ ἐστι), τετράς δὲ ὁ Φάνης, ὡς καὶ Ὀρφεύς φησι· τετράσιν ὀφθαλμοῖσιν ὀρώμενος ἔνθα καὶ ἔνθα.

<sup>366</sup> Cfr. BRISSON 1993, 62-151.

<sup>367</sup> Si veda M.H. DE JÁUREGUI 2018, 275-286.

<sup>368</sup> L'accostamento del livello intelligibile con il diacosmo nascosto si trova in PROCLO, *in Tim.* I 430.6 e II 70.5, e può essere derivato o da ORFICI *Hymn.* VI 5, in quanto ἄρρητος, κρύφιος, ροιζήτωρ, e dagli O.C. 198 des Places, come è riportato da DAMASCIO, *De Princ.* I 284.7.

τοῦ τρίτου καὶ τοῦ γενεσιουργοῦ τοῦ τετάρτου) che Ermia fa corrispondere al livello della teogonia orfica presieduto dal dio Phanes<sup>369</sup>. Questi livelli sono presenti «per combinazione» (138.20: κατὰ σύγκρασιν) nella dodecade, ovvero nel livello degli dei ipercosmici – gli stessi dodici dei del corteo di *Fedro* 247a – rappresentati, questa volta, da una divinità appartenente al mondo caldaico, Ecate<sup>370</sup>. La comprensività «per combinazione» (κατὰ σύγκρασιν) è una riformulazione del principio del «tutto in tutto» che Ermia attinge da Siriano, e che corrisponde alla «totalità complessiva» aritmetizzata (παντότης)<sup>371</sup> di Proclo, *In Tim.* I 432.18-36, in cui la triade «precontenendo» i livelli successivi ha un livello di perfezione superiore rispetto alla tetradè che «contiene» tutte le cose «in forma unificata» (ἡνωμένως) e alla decade che è invece «in forma divisa» (διηρημένως).

Per certi aspetti, Ermia è una figura-cerniera tra le due scuole neoplatoniche di Atene e di Alessandria. La tendenza all'aritmetizzazione e alla moltiplicazione delle gerarchie che, come vedremo, ha in Proclo il più grande esponente ateniese, non è per nulla assente nelle tendenze della scuola di Alessandria<sup>372</sup>. Nel *Commentario sui versi d'oro dei Pitagorici* di Ierocle, il demiurgo è infatti identificato con la tetradè pitagorica<sup>373</sup> che è archetipo della decade dell'universo<sup>374</sup>, dal momento che ne precontiene le ragioni seminali. Il tentativo di pitagorizzare Platone e di colmare lo scarto tra il mondo intelligibile e il mondo sensibile è un

<sup>369</sup> Lo stesso si ritrova in PROCLO, *In Tim* I 450.10 (che riprende ORFICI fr. 85 K.) in cui Phanes è il livello intellettuale discendente dal diacosmo nascosto intelligibile: τὸ δὲ μήτε ἐν πολλοῖς μήτε μέρος μεθ' ἐτέρου δευτερον οὐκ ἔστιν, ὡς καὶ ἐνὸς ὄν καὶ ὄλου καὶ μὴ μέρους, εἰκότως ἄρα καὶ ὁ <θεολόγος> μόνον παράγει τὸν <Φάνητα σπέρμα φέροντα θεῶν κλυτὸν> ἀπὸ τοῦ κρυφίως ὄντος θεοῦ τὰ πάντα καὶ ἀπὸ τούτου πάσας ὑφίστησι τὰς δευτέρας τάξεις τῶν θεῶν.

<sup>370</sup> In *T.P.* V 36 Ecate è l'equivalente caldaico di Rea, ovvero il νοῦς ζωογόνος, che nella gerarchia ontologica occupa il livello mediano della gerarchia degli dei intellettivi, in quanto «intelletto vitale» in movimento. Cfr. Ecate in quanto ζωογόνων ἀρχῶν ἢ μὲν ἀκρότης in Psello, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* 147.7 O'Meara. Inoltre in *Eclogae de philosophia Chaldaica* fr. 197-198 des Places, Psello colloca Ecate nel livello intermedio dell'ebdomade intellettuale e ne recupera la rappresentazione allegorica tradizionale (citata da Proclo *In Remp.* II 121.9). Nella gerarchia che emerge dal fr. 198 il primo livello è ἀπαξ ἐπέκεινα e corrisponde a Crono, primo livello della triade intellettuale procliana; il secondo è Ecate, che corrisponde a Rea, secondo livello intellettuale; il terzo è δίς ἐπέκεινα e corrisponde a Zeus, ultimo livello intellettuale. Anche nella ricostruzione di Psello, lo schema è una riformulazione del *Timeo*: al primo livello è posta la realtà trascendente e paradigmatica delle idee, poi il cosmo intellettuale che ne è un paradigma degradato, infine il livello demiurgico che è collocato al di sotto del δίς ἐπέκεινα ed è una rappresentazione del precedente. Psello assegna a Ecate una funzione animatrice, poiché è la fonte degli angeli, dei demoni, delle anime e delle nature. Vd. SENG 2010, 549-56; id. 2009, 15-31; LEWY 1978, 84 n. 66.

<sup>371</sup> Cfr. *T.P.* V 138.4.

<sup>372</sup> Sull'omogeneità delle due scuole si veda I. HADOT 1978, 12-14.

<sup>373</sup> La posizione del Demiurgo nel sistema di Ierocle è uno degli elementi di dibattito sull'interpretazione cristiana o pagana di questo autore [per un approfondimento si veda AUJOLAT-LECERF 2018, 47-59]. Se da una parte Praechter colloca il demiurgo al livello del primo Dio, dall'altra I. Hadot, la cui interpretazione segue nell'organizzazione gerarchica del sistema di Ierocle, sottolinea la posizione tipicamente pitagorica del demiurgo in quanto «tetradè ordinante» (διακόσμησις) tutte le cose per il tramite di numeri. Cfr. *In Aur.* XX 11.7; XXII 4.5; XXII 7.3.

<sup>374</sup> Secondo la tesi pitagorica tradizionale solo i primi dieci numeri sono ritenuti significativi e studiati nelle loro proprietà rappresentative dell'universo. Per un approfondimento più generale sul pitagorismo cfr. MACRIS 2013, 23-39.

tratto che accomuna i sistemi filosofici di Giamblico, Siriano, Ierocle e Proclo, in cui i livelli di realtà si susseguono in un rapporto di antecedente-paradigma e conseguente-immagine. Perciò, la διακόσμησις, che corrisponde all'azione demiurgica ordinatrice dell'universo, è immagine del mondo intelligibile, ed è a sua volta il paradigma del mondo psichico. Ierocle chiama, per l'appunto, il livello successivo alla διακόσμησις demiurgica, «diacosmo razionale» (λογικὸς διάκοσμος)<sup>375</sup>. Questo corrisponde a ciò che sarà per Proclo il livello delle anime divine, ed è articolato, come abbiamo già rintracciato nella σειρά procliana, in sommità-legame-limite: ovvero, il primo livello è rappresentato dagli «dei immortali» immagine della sommità del diacosmo demiurgico; il secondo dagli eroi, immagine del livello intermediario demiurgico; l'ultimo dagli demoni, immagine del limite demiurgico<sup>376</sup>. Rispetto a questo διάκοσμος la διακόσμησις demiurgica svolge il ruolo di «legge» regolatrice eterna<sup>377</sup>.

#### II. 4.3 L'assimilazione dell'ἀριθμός al concetto metafisico di διάκοσμος in Proclo

È utile ritornare sui modi in cui l'aritmetica divina pitagorica si è imposta nei sistemi filosofici della tradizione neoplatonica, al fine di evidenziare i punti di contatto e gli elementi innovativi dell'organizzazione dei mondi divini di Proclo. La prima importante constatazione da fare, alla luce della definizione gerarchica e ontologica dell'ἀριθμός, è che questo termine, nel senso di ordine divino avente una certa proprietà, è sostituito da Proclo con il termine διάκοσμος<sup>378</sup>. Al contrario, il termine ἀριθμός, come vedremo nel prossimo capitolo, subisce uno spostamento semantico: esso riveste la funzione di «serie» discendente da una monade,

<sup>375</sup> *In Aur.* I 9.2; I 11.2.

<sup>376</sup> *Ibid.* I 9.5-10.1: ἔστι γὰρ πᾶς μὲν ὁ λογικὸς διάκοσμος μετὰ τοῦ συμπεφυκῶτος αὐτῷ ἀφθάρτου σώματος εἰκὼν ὄλου τοῦ δημιουργοῦ θεοῦ, τῆς δὲ ἐκεῖ ἀκρότητος τὰ ἐν κόσμῳ πρῶτα ἀκήρατος εἰκὼν καὶ τῆς ἐκεῖ μεσότητος μέση εἰκὼν τὰ ἐνταῦθα μέσα καὶ τοῦ πέρατος τῆς ἐκεῖ θεότητος τελευταία εἰκὼν τὰ ἐν λογικοῖς τρίτα καὶ ἔσχατα. τούτων δὲ τῶν τριῶν γενῶν τὸ μὲν πρῶτον ἀθανάτους θεοὺς ὁ παρῶν λόγος ἐσήμανε, τὸ δὲ μέσον ἥρωας ἀγαθοὺς καὶ τὸ ἔσχατον δαίμονας καταχθονίους, ὡς μικρὸν ὕστερον εἰσόμεθα.

<sup>377</sup> Il principio è lo stesso che si trova enunciato in SIMPLICIO, *In Phys.* 793.30-795.1 che attribuisce alla διακόσμησις una proprietà fuori dal tempo e ordinatrice del livello successivo, e in SIRIANO, *in Met.* 82.10 in cui il livello demiurgico intellettuale precede il livello dianoetico psichico. Cfr. *In Aur.* I 10.5: τίς ὁ νόμος καὶ ἡ κατὰ τοῦτον τάξις καὶ ἡ πρὸς τὴν τάξιν ἀποδιδομένη τιμή; νόμος μὲν ὁ δημιουργικὸς νοῦς καὶ ἡ θεία βούλησις ἡ αἰδώς παράγουσα τὰ πάντα καὶ εἰς αἰεὶ διασφύζουσα, τάξις δὲ ἔννομος ἡ ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων καὶ δημιουργοῦ τοῖς ἀθανάτοις θεοῖς συνεισεληθοῦσα καὶ ποιούσα ἐν αὐτοῖς τοὺς μὲν πρώτους, τοὺς δὲ δευτέρους. Cfr. *Ibid.* II 10.5: πρέπει δὲ τῇ προειρημένην τιμῇ τῶν θεῶν ἡ εὐορκία ὡς αἰεὶ σύμφυτος καὶ ὁπαδὸς τῆς εὐσεβείας· καὶ γὰρ καὶ ὁ ὄρκος τοῦ θεοῦ νόμου ἦν φύλαξ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς διακόσμησιν.

<sup>378</sup> Questa sostituzione è, d'altronde, seguita da AMMONIO, *In De Interpr.* 24.24 B., in cui si distingue tre ἀρχικοὶ διάκοσμοι, ovvero «cause trascendenti» (ἐξηρημέναι αἰτίαι) al di sopra del mondo sensibile (ὑπὲρ τὰς φυσικὰς οὐσίας), il diacosmo «divino» (θεόθεν) da cui procedono i πράγματα, l'intellettuale (νοερός) da cui procedono i νοήματα, lo psichico da cui procedono i suoi articolati (φωναί) «secondo ragione» (κατὰ τὸ λογικόν). La presenza della voce in un particolare livello ontologico è un dato fondamentale anche del sistema metafisico gerarchico di Proclo, in cui, come vedremo [cfr. *infra* pp. 202-206 e Tab. 28], la pronuncia dei nomi divini pertiene ad un tipo particolare di anima iniziata e riguarda un tipo particolare di divinità, ovvero gli dei collocati a partire dal livello intellettuale. Cfr. VAN DEN BERG 2001, 35-43.

ovvero di un «insieme complessivo» di entità particolari accomunate dalle medesime proprietà e collocate in un livello di unità gradualmente frammentato<sup>379</sup>. Il termine διάκοσμος rappresenta, dunque, un concetto di ordine più vasto e più inglobante rispetto alla τάξις, dal momento che rispecchia le proprietà che sono attribuite all'ἀριθμός dalla tradizione di matrice pitagorica, ovvero è una classe di realtà avente una determinata caratteristica, corrispondente ad una proprietà numerica. Al contrario, la τάξις riceve la connotazione di «gerarchia», come abbiamo visto, naturale e necessaria – modellata su due espressioni del *Timeo*, 28c per la necessaria derivazione da una causa (ὕπ'αίτιου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι); 29b, 30c per l'ordine connaturale (κατὰ φύσιν) che segue al disordine –, la τάξις inoltre regola il «livellamento» della σειρά in gradi di unità e di universalità procedenti verso la molteplicità e la particolarità. Lo slittamento semantico dell'ἀριθμός consiste pertanto nel fatto che il termine non designa più l'ordine, come lo sono per Proclo i termini σειρά, τάξις, e διάκοσμος/διακόσμησις, ma un particolare tipo di unità. Ἀριθμός è perciò accostato a due altri termini, ἑνὰς e μονάς<sup>380</sup>.

Prima di distinguere il tipo di ordinamento che concerne il διάκοσμος rispetto alla τάξις, bisogna definire il ruolo della διακόσμησις nel sistema filosofico di Proclo. Come abbiamo cercato di evidenziare, nella tradizione precedente, l'attenzione attribuita alla διακόσμησις in quanto «ordinamento universale» è maggiore rispetto all'ἀριθμός/διάκοσμος, dal momento che precede cronologicamente la distinzione ordinata tra due mondi, quello intelligibile e quello sensibile. Poichè nel sistema filosofico di Proclo, la διακόσμησις è condizione preliminare e principio ordinante di ciascun διάκοσμος, non si può parlare di διακόσμησις al singolare, ma di una pluralità di διακοσμήσεις, che precedono e regolano un particolare ordinamento ontologico. Ciascuna διακόσμησις è tuttavia costituita da due caratteri invariabili: la medietà<sup>381</sup> e l'«azione generatrice»<sup>382</sup>. Poiché congiunge le realtà inferiori a quelle superiori, la διακόσμησις è «collocata immediatamente al di sotto» (προσεχῶς ὑποτετάχθαι)<sup>383</sup> del primo livello di ciascun ordine; poiché, d'altra parte è l'azione (δύναμις-ἐνέργεια) che produce e ordina il livello successivo, la διακόσμησις corrisponde all'ordine vitale che costituisce il livello intermedio di ciascuna triade ontologica (ovvero la triade essere-vita-intelletto), assumendo forme e funzioni produttive differenti a seconda dell'ordine di realtà nel quale si colloca:

<sup>379</sup> Sulla frammentazione (κατακερματισμός) dell'ἀριθμός si veda *T.P.* IV 96.25.

<sup>380</sup> Cfr. *infra*. pp. 257-267.

<sup>381</sup> *T.P.* I 44.20; I 55.5.

<sup>382</sup> *Ibid.* III 45.5; III 67.15.

<sup>383</sup> *Ibid.* IV 70.15.

- διακόσμησις sovraessenziale: è la «disposizione» (διάταξις)<sup>384</sup> più universale che regola le successive, estendendosi a tutti gli ordinamenti per il tramite di illuminazioni (ἄνωθεν ἐλλαμπομένη)<sup>385</sup>, dal momento che è la più «unitaria» (ἐνοειδῶς; κατὰ τὸ ἓν), «indissolubile» (ἀδιάλυτος), e «trascendente» (ἐξηρημένη)<sup>386</sup>;
- διακόσμησις intelligibile: è posta nel livello della vita intelligibile (*T.P.* III 67.15: ζωογονικός) e consiste nella rappresentazione del paradigma essenziale dell'«eternità»/ἄϊδιότης, nella forma intermediaria dell'«eterno» (ὁ αἰών), che è a sua volta riprodotta dal Vivente-in-sé o intelletto (τὸ αὐτοζῶον), che è «ciò che è eterno» (αἰώνιος)<sup>387</sup>;
- διακόσμησις intelligibile-intellettiva o οὐρανία: è il livello connettivo celeste che congiunge la sommità con la volta subceleste, e che dunque è il «centro» e il «legame» dei generi divini (κέντρον καὶ δεσμὸς τῶν θεῶν γενῶν)<sup>388</sup>. La distanza rispetto alla διακόσμησις intelligibile consiste nel fatto che l'intelligibile-intellettiva non è «generatrice di vita» (ζωογονικός) ma «artefice di vita» (*T.P.* IV 26.20: ζωοποιός, τελεσιουργός);
- διακόσμησις intellettiva o demiurgica: è l'«ordinamento universale» (καθολικὴ διακόσμησις) che nell'aritmetica divina di Giamblico, Siriano e Ierocle corrisponde alla tetradе pitagorica. Proclo la definisce una provvidenza demiurgica che si esercita sul tutto (διακόσμησις τῶν ὅλων), per distinguerla dalla provvidenza parziale che è esercitata dagli dei ipercosmici sulle realtà materiali. La διακόσμησις intellettiva è infatti «perpetua», «paterna» e stabile in sé (<μένοντος> ἐκείνου καὶ πατρικῶς καὶ **διαιωνίως**<sup>389</sup> τὰ πάντα παράγοντος) ed è esercitata sulle realtà incorporee<sup>390</sup>;
- διακόσμησις ipercosmica: è l'immagine degradata del paradigma demiurgico intellettivo, dal momento che è una provvidenza «parziale» (*T.P.* V 75.5: διακόσμησις τῶν μερικῶν; διηρημένως) sottoposta al tempo (κατὰ χρόνον)<sup>391</sup> e rivolta alle realtà corporee (τὰ θνητὰ γένη διεκόσμου)<sup>392</sup>.

<sup>384</sup> *E.T.* 144.5-10. Questa proposizione fornisce un elenco delle «disposizioni» che l'ordinamento sovraessenziale trasmette agli ordinamenti successivi: οἱ καὶ ταῦτα **κοσμοῦντες** θεοὶ καὶ **διδόντες** καὶ τούτοις **ζωῆν** καὶ **εἰδοποιῶν** καὶ **τελειότητα** καὶ **ἐπιστρέφοντες** καὶ ταῦτα πρὸς τὸ ἀγαθόν.

<sup>385</sup> *Ibid.* 145.5.

<sup>386</sup> *Ibid.* 132.

<sup>387</sup> *T.P.* III 55. Per la stessa medietà temporale della διακόσμησις vd. GIAMBLICO fr. 63 D [SIMPLICIO, *In Phys.* 793.23]. Cfr anche *E.T.* prop. 52 in cui Proclo descrive le realtà eterne, αἰώνια, che non sono tali per essenza o per potenza ma per partecipazione.

<sup>388</sup> *T.P.* IV 55.5-10.

<sup>389</sup> Cfr. GIAMBLICO, *In Tim.* fr. 37 Dillon.

<sup>390</sup> Vd. il confronto tra le due forme di demiurgia in *T.P.* V 75.5-10.

<sup>391</sup> Cfr. *E.T.* prop. 50 in cui Proclo afferma che la realtà temporale non è «tutta intera in una volta» (οὐχ ἅμα ἅρα ὅλον ἐστίν, ἐν τῷ σκιδναμένῳ τῆς χρονικῆς παρατάσεως ὄν, καὶ συνεκτεινόμενον). La descrizione della realtà temporale è anche fornita e.g. in *In Tim.* III 22.4-8: πᾶν, ὃ μὴ **ἀθρόως καὶ ἤδη καὶ ὁμοῦ** τὸ πᾶν ἔχει τῆς ἐνεργείας, δεῖται τοῦ χρόνου πρὸς τελείωσιν καὶ ἀποκατάστασιν, δι' οὗ συλλέγει πᾶν τὸ οἰκεῖον ἀγαθόν, ὃ

La degradazione continua dei livelli di universalità delle διακοσμήσεις è espressa, inoltre, dalla metafora della luce, che corrisponde ad una lettura di *Repubblica* VI sull'analogia Bene-Sole, condotta da Proclo nel libro II della *Teologia Platonica*<sup>393</sup>, e articolata in sei livelli, rispetto ai quattro aspetti di realtà/livelli conoscitivi riportati dal dialogo platonico:

**Tab. 22**

Uno-Sole-Bene τὰγαθόν

- Luce sovraessenziale (enadi)

→ Intelligibile

→ Intelligibile-intellettiva

→ Intellettiva

}

διακοσμήσεις ἀφανεῖς<sup>394</sup>, θεοειδεῖς, ἀγαθοειδεῖς<sup>395</sup>

- Luce visibile

διακοσμήσεις φαινόμενα<sup>396</sup>, ἡλιοειδεῖς<sup>397</sup>

Poiché la luce denota la graduale diffusione degli «ordinamenti divini»<sup>398</sup> e «invisibili» sul mondo visibile, Proclo riserva al Sole una considerazione centrale nel suo sistema dei mondi divini, e ne fa riferimento a più riprese in diverse sue opere: nell'Inno I<sup>399</sup>, nei libri II<sup>400</sup> e V (p.74.7-9) della *Teologia Platonica*, nel *Commentario sul Parmenide* 1044.30-1045.25, nel *Commentario sul Timeo* III 227.25-30 e nel trattato *Sull'Arte ieratica* 148.10-15.

Il tema della «regalità» del Sole<sup>401</sup>, d'altronde, non può non essere messo in correlazione con il *Discorso al Sole-Re* di Giuliano l'Apostata<sup>402</sup>. L'elemento più rilevante che

---

ἀμερίστως καὶ ἀχρόνως χωρεῖν οὐκ ἠδύνατο («ogni essere che non ha la totalità della sua attività tutta insieme in una volta, per il suo compimento e il suo ritorno al punto di partenza ha bisogno del tempo, grazie al quale riunisce tutto il bene che gli corrisponde, che non poteva contenere in modo indivisibile e intemporale»).

<sup>392</sup> *T.P.* V 75.9.

<sup>393</sup> *Ibid.* II 44.

<sup>394</sup> *In Tim.* I 25.26.

<sup>395</sup> *T.P.* II 44.10.

<sup>396</sup> *In Tim.* I 25.26.

<sup>397</sup> *T.P.* II 44.10.

<sup>398</sup> In *T.P.* I 44.20 Proclo stesso definisce διακοσμήσεις τῶν θεῶν l'insieme degli ordinamenti che giungono fino all'ultima espressione del divino e che fungono da intermediarie tra l'Uno e il mondo sensibile.

<sup>399</sup> Cfr. il commento di VAN DEN BERG 2001, 200-207.

<sup>400</sup> Il libro II della *Teologia Platonica*, che è consacrato all'Uno, è il luogo per eccellenza della metafora della luce. Cfr. II p. 32.7; p. 53.26.

<sup>401</sup> Sulla prosternazione di Proclo al Sole che scandisce le ore della sua giornata e il suo studio, cfr. SAFFREY 1984a, 73-86 [=SAFFREY 2000, 179-191].

<sup>402</sup> Cfr. GIULIANO IMPERATORE, *Eis τὸν βασιλέα Ἥλιον πρὸς Σαλούστιον passim* §6-9 Lacombrade. Non è d'altronde un caso che Marino nel resoconto celebrativo della vita di Proclo faccia espressamente riferimento a Giuliano l'Apostata, sia da un punto di vista cronologico, dal momento che indica la data della morte di Proclo nel «centoventiquattresimo anno dal regno di Giuliano...» [*V. Procli* § 36.2; la rilevanza di questa indicazione temporale, piuttosto infrequente, è sottolineata da SAFFREY-SEGONDS 2001, 175 n.10]; sia da un punto di vista filosofico, dal momento che il testo di Marino è ricco di riferimenti giulianei: al *Discorso alla Madre degli dei* [*Ibid.* 33.13, p. 27], alla «buona sorte» [εὐποτυμία cfr. GIULIANO, *Eis τὸν βασιλέα Ἥλιον πρὸς Σαλούστιον* 2.1; Marino *V. Procli* § 2.16].



emerge dall'accostamento dei testi di Proclo con il *Discorso* di Giuliano consiste, appunto, nell'immagine della graduale diffusione della luce<sup>403</sup>. Nella costituzione di questa gerarchia solare, Giuliano fa emergere delle forme decrescenti di comprensività e estensione ontologica che cominciano dal Primo Sole-Bene in sé (ὕπὸ τὰγαθοῦ), e sono diffuse dal suo analogo intelligibile, il Secondo Sole, che ne discende immediatamente (γεγονῶς ἔκγονος). Il modo in cui Giuliano connota questo secondo ordinamento solare è del resto prossimo al vocabolario metafisico di Proclo: il mondo intelligibile è infatti chiamato «il tutto» (6.3: ὁ ξύμπας, un'espressione che riscontriamo negli *Elementi di Teologia* prop.148.13: σύμπας διάκοσμος); «è posto» (6.11: τεταγμένος, è un termine che è ricorrente nell'organizzazione della τάξις procliana) in un ordine secondario rispetto al primo; la sua essenza è stabilita nell'eternità (6.5: περὶ τὴν μόνιμον<sup>404</sup> οὐσίαν ἐξ αἰδίου, nello stesso modo in cui la διακόσμησις intelligibile di Proclo è un'espressione dell'«eternità» nelle tre forme αἰδιότης - αἰὼν - αἰώνιος in *T.P.* IV 55.5-10)<sup>405</sup>; è causa irradiante (6.9: περιλάμπων, come in *Arte Ieratica* 149.9: ἡ δὲ ἔξαψις τῆ θειώσει τῶν θνητῶν καὶ τῆ περιλάμπει τῶν ἐνύλων), simile al bene (6.9: ἀγαθοειδής, come lo è il mondo divino invisibile, in *T.P.* II 44.10) di perfezione, unità e connessione (6.9: τελειότης<sup>406</sup>, ἔνωσις, συνέχων, terminologia, anche in questo caso, tipicamente procliana); e ha una διακόσμησις<sup>407</sup> «superiore» rispetto ai corpi (9.18: πρεσβυτέρα, con questo termine Proclo si riferisce generalmente ai livelli superiori della gerarchia ontologica che precedono e precontengono i successivi)<sup>408</sup>. Giuliano attribuisce alla διακόσμησις intelligibile le medesime proprietà intermediarie e generatrici della διακόσμησις di Proclo. Nel *Discorso sul Sole-Re* 9.25 la διακόσμησις è infatti «ciò che conduce alla perfezione» (τελεσιουργός), è «creatrice» (δημιουργικός), «generatrice» (γόνιμος),

<sup>403</sup> Per un confronto testuale tra alcune citazioni tratte dalle opere di Proclo e i *Discorsi* di Giuliano si veda CÉLÉRIER 2013, 454-482.

<sup>404</sup> È un termine ricorrente in Proclo per delineare il carattere stabile e unitario dei διάκοσμοι divini. Cfr. *T.P.* I 103.15; II 41.23; III 37.26, IV 47.24; *In Parm.* 680.28; 996.7; *E.T.* prop. 102.10; 154.7.

<sup>405</sup> Cfr. *E.T.* prop. 54 in cui l'eternità è la causa unificatrice che costituisce tutte le realtà eterne (πᾶν τὸ αἰώνιον) come «totali» (ὅλα), e ciascuna realtà eterna possiede la sua essenza e la sua potenza «tutte intere allo stesso tempo» (ὅλη ἅμα) presenti ad essa. L'eternità è dunque una «misura».

<sup>406</sup> L'acquisizione della τελειότης grazie alla partecipazione è descritta con grande precisione in *E.T.* 24.5: τὸ μὲν γὰρ μετέχων, πρὸ τῆς μεθέξεως ἀτελὲς ὄν, τέλειον δὲ τῆ μεθέξει γενόμενον, δευτερόν ἐστι πάντως τοῦ μετεχομένου, καθὸ τέλειον ἐστι μετασχόν. ἢ γὰρ ἀτελὲς ἦν, ταύτη τοῦ μετασχεθέντος, ὃ ποιεῖ τέλειον αὐτό, καταδεέστερον.

<sup>407</sup> GIULIANO utilizza espressamente questo termine in *Eis τὸν βασιλέα Ἥλιον πρὸς Σαλούστιον* 9.19-20: Πῶς οὖν οὐκ εἰκότως καὶ τὴν πρεσβυτέραν τῶν σωμάτων ἐν τοῖς νοεροῖς θεοῖς διακόσμησιν ὑπολαμβάνομεν ἀνάλογον ἔχειν τῆ τοιαύτη τάξει;

<sup>408</sup> Cfr. *T.P.* I 14.5-20. Il termine è anche usato in GIAMBILICO con il significato di superiorità ontologica, vd. *De comm.*, 1.17; 13.55.

«connettiva» (συνεκτικός), «intermediaria» (μέσος)<sup>409</sup>. Inoltre, ai due ordinamenti Giuliano aggiunge un Terzo Sole visibile che è immagine del Secondo Sole intelligibile (6.15: Ἀλλὰ καὶ τρίτος ὁ φαινόμενος οὕτως δίσκος ἐναργῶς αἰτιός ἐστι τοῖς αἰσθητοῖς τῆς σωτηρίας).

L'accostamento della διακόσμησις al fenomeno di propagazione della luce evidenzia il carattere demiurgico del suo intervento tra i διάκοσμοι, in quanto organizzazioni in mondi particolari, che seguono alla διακόσμησις. Questa definizione è un presupposto necessario per rintracciare i caratteri distintivi dei διάκοσμοι rispetto alla τάξις sia nell'approccio metodologico procliano che nella sua metafisica gerarchizzata. Si ritiene, infatti, che nell'utilizzo che Proclo fa del termine διάκοσμοι divini vi sia da una parte una variazione del numero dei livelli della gerarchia rispetto alla τάξις dell'essere, dall'altra l'adozione di un modello argomentativo differente.

Nelle discussioni preliminari posti all'inizio del libro I della *Teologia*, Proclo distingue due modi in cui si può parlare degli dei, l'uno consiste nel presentare per allusioni (δι'ἐνδείξεως) le proprietà divine (περὶ τῶν θεῶν), l'altro nel parlare in modo manifesto (ἀπαρακαλύπτως) dei «pensieri» (διανοήσεις). Al primo modo Proclo fa corrispondere l'espressione per il tramite di simboli (συμβολικῶς) degli Orfici e per il tramite di immagini dei Pitagorici (δι'εικόνων); al secondo, invece, il modo ispirato (ἐνθεαστικῶς) degli iniziatori ai misteri, e il modo scientifico (κατ'ἐπιστήμην) di Platone<sup>410</sup>. Proclo trae dal primo gruppo, la modalità di presentazione allusiva dei διάκοσμοι divini, mentre dal secondo la dimostrazione scientifica e sacra dell'articolazione della τάξις. Ciononostante, la prospettiva platonica è l'unica in grado di inglobare ogni diverso modo di parlare degli dèi e ogni diversa concezione ontologica in un'unica rappresentazione teologica coerente. I dialoghi rappresentano il modello conciliativo privilegiato dei differenti tipi di ordine, σειρά, διάκοσμος, διακόσμησις e τάξις, che sono integrati, nel sistema metafisico di Proclo, in un sincretismo teologico che si erge a rappresentazione scientifica inconfutabile della realtà<sup>411</sup>. Pertanto, considerando il διάκοσμος come progressivo analogo dell'ἀριθμός dell'aritmetica divina di Giamblico e

<sup>409</sup> GIULIANO, Εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον πρὸς Σαλούστιον 9.25: λάβωμεν οὖν ἐξ ἁπάντων τὸ μὲν τελεσιουργὸν ἐκ τοῦ παντὸς ἀποφαίνειν ὄραν τὰ ὀρατικά (τελειοῖ γὰρ αὐτὰ διὰ τοῦ φωτός), τὸ δὲ δημιουργικὸν καὶ γόνιμον ἀπὸ τῆς περὶ τὸ ξύμπαν μεταβολῆς, τὸ δὲ ἐν ἐνὶ πάντων συνεκτικὸν ἀπὸ τῆς περὶ τὰς κινήσεις πρὸς ἓν καὶ τὸ αὐτὸ συμφωνίας, τὸ δὲ μέσον ἐξ ἑαυτοῦ μέσου, τὸ δὲ τοῖς νοεροῖς αὐτὸν ἐνιδρῦσθαι βασιλέα ἐκ τῆς ἐν τοῖς πλανωμένοις μέσης τάξεως.

<sup>410</sup> T.P. I 20.5-25. Cfr. Tab. 10.

<sup>411</sup> *Ibid.* I 20.25 [trad. Abbate]: «Infine, a sua volta, il modo secondo scienza è quello prediletto della filosofia di Platone. Ed in effetti la processione in schiera dei generi divini e la differenza degli uni rispetto agli altri, e non solo le comuni proprietà di tutti quanti gli ordinamenti, ma anche quelle che risultano distinte in ciascuno, a mio parere solo Platone tra tutti i filosofi che ci sono noti ha cercato di distinguerle ed ordinarle in un determinato modo».

Siriano, può essere rintracciata, nel complesso delle opere di Proclo, una gerarchia che presenta le seguenti caratteristiche:

**Tab. 23**

- enadi sovraessenziali <sup>412</sup>	
- κρύφιος <sup>413</sup> / σύμπασις <sup>414</sup> διάκοσμος mondo intelligibile	
- ζωτικὸς διάκοσμος <sup>415</sup> mondo intelligibile-intellettivo	ὄλοι διάκοσμοι <sup>416</sup> - ἀφανεῖς <sup>417</sup>
- νοερὸς διάκοσμος <sup>418</sup> mondo intellettivo	
- ζωογονικὸς <sup>419</sup> /δημιουργικὸς <sup>420</sup> διάκοσμος	
mondi ipercosmici, iperocosmici-encosmici, encosmici	μερικοὶ διάκοσμοι- ἐμφανεῖς διάκοσμοι <sup>421</sup>
- ψυχικοὶ διάκοσμοι/ ψυχικὸς διάκοσμος <sup>422</sup>	
anime divine e anime mortali	
- φυσικὸς διάκοσμος <sup>423</sup>	
mondo sensibile	

Come è evidente, l'unico livello della gerarchia a non essere organizzato in un διάκοσμος è quello rappresentato dalle enadi divine sovraessenziali. Queste precedono ontologicamente i διάκοσμοι, poiché sono i principi della loro unità e della loro potenza. Il tipo di determinazione numerica del διάκοσμος dipende, infatti, dalla sua vicinanza o lontananza rispetto alle enadi, secondo il principio enunciato nella proposizione 62 degli *Elementi* (Πᾶν πλῆθος ἐγγυτέρω τοῦ ἐνὸς ὄν ποσῶ μὲν ἐστὶ τῶν πορρωτέρω ἔλαττον, τῇ δυνάμει δὲ μεῖζον). Nel passo *In Parm.* 890.25-35, Proclo fa perciò corrispondere ciascun διάκοσμος ad un numero compreso nella decade pitagorica, almeno fino al livello intellettivo<sup>424</sup>, sostenendo che i μερικοὶ διάκοσμοι presentano un livello di unità estremamente

<sup>412</sup> Cfr. *infra* pp. 322-332 e Tab. 48.

<sup>413</sup> *T.P.* III 39.12 (κρύφιον πλῆθος); III 89.1 (ἡ δὲ νοητὴ ὀλότις τὰς τρεῖς ἐνιαίως περιείληφε καὶ ἔστι μονὰς τῆς τριάδος ταύτης συνεκτικὴ νοητῶς, ἐκ μέσου τοῦ νοητοῦ καὶ <κρυφίου διακόσμου> πάντη διατείνουσα τὰς ἑαυτῆς δυνάμεις); III 101.2 (ἡ δὲ νοητὴ ἀπλότης ἐνοειδῆς ἐστὶ καὶ ἀδιάκριτος καὶ κρυφία, παντὸς τοῦ μεριστοῦ τῆς ζωῆς εἶδους καὶ τοῦ πλῆθους τοῦ νοεροῦ προέχουσα);

<sup>414</sup> *E.T.* prop. 148.13

<sup>415</sup> *T.P.* IV 13.17 (ζωτικῶς); IV 17.1; IV 59.4; IV 73.22.

<sup>416</sup> *T.P.* I 20.20; *T.P.* I 44.25 (μονάδας τῶν ὄλων διακόσμων); *T.P.* II 55.10; *T.P.* IV 35.25; *T.P.* IV 50.25; *T.P.* IV 65.5; *T.P.* V 44.15; *T.P.* V 45.5.

<sup>417</sup> *In Tim.* I 25.26.

<sup>418</sup> *T.P.* IV 28.5 (al plurale); *T.P.* IV 67.5; *T.P.* IV 82.20 (al plurale); *T.P.* IV 109.5 (al plurale); *T.P.* V 9.10; *T.P.* V 17.15; *T.P.* V 24.23; *T.P.* V 25.25; *T.P.* V 41.3 (plurale); *T.P.* V 124.15 (plurale); *In Tim.* III 83.5 (νοερὸν καὶ δημιουργικόν: ORFICI, Fr. 86 K).

<sup>419</sup> *T.P.* V 9.6; V 43.9 (Εἰ δὲ ὁ ζωογονικὸς εἶη διάκοσμος, πάντα μὲν πλήρη ζωῆς ἐστὶ διὰ τὸν ὄλον δημιουργόν); V 45.12.

<sup>420</sup> *In Crat.* CXXXIX [δημιουργικοί].

<sup>421</sup> *In Tim.* I 385.20; *In Tim.* III 189.15.

<sup>422</sup> *In Eucl.* 91.26; *In Alc.* 236.10, 248.14, 318.10 (al singolare); *T.P.* I 90.20; *In Tim.* III 24.5; *In Crat.* CLXXVIII.

<sup>423</sup> *In Parm.* 881.25.

<sup>424</sup> Cfr. NICOMACO DI GERASA, *Intro. Arith.* I 16.3.

frammentato, che non può essere compreso negli elementi numerici interni alla decade<sup>425</sup>. Proclo sottolinea, pertanto, che i διάκοσμοι più vicini alla monade sono caratterizzati da una parte una molteplicità più contratta (890.33: πλῆθος συνεσταλμένον) e da un'esistenza limitata dal numero (890.34: ποσῶ πεπέρασται), sono cioè «numeri monadici» (μοναδικοί); dall'altra possiedono una potenza maggiore (890.33: δύναμιν ὑπερηπλωμένην) che dipende dalla dominazione del principio enadico e dalla sua capacità di estensione ai livelli successivi. Le enadi sono, dunque, un principio che penetra nei διάκοσμοι, i quali, a loro volta, quanto più sono impregnati delle enadi, tanto più dominano sui numeri successivi (*In Parm.* 890.35: **κρατούμενα** ὑπὸ τῆς ἐαυτῶν ἐνάδος **κρατοῦντα** δὲ ἀπάντων τῶν ἐφεξῆς ἀριθμῶν). L'originarietà delle enadi rispetto ai numeri è, inoltre, messa in luce in un altro passo dell'*In Parm.*, in cui Proclo parla della moltiplicazione delle ipotesi del dialogo platonico e della loro corrispondenza con i livelli del reale. Poiché la prima ipotesi è l'Uno, ἀνυπόθετος (*In Parm.* 622.32)<sup>426</sup>, la seconda ipotesi, che Proclo fa corrispondere alla diade, coincide con il numero divino enadico<sup>427</sup>, da cui dipendono la triade, la tetrade e la dodecade<sup>428</sup>, ovvero il livello intelligibile, il livello intellettuale-intelligibile e il livello intellettuale (Zeus, ultimo della triade paterna intellettuale presiede il corteo dei dodici dei giovani, gli stessi di *Fedro* 247a).

Il numero dei livelli che Proclo prende in considerazione quando parla di διάκοσμοι è diverso rispetto ai livelli enumerati nella τάξις. Il caso più emblematico è rappresentato dai passi *In Parm.* 878.5-15, e dal *T.P.* III p. 24-25. Il primo testo presenta la gerarchia dei livelli «indivisibili» (878.11: ἀμερίστως) e «incorporei» (878.7: ἀσώματων) che precedono i διάκοσμοι sensibili (878.15: οἱ πρὸ τῶν αἰσθητῶν διάκοσμοι), enumerando tre διάκοσμοι indivisibili e incorporei: l'essere veramente essere (878.10: τὸ ὄντως ὄν); le forme intellettive (878.11: τὰ εἶδη τὰ νοερά); e la sussistenza automotrice delle anime (878.13-14: αἱ ψυχαὶ ἀσώματοι διὰ τὴν αὐτοκίνητον ὑπόστασιν)<sup>429</sup>. L'intelligibile, in quanto rappresenta, sul piano ontologico, la più alta forma di incorporeità, è identificato con il livello delle enadi (878.16: ὁ τῶν ἐνάδων). Questa corrispondenza è in realtà motivata da una scelta strategica: Proclo non vuole porre l'accento sull'identificazione delle enadi con l'intelligibile, ma si serve di esse per determinare i caratteri della prima triade della gerarchia, che deve essere, in quanto più universale e estesa, garante della diffusione dell'Uno fino agli ultimi livelli ontologici. In virtù della partecipazione diretta alle prime enadi, il mondo intelligibile ha una conformazione

<sup>425</sup> *T.P.* IV 10.5.

<sup>426</sup> Vd. *Resp.* VI 510b, 7; 511b,6 e il commentario di Proclo *In Remp.* I p. 283.6-284.25; *In Alc.* 128.4, p.105 n.8.

<sup>427</sup> Cfr. l'accostamento delle enadi alla diade successiva all'Uno in *T.P.* III 30.10.

<sup>428</sup> *In Parm.* 623.15-25.

<sup>429</sup> Il rilievo sull'automotricità delle anime come proprietà collocata ad un livello preciso della gerarchia ontologica si vede anche in GIAMBILICO, *De comm.* 19.10-30 a proposito del numero matematico αὐτοκίνητος.

che ne riproduce i caratteri, che possiamo definire, effettivamente, una seconda enade ovvero il sovraessenziale del piano ontologico, cui segue il mondo essenziale intellettuale (878.15: ὁ τῶν νοερῶν οὐσιῶν)<sup>430</sup>, e l'esistenziale. Il limite della gerarchia dei διάκοσμοι indivisibili e incorporei è, infatti, occupato dall'ultima espressione di incorporeità e prima forma di sussistenza (ὑπόστασις), ovvero la dimensione psichica automotrice.

La lunga presentazione della gerarchia ontologica di *T.P.* III 24-25 S.-W. è del resto complementare a *In Parm* 878.5-15, poiché elenca le cause che precedono la «sussistenza corporea» (III 25.10: πρὸ τῆς σωματικῆς ὑποστάσεως) e che sono ordinate (III 24.25: κατὰ τὴν τάξιν), per predominanza (III 24.26: τὰ πλειόνων αἴτια) di essenza e potenza, dal più nobile, generativo e originario (III 24.25: πρεσβύτερον, προγενέστερον, ἀρχικώτερος), al livello ontologicamente inferiore e meno esteso. I due passi vincolano, dunque, il numero dei livelli della gerarchia al criterio di ordine cui essa è generalmente sottoposta, in un caso l'incorporeità, nell'altro il binomio essenza/potenza. Nella rappresentazione di *In Parm* 878.5-15, la realtà è organizzata in διάκοσμοι, ovvero in base al modo d'essere più inglobante (sovraessenziale, essenziale, esistenziale) che ciascun livello riveste nei riguardi delle entità particolari corrispondenti; nella rappresentazione di *T.P.* III 24-25 il piano ontologico è invece organizzato in monadi-cause universali trascendenti, che, come vedremo, sono contenitori di livelli di unità decrescenti, e progressivamente più particolari. Le due rappresentazioni, non sono in contrasto, ma coesistono, dal momento che forniscono un differente modo di rappresentare la realtà:

#### **Tab. 24**

*In Parm.* 878.5-15: οἱ πρὸ τῶν αἰσθητῶν διάκοσμοι  
 τὸ ὄντως ὄν - ὁ τῶν ἐνάδων SOVRAESSENZIALE  
 τὰ νοερά - ὁ τῶν νοερῶν οὐσιῶν ESSENZA  
 ψυχαὶ ἀσώματοι - αὐτοκίνητος ὑπόστασις PRIMA ESISTENZA

*Teologia Platonica* III 24-25: τὰ πρὸ τῆς σωματικῆς ὑποστάσεως αἴτια

οὐσία [ ζωή [ νοῦς [ ψυχή  
 πλειόνων αἰτίων ← μετελιηφόν<sup>431</sup> ← μετέχον

Lo schema che emerge da *In Parm.* 878.5-15, consistente in una gerarchia verticale dei διάκοσμοι secondo i loro «modi d'essere»/ὑπάρξεις, in cui l'ὑπόστασις αὐτοκίνητος

<sup>430</sup> La stessa espressione si riscontra in *In Parm.* 1049.19-20.

<sup>431</sup> *T.P.* III 23.10.

occupa una posizione di subordine poiché rappresenta il primo gradino verso l'«esistenza corporea» che è discussa, del resto, nel libro III della *Teologia*. La coincidenza dell'ὑπόστασις αὐτοκίνητος con il mondo psichico<sup>432</sup>, ultimo tra i διάκοσμοι incorporei, è accennata anche in un altro passaggio del *Commentario sul Parmenide*, in cui Proclo parla di un tipo di conoscenza che ha per oggetto le «esistenze degli esseri che sono al di là della natura» (αἱ τὰς ὑπερφυεῖς τῶν ὄντων ὑποστάσεις) e che possono guidare verso il νοῦς<sup>433</sup>. Da questa analisi possiamo dunque desumere che i θεῖοι διάκοσμοι possono essere rappresentati dalla decade pitagorica, in quanto completa raffigurazione del reale, che non include il mondo dell'ὑπόστασις corporea<sup>434</sup>.

I mondi divini θεῖοι διάκοσμοι, rispetto ai μερικοί e ἐμφανεῖς διάκοσμοι, presentano, in gradi e forme differenti, tre «proprietà comuni» (κοιναί): l'«esistenza autentica» (ὑπαρξίς ἐνοειδής), la «potenza provvidenziale» (δύναμις προνοητική) e l'«intelletto immobile e immutabile» (νοῦς ἀκλινης καὶ ἄτρεπτος)<sup>435</sup>. Queste tre proprietà sono espresse in tre componenti invariabili che, tuttavia, si distribuiscono nella gerarchia ontologica secondo forme di predominanza differenti, ovvero οὐσία, δύναμις, νοῦς. Alla prima componente corrisponde il modo d'essere contratto (κρυφίως)<sup>436</sup>, il più stabile e contenitivo (μένειν), che consiste nell'azione dell'ἐκφαίνειν, ovvero della rivelazione delle proprietà del διάκοσμος<sup>437</sup>; alla seconda corrisponde il modo «in virtù del quale» (δι' ὅ)<sup>438</sup>, ovvero della processione (ποιέναι) dal primo secondo il ποεῖν<sup>439</sup>; la terza è l'«a partire dal quale» (ἀφ' οὗ)<sup>440</sup> e consiste nel venire a sussistere (ὑποστάν)<sup>441</sup> in quanto «misto» risultante dai primi due livelli (ἐκ τούτων τρίτον ἀναφαινόμενον)<sup>442</sup>. Questa scansione riguarda sia la struttura interna di ciascun διάκοσμος, sia la gerarchia dei διάκοσμοι nel suo complesso, secondo la predominanza di una di queste tre componenti<sup>443</sup>. Possiamo dunque notare come l'articolazione della gerarchia del sistema metafisico, che è generalmente segnalata dal termine τάξις, non sia univoca ma vari a seconda della prospettiva adottata di volta in volta da Proclo, accentuandone uno dei suoi principi regolatori (la causalità nel caso delle monadi, il modo d'essere nel caso dei

<sup>432</sup> *E.T.* prop. 14; 191.

<sup>433</sup> *In Parm.* 946.34-35.

<sup>434</sup> Questo mondo riguarda non solo i corpi ma anche le nature, che Proclo spesso intercala tra l'anima e il corpo, cfr. *E.T.* prop. 21.

<sup>435</sup> *T.P.* I 80. 15-20.

<sup>436</sup> *Ibid.* II 61.5.

<sup>437</sup> *Ibid.* III 36.15.

<sup>438</sup> *T.P.* II 61.5.

<sup>439</sup> *T.P.* III 36.15 in cui Proclo mette in evidenza la priorità dell'essere sul fare.

<sup>440</sup> *T.P.* II 61.5.

<sup>441</sup> *T.P.* III 34.25.

<sup>442</sup> *Ivi.*

<sup>443</sup> *T.P.* IV 14.10.

διάκοσμοι). Di seguito proponiamo uno schema riassuntivo sulla distribuzione della triade essere-vita-intelletto e dei suoi gradi di predominanza in ogni διάκοσμος, indicandone le diverse proprietà:

**Tab. 25**

Διάκοσμος κρυφίως → essere intelligibile vita intelligibile intelletto intelligibile	τὸ ἐνιαῖον <sup>444</sup> , ἀπλοῦν, κρύφιον <sup>445</sup>
Διάκοσμος ζωτικῶς → essere-vita-intelletto essere-vita-intelletto essere-vita-intelletto	τὸ συναγωγόν, συνεκτικόν, τελεσιουργόν <sup>446</sup>
Διάκοσμος νοερῶς → intelletto puro vita intellettuale intelletto demiurgico	τὸ πατρικόν <sup>447</sup>
triade degli immacolati monade delle mutilazioni <sup>449</sup>	ἄχραντοι-Κουρηῆτες ὀρφίσι/ἀμείλικτοι <sup>448</sup> ὑπεζωκῶς <sup>450</sup>

A questo schema si deve inoltre aggiungere quanto Proclo dimostra nelle proposizioni 39, 65, 103 degli *Elementi*, a proposito del principio di funzionamento del cosiddetto misto per predominanza, ovvero del principio secondo cui in ogni διάκοσμος si riscontrano le proprietà degli altri ma secondo una forma che gli corrisponde. Il misto per predominanza poggia, difatti, sul τὸ οἰκεῖον, su «ciò che è appropriato» ad un διάκοσμος in base al suo livello/τάξις rispetto al suo modo d'essere/ ὕπαρξις e alla sua processione e conversione. La proposizione 39, infatti, dimostra due principi fondamentali: il primo è che ciascun livello acquisisce, dalla causa da cui discende, il carattere che gli corrisponde (p.3: ἀπὸ τῆς αἰτίας κέκτηται); il secondo è che il modo in cui ciascun livello procede da tale causa determina anche il modo in cui vi si converte (p.5: τὰ μέτρα τῆς ἐπιστροφῆς ὄρισται τοῖς κατὰ τὴν πρόοδον μέτροις). Per tale ragione il livello dell'essere ha un'attività immediatamente

<sup>444</sup> GIAMBILICO, *De comm.* 10.21; 24.8; *De Myst.* VIII 3, p. 265.14, in cui Giamblico parla dell'Uno indiviso del secondo ordinamento (p.195.8-9) in quanto «principio che domina tutte le cose» (p. 209.20-21). Cfr. *Fragmenta, In Tim.*, Fr. 9 I. 2-3 D (= Proclo, *In Tim.* I, 87.8-9): «i contrari sono dominati dall'Uno». SIRIANO, *In Met.* 33.32; 82.34 (ἐνιαίως); 160.26; 166.3; 194.32.

<sup>445</sup> O.C. 198 des Places; ORFICI *Hymn.* 6.5; 30.3; 52.5; 55.9 Quandt.

<sup>446</sup> O.C. 39-44 des Places: ὑγγες, συνοχεῖς, τελετάρχαι.

<sup>447</sup> O.C. e.g. 22; 29; 50 des Places. A proposito della triade caldaica degli ἀρχικοὶ πατέρες cfr. LEWY 1978, 137-146.

<sup>448</sup> O.C. 35-36 des Places.

<sup>449</sup> È il mito della castrazione di Urano, vd. PLATONE, *Euthyph.* 6a, 2-3.

<sup>450</sup> O.C. 6 des Places.

contemplativa, l'«appetizione» (ὄρεξις)<sup>451</sup> della causa; la vita, al contrario, è caratterizzata dal «movimento» (κίνησις) di avvicinamento ad essa; l'intelletto dalla presa di consapevolezza di sé (συναίσθησις)<sup>452</sup>. Il principio della predominanza, inoltre, è pienamente dimostrato nella proposizione 103 che presuppone e segue la proposizione 65, in cui Proclo evidenzia che ciascun livello esiste καθ'ὑπαρξιν o «in modo superiore» (κρειττόνως), «preesistendo» (προϋπάρχον) nella causa (κατ'αίτιαν), che lo precontiene (προείληφε), o «in modo inferiore» (κειρόνως) nel livello che partecipa di esso (κατὰ μέθεξιν). In base a tale dimostrazione ogni esistente, in quanto ὑπαρξίς, contiene tutto ma nel suo modo appropriato (103.1: οἰκειῶς). L'essere, infatti, poiché è il primo e più originario, precontiene tutti i livelli «in forma di causa» (κατ'αίτιαν); la vita contiene per partecipazione l'essere e precontiene l'intelletto in quanto ne è causa; l'intelletto contiene essere e vita per partecipazione. Tutti i livelli sono, dunque, presenti in ciascuno secondo la forma che ad esso appartiene. Questi rapporti, che riguardano sia il modo d'essere sia il modo di convertirsi di ogni costituente del διάκοσμος, possono essere rappresentati in questo modo:

**Tab. 26**

essere	ὑπαρξίς ὄντως- κρυφίως κατ'αίτιαν: vita (ζωὴ οὐσιώδης), intelletto (νοῦς οὐσιώδης)	ἐπιστροφή ὄρεξις → Uno
vita	ζωτικῶς κατὰ μέθεξιν: essere κατ'αίτιαν: intelletto	κίνησις → essere
intelletto	νοερῶς κατὰ μέθεξιν: essere γνωστικός, vita γνῶσις	συναίσθησις → vita

Come appare evidente il principio del tutto in tutto ha un ruolo attivo nel percorso di discesa dall'Uno e di risalita verso di esso, e consiste, come dimostriamo nelle pagine che seguono, in un «seme» di unità, contenuto in ciascun διάκοσμος, che può essere identificato nella coppia κρύφιος/κρυφίως.

<sup>451</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De Anima* 414b2, 431a12; 433a13; EPICURO, *Fr.* 202.

<sup>452</sup> Nella prop. 39 Proclo si rivela molto vicino a Plotino. Cfr. *Enn.* V 6, 5.3-4; III 8, 4.19 συναίσθησις è la percezione di sé che ha l'intelletto nel momento in cui si ripiega su se stesso; III 8, Vd. anche per il termine ὄρεξις *Enn.* IV 8, 4.1; VI 8, 3.26 in quanto impulso intellettuale delle anime.



## II. 4.4 L'identificazione del διάκοσμος κρύφιος e la sua disgiunzione dal modo causale κρυφίως

Abbiamo dunque mostrato come l'insieme dei διάκοσμοι divini possa essere posto in corrispondenza della decade pitagorica, in quanto ciascun mondo è una riproduzione paradigmatica di una proprietà della realtà, nella sua articolazione essere-vita-intelletto. I διάκοσμοι divini dipendono, d'altra parte, da una pluralità di principi unitari, le enadi, che sono di numero eguale alle proprietà della gerarchia ontologica. A questo proposito, nella presente sezione intendiamo dimostrare un ultimo presupposto fondamentale che contribuisce a provare la distinzione della monade dell'essere dalle enadi: si tratta della definizione dell'avverbio κρυφίως in quanto modo causale originario, e del «modo d'esistenza» (ὑπαρξίς) κρύφιος in quanto primo livello intelligibile e prima rappresentazione essenziale delle enadi. L'ipotesi che si intende condurre è infatti finalizzata a distinguere lo statuto delle enadi dalla definizione di «molteplicità nascosta», che è invece attribuibile al διάκοσμος dell'essere.

L'espressione διάκοσμος κρύφιος, di derivazione orfico-caldaica<sup>453</sup>, indica un modo d'essere eccellente, che consiste in un grado di molteplicità assolutamente contratto e «determinato»<sup>454</sup>. Per tale ragione, nel sistema metafisico di Proclo, l'aggettivo κρύφιος è assai di frequente accompagnato dall'aggettivo ένοειδής, indicante l'essere «uniforme», in quanto prima rappresentazione ontologica dell'unità del Principio Primo. Il carattere «nascosto» e il carattere «uniforme» costituiscono, pertanto, l'ιδιότης del mondo intelligibile, che è trasmessa ai mondi successivi attraverso un meccanismo di partecipazione (κατὰ μέθεξιν) per intermediari, enunciato di seguito:

οὕτως ἀνάγκη δήπου καὶ τῶν ὄντως ὄντων τὰ μὲν ένοειδῆ καὶ κρύφια τῶν γενῶν ένιδρῦσθαι τῆ μᾶ καὶ πρωτίστη τῶν ὄλων αἰτία, τὰ δὲ εἰς τὸ πᾶν προεληλυθέναι πληθος καὶ τὸν ὄλον ἀριθμόν, τὰ δὲ τὸν σύνδεσμον αὐτῶν έν μέσῳ κατέχειν, καὶ μήτε τὰς τῶν πρώτων ιδιότητας ἐφαρμόζειν τοῖς δευτέροις μήτε τὰς τῶν ὑφειμένων τοῖς ένικωτέροις, ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλας εἶναι τῶν δὲ ἄλλας δυνάμεις καὶ τάξιν έν τῆ προόδῳ ταύτῃ καὶ τῶν δευτέρων ἀπὸ τῶν πρώτων ἔκφανσιν<sup>455</sup>.

<sup>453</sup> ORFICI, *Hymn.* LXII Quandt (ὄργιον ἄρρητον, τριφυές, κρύφιον Διὸς ἔρνος), VI Q. (Ἡρικεπαῖον, ἄρρητον, κρύφιον ροιζήτορα). Oppure O.C. 198 des Places (= DAMASCIO, *De princ.* I 284.7 W: καὶ διὰ τοῦτο ἠνωμένον πρὸς ἑαυτό τε καὶ πρὸς ἐκεῖνο, καὶ τὸν κρύφιον διάκοσμον ἡμῖν παρεχόμενον, έν οἷς ἀδιάκριτον καὶ ὑπὲρ πᾶσαν κοσμικὴν εὐταξίαν τεταγμένον ὑπερκόσμον οἱ <θεοὶ> ἀνυμνήκασιν, μεθεκτὸν δὲ οὐκέτι πληθος παράγειν). L'aggettivo κρύφιος si riscontra anche in altre sedi che possono rivelare un legame interessante con la costruzione filosofica che Proclo attribuisce al lessico del «nascosto». Vd. ESiodo, *Opera et dies* p.789 (έσθλή δ' ἀνδρογόνοσ· φιλέοι δ' ὃ γε κέρτομα βάζειν ψεύδεά θ' αἰμυλίους τε λόγους κρυφίους τ' ὀαρισμούς); SINESIO, *Hymn.* I p. 233 (σέβομαι νοερῶν κρυφίαν τάξιν); p.294 (ἔργα τὰ θνητῶν κρυφίαισιν ὁδοῖς διανισσόμενον); p.579 (βαῖον τι μένος κρυφίας γλήνας); II p.70 (κρύφιον σπέρμα, πάτερ αἰώνων); p.201 (κρυφίας μονάδοσ); ERONE DI ALESSANDRIA, *Defin.* 136, 20.4 (την αἰτίαν ἔχει την τριάδα. ὃ μὲν γὰρ κύκλος, ὅσ έστιν ἀρχὴ τῶν περιφερομένων, έν κρυφίῳ ἔχει τὸ τριαδικὸν τῷ κέντρῳ, τῆ διαστάσει, τῆ περιφερείῳ).

<sup>454</sup> Cfr. NICOMACO DI GERASA, *Intro. Arith.* I 7, 1: πληθος ὀρισμένον.

<sup>455</sup> T.P. I 43.5-10.

Il mondo intelligibile «uniforme e nascosto» che «è stabilito» in un'unica e primissima causa del tutto (questa causa, come vedremo, è in realtà duplice: è impartecipabile nel caso dell'Uno e partecipata nel caso delle enadi)<sup>456</sup> si distingue per «potenza, ordine e rivelazione» dagli altri due mondi, l'uno, come abbiamo già visto, è σύνδεσμος tra i due estremi, l'altro ha un livello di unità «moltiplicata», è un ὅλος ἀριθμός<sup>457</sup>. In virtù di questo stesso principio di continuità – che stabilisce la somiglianza delle proprietà della sommità di un livello con il limite del livello superiore – la coppia di aggettivi ἐνοειδής-κρύφιος, che definisce il mondo intelligibile nel suo complesso, è un carattere a sua volta derivato dalle enadi, che sono «di per sé ineffabili» (*E.T.* prop. 162.5: ἄρρητον γὰρ καθ' αὐτὸ πᾶν τὸ θεῖον καὶ ἄγνωστον). La proposizione 121<sup>458</sup> dimostra infatti che il carattere κρύφιος delle enadi consiste nell'essere «non circoscrivibile» (εἶτε...ἀπερίγραφος πᾶσι καὶ περιληπτικὴ πάντων ὡσαύτως), e nel suo modo d'essere (ὑπαρξίς) connaturato, ovvero sovraessenziale (ἀλλὰ τῇ ὑπάρξει τῶν θεῶν συμφυῆς καὶ ὑπερούσιος)<sup>459</sup>. D'altra parte, in virtù del binomio essenza-potenza – che secondo Proclo permette l'estendibilità di una proprietà ad un numero di entità pari al grado di universalità di un livello ontologico<sup>460</sup> – l'aggettivo κρύφιος, in quanto proprietà del mondo intelligibile, che è il più universale ed esteso, discende nei livelli successivi in forme degradate<sup>461</sup>: esso si trova, infatti, in modo predominante nel livello intelligibile, ma in modo ricettivo nei livelli successivi, ovvero inglobato all'interno della proprietà predominante di ciascun altro διάκοσμος<sup>462</sup>. Nel livello intermedio e generativo intelligibile-intellettivo (l'«essere in forma vitale», ζωτικῶς), l'aggettivo κρύφιος è riferito alla «generazione nascosta» (κρυφία ἀπογέννησις)<sup>463</sup>; nel primo livello intellettivo riguarda invece l'«alterità» non ancora distesa nella molteplicità ebdomadica (ἐν τῇ πρώτῃ τριάδι

<sup>456</sup> Tab. 31; 34; 42.

<sup>457</sup> L'ἀριθμός rappresenta un terzo tipo di unità, più frammentato, rispetto al primo, le enadi, che rappresentano le proprietà nella loro unitarietà, e al secondo, le monadi, che raccolgono in una totalità uniforme le entità accomunate da un'unica proprietà. Cfr. Tab. 39.

<sup>458</sup> *E.T.* 121.10-20: ἔστι δὴ οὖν ἡ πρωτίστη δύναμις ἐν τοῖς θεοῖς, οὐ τῶν μὲν κρατοῦσα τῶν δὲ οὐ, πάντων δὲ ἐξ ἴσου προλαβοῦσα τὰς δυνάμεις ἐν ἑαυτῇ τῶν ὄντων, οὔτε οὐσιώδης οὔσα δύναμις οὔτε πολλῶ πλεον ἀνούσιος, ἀλλὰ τῇ ὑπάρξει τῶν θεῶν συμφυῆς καὶ ὑπερούσιος. [...] εἶτε ἄρα γνῶσις ἐστὶ θεία, κρύφιος ἐστὶν αὕτη καὶ ἐνοειδής ἢ γνῶσις· εἶτε δύναμις, ἀπερίγραφος πᾶσι καὶ περιληπτικὴ πάντων ὡσαύτως· εἶτε ἀγαθότης, τὴν ὑπαρξίν αὐτῶν ἀφορίζουσα. καὶ γὰρ εἰ πάντα ἐστὶν ἐν αὐτοῖς, γνῶσις δύναμις ἀγαθότης, ἀλλ' ἡ ὑπαρξίς τῷ ἀρίστῳ χαρακτηρίζεται καὶ ἡ ὑπόστασις κατὰ τὸ ἄριστον· τοῦτο δὲ ἡ ἀγαθότης.

<sup>459</sup> *T.P.* II 62.29 aggiunge all'essere κρύφιος delle enadi anche la proprietà dell'«assolutamente unitario»: διότι κατὰ φύσιν μετ' αὐτὸ τεταγμένον ἐνικώτατόν ἐστὶ καὶ κρύφιον καὶ τῷ γεννήσαντι διαφερόντως ὁμοιότατον.

<sup>460</sup> Si tratta della coppia οὐσία/δύναμις cfr. *infra* pp. 151-154.

<sup>461</sup> *E.T.* prop. 126.

<sup>462</sup> Con una metafora tipicamente platonica (tratta da *Fedro* 247d4, 248c1), Proclo insiste sul fatto che gli intelligibili siano «nutrimento» per i livelli ontologici inferiori per il tramite dei livelli intermedi, che permettono dunque che le proprietà intelligibili universali si diffondano seppure in forma affievolita. Cfr. *T.P.* V 29.15-20. Lo stesso riferimento può essere derivato anche da *O.C.* 17 des Places: τῷ δὲ νοοῦντι τροφή τὸ νοητόν.

<sup>463</sup> *T.P.* IV 11.11.

κρυφίως ἦν τὸ ἄλλο)<sup>464</sup>. Il κρύφιος, che è allora connesso al grado di unità posseduto da ciascun livello, scompare nelle ultime forme di realtà<sup>465</sup>, che sono le più moltiplicate e divise<sup>466</sup>. La distribuzione dell'aggettivo κρύφιος nella gerarchia ontologica ha pertanto l'articolazione seguente:

**Tab. 27**

- Uno: l'assolutamente ineffabile (τὸ ἀρρητότερον)<sup>467</sup>
- enadi: l'«assoluta unitarietà» (τὸ ἐνικότατον)<sup>468</sup> e «ineffabilità» (τὸ ἀρρητον)<sup>469</sup>
- διακοσμος intelligibile: il mondo «uniforme» (ἐνοειδής) e propriamente «nascosto» (κρύφιος)
- διακοσμος intelligibile-intellettivo: «generazione nascosta» (κρυφία ἀπογέννησις)
- triade paterna intellettiva: «alterità nascosta» (κρυφία ἐτερότης)

Possiamo dunque far corrispondere le diverse espressioni dell'aggettivo κρύφιος ai livelli di unità in cui si articola la gerarchia ontologica discendente dal mondo intelligibile. In generale si può affermare che l'aggettivo κρύφιος e l'avverbio κρυφίως intervengono nella τάξις per dilazionare la presenza-assenza dell'Uno e diffonderne il carattere di unità. L'avverbio κρυφίως<sup>470</sup> può infatti essere messo in corrispondenza della causalità (κατ'αίτιαν) che ha una forma di espressione differente se riferita alla sfera dell'Uno o alla sfera dell'intelligibile<sup>471</sup>.

A proposito di questa duplicazione della causalità «in modo nascosto»/κρυφίως, la costruzione metafisica di Proclo si rivela assai originale rispetto al suo contesto filosofico. La svolta metafisica netta che, infatti, prende in epoca imperiale la questione dell'identificazione

<sup>464</sup> *Ibid.* V 136.5.

<sup>465</sup> È però interessante notare che l'ultima attribuzione del termine κρύφιος in *T.P.* V 128.19 riguarda il livello degli dei immacolati/Cureti. Il termine è infatti riferito ad Atena, e al modo in cui questa rivela i «simboli» (σύμβολα) concernenti gli dei superiori. Questa constatazione è utile perché mostra come la conoscenza sul divino avvenga in modo graduale e gerarchico: l'Uno è assolutamente ineffabile e impartecipabile, le enadi sono ineffabili e partecipate, l'intelligibile è il «nascosto», gli intelligibili-intellettivi sono il «luogo» della visione per il tramite di «simboli», verso cui possono convertirsi i livelli intellettivi con le loro ebdomadi. Il termine κρύφιος può dunque contribuire a fornire non solamente un'idea del grado di unitarietà di un livello ma anche del suo livello di conoscibilità. Sul concetto di «simbolo» nella letteratura neoplatonica vd. SAFFREY 1999, 23-38 [rist. in SAFFREY 2000, 127-141].

<sup>466</sup> *T.P.* V 41.5 in cui Proclo attribuisce l'ultima espressione di unitarietà e segretezza alla prima triade intellettiva, a partire dalla quale si dirama la molteplicità ebdomadica.

<sup>467</sup> *Ibid.* II 65.15.

<sup>468</sup> *Ibid.* II 62.29.

<sup>469</sup> Cfr. *E.T.* 121.

<sup>470</sup> L'avverbio κρυφίως, ha un impiego particolare in SIRIANO, poiché è riferito alla precontinenza della decade rispetto al reale nel suo complesso, Cfr. *In Met.* 147.31 (ὅτι ὡσπερ ἡ δεκάς ἐντὸς ἑαυτῆς ἔχει πάντα τὸν ἀριθμὸν οὐκέτι κρυφίως ὡς ἡ μονὰς οὐδ' οὐσιωδῶς ὡς ἡ τετράς, ἀλλ' ἤδη σὺν ἐτερότητι πλείονι καὶ διαιρέσει, τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ἡ νοερά δημιουργία πάντα προεἴληφεν ἐν ἑαυτῇ τὰ τῶν κόσμων εἶδη). Il termine si riscontra ancor prima in PS. LUCIANO, *Philopat.* 9.12 (θεοὶ ἐνδεεῖς εἰσι. ζώσης δὲ τί τὸ χρήσιμον; προσηταιρίζετο ἐς πανδοχείον ἢ κρυφίως συνεφθείρετο καὶ κόρην αὐτὴν ἐπινόμαζε;); e in ERONE DI ALESSANDRIA, *Defin.* 136.2.10 (καὶ τὰς ἐπιστήμας αὐτῶν ἐν ἑαυτῷ προεἴληφε, κἂν μὴ ἐνεργῇ κατ' αὐτάς, ἔχει πάσας οὐσιωδῶς καὶ κρυφίως, προφαίνεται δ' ἐκάστη, ὅταν ἀφαιρεθῇ τὸ ἐμπόδιον). È poi largamente impiegato da DAMASCIO, *In Parm.* 35.25; 68.15; 127.10; 164.17; *De princ.* I 108.22; I 156.12.

<sup>471</sup> Sulla connotazione del mondo intelligibile nel sistema procliano cfr. BUTLER 2008, 131-143.

del principio originario come capacità precontenitiva, nascosta e seminale, delle realtà derivate<sup>472</sup>, si mantiene nel Neoplatonismo sul rapporto uno-molti, giungendo alla rappresentazione degli enti discendenti nella gerarchia derivata dall'Uno in quanto «dispiegamento» e «srotolamento» (ἀνέλιξις) di una latenza iniziale<sup>473</sup> che riguarda il Primo Principio, sia da un punto di vista ontologico che da un punto di vista conoscitivo<sup>474</sup>. Questa latenza per Proclo è da collocarsi nel mondo intelligibile e non in quello assolutamente unitario e originario delle enadi e dell'Uno. Nei passi *In Parm.* 1107.10-20, e 1114.4-5, Proclo infatti critica l'ipotesi secondo cui il Primo, che è l'assoluto al di là, possa contenere tutte le cose in modo nascosto e inconoscibile, poiché, assegnandogli questo tipo di ineffabilità precontenitiva, gli si attribuirebbe, in effetti, la molteplicità (1107.37-1108.18, 1114.6-15)<sup>475</sup>. Alla luce di questa constatazione, Proclo esclude ogni riferimento all'Uno nei termini di «invisibile», e «incoordinato», aggettivi già presenti in Giamblico<sup>476</sup> e discussi da Porfirio<sup>477</sup>, poiché presupporrebbero che – come effettivamente Damascio dimostra<sup>478</sup> – vi sia

<sup>472</sup> Si tratta di una tradizione che rimonta già ad Empedocle [cfr. ARISTOTELE, *Phys.* VIII 1 252a, VIII 9 265b anche a proposito di Anassagora] che distingue l'Amore che «riunisce» (συνάγειν) dall'Odio che «distingue» (διακρίνειν), e che è proseguita e approfondita dallo stoicismo attraverso la fondamentale distinzione dell'ἐνδιάθετος λόγος e del προφορικὸς λόγος [cfr. TEOFILO D'ANTIOCHIA, *Ad Autolyicum* II 22, 15 Grant, che recupera questa distinzione in chiave cristiana per intravedervi il rapporto del Padre con il Figlio].

<sup>473</sup> Vd. TAORMINA 1993, 217-219.

<sup>474</sup> Come mostro nella sessione successiva, Per Proclo il livello κρύφιος collocato nel mondo intelligibile è anche un diverso modo di esprimere il silenzio sull'Uno, che è al di là del silenzio stesso. Cfr. TARDIEU 1980, 218, in cui si sottolinea che il pensiero gnostico riferisce al Primo in modo trascendente e mistico gli attributi che non può riferirgli in modo affermativo. Cfr. sulle diverse concezioni di Principio nel neoplatonismo LECERF 2017, 187-223.

<sup>475</sup> Cfr. LUNA-SEGONDS 2017, t. VI, 363 n.3. Gli Autori rintracciano Giamblico come destinatario di questa critica, sulla base di un parallelo con un estratto del perduto libro VII della *Somma Pitagorica* conservato da Psello nel trattato Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀριθμητικῆς καὶ τῆς θεολογικῆς [O'MEARA 1989, 226, 11.70-72] in cui Giamblico afferma che l'Uno è al tempo stesso enade e triade. Una lunga tradizione, d'altronde, precede la discussione di Proclo a proposito dell'ineffabilità dell'Uno. Prima di lui, Plotino, pur non essendo mai arrivato a dire che l'Uno contiene il molteplice in modo nascosto, ha lasciato dei riferimenti alla latenza delle proprietà del reale nell'Uno, e.g. *Enn.* VI, 8 [39], 18 in cui l'intelletto distendendo l'Uno attesta che vi è in Esso una forma di intelligenza una; VI, 7 [38], 17 «l'Uno dà ciò che non ha». L'idea è che la molteplicità è dunque più evidente dell'unità, dal momento che esplicita il contenuto contratto del più alto principio cfr. *Enn.* VI, 2 [43], 7; I, 1 [53], 8; I, 2 [19], 3. Lo stesso si riscontra in Mario Vittorino che pure identifica l'Uno con la forza nascosta, invisibile e indistinguibile di un essere ingenerato, pre-esistente cfr. *Ad Candidum* 14.11 sgg. e il commento di P. Hadot. Nel tardo Neoplatonismo, inoltre, Teodoro d'Asine nella sua concezione dell'Uno in forma triadica, in cui il primo momento è puramente ineffabile, sembra mostrare dei punti di convergenza con l'Uno *tripotens* di Vittorino. Questo lungo percorso del vocabolario del «nascosto» conosce infine la sua espressione più forte nella gerarchia divina di Ps. Dionigi Aeropagita in cui gli angeli hanno la funzione di rivelare la θεαρχικὴ κρυφίότης (*Hier. Cael.* IV, 2) la luce divina nascosta e avvolta dalle tenebre per le creature che non possono mai pervenirvi. L'azione rivelatrice degli angeli, come nella gerarchia procliana, diminuisce di intensità con l'abbassamento di livello.

<sup>476</sup> Cfr. DILLON 1973, 31-32 attribuisce a Giamblico l'impiego del termine κρύφιος come riferito all'Uno in un frammento sul *Parmenide* di problematica identificazione (lo stesso di cui è questione in *In Parm.* 1114.1-16 *supra*), e che P. HADOT (1968), del resto, riferisce a Porfirio.

<sup>477</sup> PORFIRIO, *Epistula ad Anebo* fr. 25 Saffrey-Segonds, in cui Porfirio prova a portare a contraddizione la distinzione giamblichea tra gli dei visibili e gli demoni invisibili.

<sup>478</sup> DAMASCIO, *De Princ.* III 3.21; III 39.21-40.9, in cui si distingue tra una pluralità interna e una pluralità nascosta.

una dimensione dell'Uno, in cui la realtà preesiste in modo invisibile, e un'altra, visibile, in cui la realtà è espressa. Proclo ritiene che il modo in cui gli aggettivi «invisibile» e «incoordinato» siano stati attribuiti all'Uno finisca inevitabilmente con l'attribuire alla molteplicità un'evidenza sull'Uno che elude il principio graduale e continuo della τάξις. La molteplicità non è in effetti un'esplicitazione e un dispigamento delle proprietà contenute in modo implicito nell'Uno, ma un abbassamento di livello progressivo di quanto è contenuto nel mondo intelligibile, in quanto rappresentazione eccellente e unitaria dei principi enadici. Ciononostante, i termini «invisibile» e «incoordinato» non scompaiono dal lessico di Proclo: «invisibile» è riferito ai θεῖοι διάκοσμοι, che, come abbiamo mostrato, sono ἀφανεῖς rispetto ai mondi sensibili<sup>479</sup> che sono ἐμφανεῖς<sup>480</sup>; il secondo è invece sinonimo di «impartecipabile» e riguarda ciascuna proprietà espressa in una monade dapprima in forma trascendente poi in forma partecipata e «coordinata».

La forma di causalità espressa dall'avverbio κρυφίως è distante dal modo in cui gli altri neoplatonici hanno caratterizzato il Primo Principio. Κρυφίως indica innanzitutto il principio causale del mondo intelligibile che, essendo il primo livello della gerarchia ontologica, «precontiene» (συνειληφώς)<sup>481</sup> «in modo seminale» (σπερματικῶς)<sup>482</sup> i livelli successivi, poiché è in modo segreto «causa di tutti gli enti» (αἴτιος τῶν ὄντων)<sup>483</sup>. Κρυφίως può, d'altra parte, indicare, come la sua forma aggettivale, un tipo di unità contratta che ha come contrario il «modo diviso» (διηρημένως). In questo senso, l'avverbio è riferito a ciascuna monade particolare in quanto causa unitiva e nascosta (κρυφίως-ἐνοειδῶς) delle proprietà che sono distribuite in forma divisa (διηρημένως) nelle rispettive serie<sup>484</sup>. Di conseguenza, il modo in cui Proclo si riferisce all'Uno e alle enadi non ha a che fare né con la precontinenza né con la contrazione di unità, ma, al contrario con una dichiarazione di «inconoscibilità» articolata su due livelli, quello dell'assoluta impartecipabilità dell'Uno e quello della partecipabilità delle enadi, che è dimostrata nel gruppo di proposizioni degli *Elementi* 118-125, consacrata all'attività provvidenziale divina. L'affermazione più emblematica è quella che Proclo fornisce nella proposizione 123: «Tutto il divino è di per sé stesso a ragione della sua unione sovraessenziale ineffabile e inconoscibile a tutti gli esseri

<sup>479</sup> Proclo li chiama αἰσθητοὶ διάκοσμοι *In Parm.* 725.5; 840.15 [sing.]; 878.10 L-S [τῶν αἰσθητῶν διάκοσμοι].

<sup>480</sup> *In Tim.* I 25.26.

<sup>481</sup> *T.P.* III 45.8.

<sup>482</sup> *Ibid.* III 8.23.

<sup>483</sup> *Ibid.* III 39.4. L'espressione κρύφιον αἴτιον ο κρυφία αἰτία è frequente in Proclo, cfr. *In Parm.* 1107.15; 1120.21-22; *T.P.* III 88.8; V 109.19; *In Tim.* I 232.4; I 428.2; III 105.33-34; III 107.19; *In Eucl.* 156.5. questo stesso uso si ritrova in AMMONIO, *In De interpr.* 249.17, e in DAMASCIO, *De princ.* II 107.7-8.

<sup>484</sup> *T.P.* III 8.10.

secondi, ma è comprensibile e conoscibile a quelli che vi partecipano. Perciò, solo il Primo è assolutamente inconoscibile, in quanto è impartecipabile» (Πάν τὸ θεῖον αὐτὸ μὲν διὰ τὴν ὑπερούσιον ἔνωσιν ἄρρητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις, ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων ληπτὸν ἐστι καὶ γνωστόν· διὸ μόνον τὸ πρῶτον παντελῶς ἄγνωστον, ἅτε ἀμέθεκτον ὄν). In questa stessa proposizione, Proclo distingue due approcci conoscitivi differenti: il primo non è un'atto conoscitivo vero e proprio, ma una ricezione naturale ordinata delle proprietà delle enadi, che essendo al di là degli enti (ἐπέκεινα τῶν ὄντων), sono anche al di là della conoscenza scientifica (οὔτε ἐπιστήμη καὶ διάνοια οὔτε νόησις), e sono soltanto «coglibili» (ληπτὸν ἐστι καὶ γνωστόν) in «modo necessario» (ἀναγκαίως), in virtù delle proprietà «congeneri» che ciascun livello ontologico riceve dalla partecipazione con esse (τὸ συγγενὲς ἐκάστῳ συνήπται καὶ ἀφ' ἐκάστου πρόεισιν)<sup>485</sup>; il secondo, a differenza del primo tipo, è una γνώσις τῶν ὄντων, consistente in una gerarchia conoscitiva tipicamente platonica, che ha per oggetto tre νοήματα cui corrispondono tre atti conoscitivi differenti (sono infatti ἐν νοήσεσιν), ovvero νοητόν per l'essere in senso proprio (ὄντως ὄν), διανοητόν per un oggetto conoscitivo intermedio tra l'essere e il mondo della generazione (μεταξὺ τούτων, ὃν ἅμα καὶ γενητόν), δοξαστόν per il mondo sensibile (αἰσθητόν). Al livello delle enadi si può dunque collocare una forma di contrazione che è ben lontana dal precontenimento intelligibile κρυφίως.

L'avverbio κρυφίως e l'aggettivo κρύφιος indicano due forme di espressione dell'unità del Principio, l'uno in forma di causa, l'altro come proprietà esistenziale (ὑπαρξίς), che il mondo intelligibile, in quanto totalità pre-comprendente tutti gli effetti successivi, rappresenta in forma predominante<sup>486</sup>. L'aspetto fondamentale che emerge dalla proposizione 123 è che il modo κρυφίως intelligibile è preceduto dal modo ἀναγκαίως in cui le enadi sono presenti, e non nascoste, nella gerarchia ontologica. I due avverbi consistono in due rivelazioni distinte per modo e oggetto: κρυφίως, nella sua azione precontenitiva, rivela il più

<sup>485</sup> Questo elemento è essenziale per la definizione delle enadi in quanto principi, che non sono tutti immediatamente presenti nel primo livello intelligibile ma che si diffondono nei successivi livelli, determinandone le proprietà specifiche. L'esempio più emblematico è quello che concerne le enadi solari, che illuminano non soltanto il mondo intelligibile, ma discendono fino al più basso grado di esistenza solare. Cfr. *In Parm.* 1044-1045; *E.T.* prop.145.

<sup>486</sup> *E.T.* 123: Πάν τὸ θεῖον αὐτὸ μὲν διὰ τὴν ὑπερούσιον ἔνωσιν ἄρρητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις, ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων ληπτὸν ἐστι καὶ γνωστόν· διὸ μόνον τὸ πρῶτον παντελῶς ἄγνωστον, ἅτε ἀμέθεκτον ὄν. πᾶσα γὰρ ἡ διὰ λόγου γνώσις τῶν ὄντων ἐστι καὶ ἐν τοῖς οὖσιν ἔχει τὸ τῆς ἀληθείας καταληπτικόν (καὶ γὰρ νοημάτων ἐφάπτεται καὶ ἐν νοήσεσιν ὑφέστηκεν)· οἱ δὲ θεοὶ πάντων εἰσὶν ἐπέκεινα τῶν ὄντων. οὔτε οὖν δοξαστόν τὸ θεῖον οὔτε διανοητόν οὔτε νοητόν. πᾶν γὰρ τὸ ὄν ἢ αἰσθητόν ἐστι, καὶ διὰ τοῦτο δοξαστόν· ἢ ὄντως ὄν, καὶ διὰ τοῦτο νοητόν· ἢ μεταξὺ τούτων, ὃν ἅμα καὶ γενητόν, καὶ διὰ τοῦτο διανοητόν. εἰ οὖν οἱ θεοὶ ὑπερούσιοι καὶ πρὸ τῶν ὄντων ὑφεστήκασιν, οὔτε δόξα ἐστὶν αὐτῶν οὔτε ἐπιστήμη καὶ διάνοια οὔτε νόησις. ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἐξηρητημένων οἶαί περ εἰσὶν αὐτῶν αἱ ιδιότητες γνωρίζονται, καὶ τοῦτο ἀναγκαίως. κατὰ γὰρ τὰς τῶν μετεχομένων ιδιότητος καὶ αἱ τῶν μετεχόντων συνδιαφοῦνται διαφορότητες, καὶ οὔτε πᾶν μετέχει παντός (οὐ γὰρ ἔστι σύνταξις τῶν πάντη ἀνομοίων) οὔτε τὸ τυχὸν τοῦ τυχόντος μετέχει, ἀλλὰ τὸ συγγενὲς ἐκάστῳ συνήπται καὶ ἀφ' ἐκάστου πρόεισιν.

alto grado di unità che discende dall'Uno; ἀναγκαίως rappresenta il modo in cui, nella processione naturale e necessaria della τάξις, i caratteri sovraessenziali ma partecipabili delle enadi paradigmatiche sono sviluppati dalle classi di realtà che ne sono «congeneri».

Il modo in cui si può rivelare l'Uno non è, d'altra parte, κρυφίως, poiché ciò gli attribuirebbe una forma di molteplicità «interna» o «invisibile», che segna il distacco maggiore di Proclo dai suoi predecessori; né ἀναγκαίως, poiché l'Uno è, a differenza delle enadi, assolutamente ineffabile e impartecipabile – le sue proprietà discendono nelle classi successive per via della mediazione diretta o indiretta delle enadi – ma è l'«esclusione» (ἀφαίρεσις)<sup>487</sup>, che si distingue dalla «negazione» (ἀπόφασις), che corrisponde al livello degli dei trascendenti (ἐξηρημένοι). La dissertazione I 285.15-286.7 sulla *Repubblica* presenta in effetti dei punti di contatto con la proposizione 123 degli *Elementi*. Discutendo sull'approccio metodologico dell'esclusione, a partire dal modello della prima ipotesi del *Parmenide*, Proclo afferma che l'Uno-Bene è al di là della conoscenza scientifica, che è legata al ragionamento per causalità (I 285.5: γνῶσις τῷ τῆς αἰτίας λογισμῷ come in *E.T.* 123.5: διὰ λόγου γνῶσις τῶν ὄντων). Non si può, difatti, conoscere l'Uno a partire dalla causa (I 285.1: μὴ δυνατὸν ἀπ' αἰτίας γνῶναι), ma attraverso l'esclusione e la confutazione (I 285.15: γνωστὸν δὲ ὁμῶς τρόπον ἕτερον διὰ τῆς ἀφαιρέσεως τῶν ἄλλων ἀπ' αὐτοῦ καὶ τῶν ἐλέγχων).

## II. 5 Modi del silenzio e nomi divini tra i θεῖοι διάκοσμοι

In questa sezione vogliamo mostrare che alla gerarchia ontologica dei διάκοσμοι, consistente in un alternarsi per predominanza del modo contratto o del modo diviso, corrisponde una gerarchia dei livelli di conoscibilità e di rivelazione (κρυφίως, ἀναγκαίως e l'ἀφαίρεσις), in cui il mondo intelligibile assume la funzione di limite conoscitivo.

Il presupposto fondamentale che tiene insieme la gerarchia conoscitiva dei θεῖοι διάκοσμοι consiste nel fatto che l'Uno è al di là persino del limite conoscitivo, «è più ineffabile di ogni silenzio» (πάσης σιγῆς ἄρρητότερον)<sup>488</sup>, «sacro nascosto tra i sacri dei intelligibili» (ἅγιος ἐν ἁγίοις τοῖς νοητοῖς ἐναποκεκρυμμένος θεοῖς)<sup>489</sup>, ed è «l'unificazione

<sup>487</sup> Cfr. *In Remp.* I 280.26-287.17. Questa affermazione si riscontra anche in *In Parm.* 1107.20. La traduzione «esclusione» è di FESTUGIÈRE 1970, t. II, 91-92 n.7.

<sup>488</sup> *T.P.* II 65.13. Questa definizione dell'Uno è il preludio alla formulazione dell'«Al di là dell'ineffabile» (τοῦ ἀρρήτου ἐπέκεινα) o «Totalmente ineffabile» (τὸ πάντη ἄρρητον) che per DAMASCIO oltrepassa persino l'Uno stesso, cfr. *De Princ.* I 7.15; I 93.2; I 99.13-28 (τὸ ἄρρητον παντελῶς). Cfr. ABBATE 2001b, 305-327.

<sup>489</sup> *T.P.* II 65.15.

che precede il silenzio» (πρὸ σιγῆς ἔνωσις)<sup>490</sup>. Il limite conoscitivo è quello invece occupato dal mondo intelligibile che, essendo trascendente (ἐξηρημένος) rispetto ai mondi successivi, è celebrato «in modo negativo» (ἀποφατικῶς)<sup>491</sup>. Il mondo intelligibile è in effetti il compimento della contemplazione, immersa nell'«unità e nel silenzio» (δι' ἐνώσεως καὶ σιγῆς)<sup>492</sup>. Proclo rappresenta la contemplazione del mondo intelligibile nella forma di una triade scientifica<sup>493</sup> costituita da proporzione-verità-bellezza<sup>494</sup> da cui emerge la sua unità, autenticità e intelligibilità (*T.P.* III 43.20: τὸ μὲν σύμμετρον τοῦ ἐν εἶναι τὸ ὄν αἴτιον τῶ μικτῶ, τὸ δὲ ἀληθὲς τοῦ ὄντως εἶναι, τὸ δὲ καλὸν τοῦ νοητὸν εἶναι).

Da questo livello conoscitivo rappresentato dal mondo intelligibile discende uno stadio intermedio, che corrisponde al «luogo» sovraceleste dei «simboli» intelligibili-intellettivi (διὰ συνθημάτων)<sup>495</sup>, mutuati da *Fedro* 247b-c<sup>496</sup>. In questo stadio intermedio la conoscenza è «intellesione e attività» (διὰ νοήσεως καὶ ἐνεργείας) ed è attraversata da un sentimento di affidamento tipicamente caldaico – espresso nella triade conoscitiva verità-fede-amore<sup>497</sup>, in cui si articola il mondo intelligibile-intellettivo –, che porta le anime al compimento dell'iniziazione e, dunque, al raggiungimento del silenzio intelligibile<sup>498</sup>. Pertanto, Proclo definisce questo «luogo» intelligibile-intellettivo il luogo della «speranza della salvezza» (σωτηρίας ἐλπίς) e la «fonte» (πηγή) delle visioni, dal momento che, anche a livello conoscitivo, questo mondo esercita il ruolo di σύνδεσμος che «lega» gli intellettivi agli intelligibili<sup>499</sup>. L'ultimo livello conoscitivo è infatti il momento «affermativo»

<sup>490</sup> *Ibid.* III 30.5. Cfr. la frase conclusiva di DAMASCIO, *In Parm.* 322.10: “Οὐκοῦν καὶ συλλήβδην εἰ εἵπομεν· ἐν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδὲν ἔστιν, ὀρθῶς ἂν εἵπομεν;” Οὐκ ἔστι τοῦτο συμπέρασμα τῶν τεσσάρων ὑποθέσεων, ὡς φησιν (οὐ γὰρ πᾶσαι τὰ ἀδύνατα συνήγον), ἀλλὰ τῶν δεῦν μόνων ἐν αἷς τὸ μὴ εἶναι παντελεῖ ἀπόφασιν ἐδήλου· ταύταις γὰρ εἶπετο “τὸ οὐδέν”. HOFFMANN 1997, 335-390; O'MEARA 1990, 145-156.

<sup>491</sup> *T.P.* IV 37.25.

<sup>492</sup> *Ibid.* IV 24.10.

<sup>493</sup> Secondo quanto dimostrato in *E.T.* 123, la scienza è ragionamento a partire dalle cause, perciò il mondo intelligibile, essendo κρυφίως, ne è la massima espressione poiché è contrazione estrema della totalità delle cause e dei loro effetti.

<sup>494</sup> Per questa triade Proclo attinge da PLATONE, *Phlb* 64a-65a. Inoltre in *T.P.* III 44.5 e 48.25 dichiara di aver tratto insegnamento da Giamblico, che per primo aveva recuperato questa triade per delimitarne il mondo intelligibile.

<sup>495</sup> *T.P.* IV 35.20.

<sup>496</sup> *Ibid.* IV 45.25- 48.5. Le espressioni simboliche che descrivono il luogo sovraceleste e che sono mutate dal *Fedro* sono le seguenti: τὸ ἀληθείας πεδίον «pianura della verità» di *Fedro* 248b6; «prato» (λειμών) di *Fedro* 248c1; il «nutrimento» (τροφήμος) presentato in varie forme in *Fedro* 247d-e. Vd. sull'utilizzo delle metafore platoniche di *Fedro* in *T.P.* IV, HOFFMANN 2017a, 857-912.

<sup>497</sup> È la fede che porta le anime a «stabilirsi» nell'intelligibile (*T.P.* IV 31.15: ἐν τῷ ἀρρήτῳ καὶ ἀγνώστῳ <γένει> τῶν θεῶν ἰδρύουσα τὰς τε ὄλας ψυχὰς καὶ τὰς ἡμετέρας). Questa triade è derivata da O.C. fr. 46 des Places. Su questa triade si veda HOFFMANN 2001, 459-489; *Id.* 2014b, 277-363 (in part. 323 n. 160).

<sup>498</sup> *T.P.* IV 31.13: Οὐ γὰρ διὰ νοήσεως οὐδὲ διὰ κρίσεως ὄλας ἢ μήσεις, ἀλλὰ διὰ τῆς ἐνιαίας καὶ πάσης γνωστικῆς ἐνεργείας κρείττονος σιγῆς, ἣν ἡ πίστις ἐνδίδωσιν.

<sup>499</sup> *Ibid.* IV 27.15-20.



(καταφατικῶς)<sup>500</sup> del mondo intellettuale, che contiene la «primissima» rivelazione dei nomi divini<sup>501</sup>.

A questo proposito, negli estratti del *Commentario sul Cratilo*<sup>502</sup>, Proclo ripropone la gerarchia conoscitiva degli dei dal punto della loro dicibilità<sup>503</sup>:

- l'Uno è l'ineffabile e al di là della totalità delle cose (ἐπέκεινα τῶν ὅλων ἄρρητος)<sup>504</sup>, e di esso non vi può essere né nome né discorso (οὔτε ὀνόματα αὐτοῦ οὔτε λόγος);
- gli intelligibili sono «segreti» (κρύφιον), «ineffabili» (ἄρρητον) e «inconoscibili» (ἄγνωστον);
- gli intelligibili-intellettivi sono la prima realtà «dicibile» (τὸ πρῶτον ῥητόν) e «denominata con nomi specifici» (ὀνόμασιν ἰδίους καλούμενον);
- gli intellettivi sono «completamente manifesti e dicibili» (τὸ πάντα φανὸν καὶ ῥητόν).

La «dicibilità», che ha inizio dunque a partire dal mondo intelligibile-intellettivo, può essere espressa per il tramite della voce dai soli uomini che si sono resi «congeneri al divino» (71, 33.20: τοῖς συγγενέσι πρὸς τοὺς θεοὺς) o per il tramite di ispirazioni (71, 34.5: αἱ μερισται ψυχῶν ἐνθουσιάζουσιν περὶ τοὺς θεοὺς) o per il tramite della poesia (τῶν ποιητῶν οἱ φοιβόληπτοι πολλὰ τῶν ὀνομάτων εἰς θεοὺς ἀνήγαγον)<sup>505</sup>. La rivelazione del mondo intelligibile-intellettivo, che consiste nei σύμβολα τῶν θεῶν<sup>506</sup>, raggiungibile ai soli teurghi

<sup>500</sup> *Ibid.* IV 38.17; è anche discusso in *In Alc.* 286.

<sup>501</sup> *In Crat.* § 71, 34 (trad. Abbate): «Dunque di tale natura sono i primissimi nomi che sono rivelati da dei e attraverso i generi intermedi giù fino alla nostra essenza logico-linguistica».

<sup>502</sup> Sulla forma dell'estratto si veda ABBATE 2017, 50-56.

<sup>503</sup> Cfr. *In Crat.* § 71.32, in cui Proclo evidenzia che «non tutto il genere degli dei è nominabile» (ἔστιν δ' οὐ πᾶν τὸ τῶν θεῶν γένος ὀνομαστόν).

<sup>504</sup> Sulla definizione neoplatonica del termine ἐπέκεινα vd. NARBONNE 2001, 185-206.

<sup>505</sup> *In Crat.* § 71, 34.10 in questa sede per Proclo la poesia ha un ruolo anagogico fondamentale. Proclo cita a questo proposito l'efficacia teurgica Omero in quanto maestro divinamente ispirato che sa rivelare agli uomini la giustezza dei nomi e la loro origine divina. La discussione sullo statuto della poesia è anche ampiamente condotta nei passi I 82.25 seg. dell'*In Remp.* Nonostante la definizione platonica del mito come saggezza priva di fondamento, «che è appena caduta improvvisamente e non si sa da dove» (*Crat.* 396c), e come conoscenza che discende per terza dalla verità (*Resp.* 598e), Proclo sostiene l'autenticità della parola di Omero: è il primo che ha saputo organizzare il divino «mettendo in catene» gli dei (*In Remp.* I 82.25) e rivelandoli secondo i loro diversi gradi. L'attribuzione di un ruolo iniziatico ai miti omerici è anche una risposta alla definizione platonica del mito come favola (*Resp.* 377c) che deprava le menti dei giovani nutrendo le loro anime concupiscibili (606a). Omero, secondo Proclo, non è il poeta ingannevole da allontanare dalla città ideale, ma piuttosto il teurgo che rivela i misteri contenuti nelle sue parole solo a chi ne è degno. Per questo il mito omerico è dotato di una doppia natura: oscura per i giovani e per i non iniziati, e chiara per coloro che sono naturalmente disposti alla contemplazione degli dei. La risposta di Proclo a Platone è quindi accompagnata da una rivalutazione di Omero su tre diversi livelli: egli è al tempo stesso strumento di legittimazione teologica, fonte filosofica e maestro dell'iniziazione. Omero viene evocato nell'*In Remp.* come l'autorità che convalida il grande progetto della «somma» teologica che può riunire tutto il sapere pagano in un'organizzazione sistematica della realtà. Nell'*In Crat.* § 71 in quanto ἐκφαντορικὸς, «rivelatore dell'essenza delle cose»). In *T.P.* I 20 i versi omerici occupano un livello preciso tra i cinque livelli di ascensione, quello simboleggiato dagli dei intellettuali e corrispondente al piano invisibile e nascosto del mito. Per un approfondimento sul ruolo della poesia nella rivelazione dei nomi divini, si veda ABBATE 2017, 114-116.

<sup>506</sup> *In Crat.* § 71.31.

nei riti di iniziazione, è espressa per il tramite di «suoni inarticolati» e di «esclamazioni» (δὲ ἐκφωνήσεων μὲν, ἀδιαρθρώτων δέ)<sup>507</sup>; il mondo intellettuale, insieme ai livelli che lo seguono, è invece la sede privilegiata dell'emissione di *ιδιώματα*, le parole di senso (71.31: διὰ γὰρ τούτων καὶ ἀλλήλοις *σημαίνειν* τι δυνάμεθα περὶ ἐκείνων καὶ αὐτοὶ πρὸς ἑαυτοὺς διαλέγεσθαι)<sup>508</sup> che si rivolgono agli dei per invocarli o per celebrarli (δὲ ὧν οἱ θεοὶ καλοῦνται καὶ οἷς ἀνυμνοῦνται). Il mondo intellettuale è quindi il primo destinatario degli inni e delle preghiere, sia perché è il primo ad essere «completamente manifesto», sia perché è l'effettivo «produttore» (l'onomatopoeico)<sup>509</sup> dei «nomi divini» (τὰ ὀνόματα τὰ θεῶν) e, dunque, paradigma per i nomi umani<sup>510</sup>.

La διακόσμησις demiurgica-intellettuale che, come abbiamo già mostrato, istituisce il legame tra l'intelligibile paradigmatico e il sensibile che ne è copia, «facendo sussistere» (§52: ὑφίστησι κόσμον) e «ordinando» (διακοσμέω) il mondo secondo il numero, è artefice (§51: ποιήσις)<sup>511</sup> anche dei nomi divini. Questi ultimi sono le forme intellettive che rispecchiano i numeri intelligibili-intellettivi (§25)<sup>512</sup>, ma non consistono in un'emissione di suono, che richiede l'uso di «organi fisici» (§49: τὰ φυσικὰ ὄργανα), si fondono, al contrario, sulla dimensione dell'intelletto, restando dunque nell'ambito della *διάνοια* (§49). I caratteri che si riscontrano nei nomi divini rispetto ai nomi umani sono appunto gli stessi della διακόσμησις demiurgica: sono «eterni» (§51: κατὰ λόγους αἰδίους), «secondo scienza» (§51: διὰ τὴν ποιητικὴν αἰτίαν ἐπιστημονικὴν), poiché devono conoscere i modelli intelligibili per poterli imitare, e «congeneri» agli dei intelligibili (§51: πρὸς θεοὺς συγγένειαν; ἔκγονα τῶν θεῶν), poiché ne rispecchiano l'essenza. La produzione intellettuale dei nomi divini è dunque «secondo natura» (§51: διὰ τὴν παραδειγματικὴν αἰτίαν φύσει), ovvero secondo l'ordine della τάξις. I nomi umani che imitano l'essenza della realtà (§51: «statue», ἀγάλματα τῶν πραγμάτων) sono di due tipi: i primi derivano da una rivelazione da parte degli dei intellettivi; i secondi consistono in un percorso di acquisizione scientifica della luce divina<sup>513</sup>, che consiste

<sup>507</sup> Sull'emissione di suono dei rituali teurgici cfr. ABBATE 2017, 44 sg.

<sup>508</sup> *In Crat.* §71.32.5 si dice che gli uomini possono «significare» qualcosa sugli dei e dialogare con essi. Sul rapporto «forma» e «significato» del nome si veda ABBATE 2017, 106-11.

<sup>509</sup> *In Crat.* §51. Cfr. ABBATE 2017, 91-96.

<sup>510</sup> Su questo cfr. ABBATE 2001a.

<sup>511</sup> Il presupposto fondamentale per questa definizione è quanto Proclo riferisce in *In Crat.* §71,33 ovvero che negli dei intellettivi «pensare» e «denominare» «sono uniti»/ἕνωται, invece negli uomini il pensare è differito rispetto al nominare. La produzione dei nomi al livello dell'intelletto demiurgico è dunque possibile solo perché in esso «fare» e «pensare» coincidono, e dunque attraverso il «denominare» stesso può «fare sussistere» l'essenza delle cose. Su ciò *In Tim.* II 255.20-24; III 199.26 sg.

<sup>512</sup> Il mondo intelligibile-intellettivo è il dispiegamento del numero, cfr. *T.P.* IV 28.

<sup>513</sup> *In Tim.* I 301-302, Proclo parla del processo di «scoperta» del divino come costituito da due momenti separati: il primo è quello della deduzione scientifica che consiste in un movimento discendente dal superiore all'inferiore e nella scoperta dei livelli intermedi attraverso il ragionamento congetturale; il secondo è il ricordo

nello sviluppo della «facoltà rappresentativa» (§51: εικαστική δύναμις) dell'anima e nella sua riproduzione linguistica (§51: λεκτική φαντασία)<sup>514</sup>. I nomi che, invece, generano errori sono quelli che riguardano l'ambito delle «competenze umane» (§71: οἱ τεχνῖται τοῖς ὑπὸ τὴν τέχνην πράγμασιν) poiché si fondano sulla percezione e sull'opinione.

Dagli estratti del *Commentario sul Cratilo* si evince che la conoscenza è corretta se avviene in maniera «naturale» e «congenere» rispetto alla τάξις dei mondi divini, compendosi in due tappe, quella consistente nell'«affidamento» dell'anima iniziata alla γνώσις dei simboli intelligibili-intellettivi; e quella espressa nel λόγος religioso, ovvero nell'atto di pronunciazione della preghiera e dell'inno verso gli dei intellettivi, ipercosmici e encosmici. Possiamo dunque ricavare da queste considerazioni, lo schema ricapitolativo seguente:

**Tab. 28**

	Modo d'essere	Conoscenza	Espressione
<u>Uno</u>	τὸ ἀμέθεκτον	ἀφαίρεσις	πάσης σιγῆς ἄρρητότερον, οὔτε ὀνόματα αὐτοῦ οὔτε λόγος
<u>Enadi</u>	ἀρχαὶ ὑπερούσιοι, μετεχόμενα	ληπτόν ἐστι, ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων, γνωστόν ἀναγκαίως	ἐπέκεινα τῶν ὅλων ἄρρητος
<u>Intelligibile</u>	κρύφιος, κρυφίως ἐξηρημένος	ἀποφατικῶς, δι' ἐνώσεως καὶ σιγῆς, τὸ σύμμετρον, τὸ ἀληθές, τὸ καλόν	ἄρρητος
<u>Intelligibile -Intellettivo</u>	τὸ σύνδεσμον, ἀριθμός	διὰ συνθημάτων, διὰ νοήσεως καὶ ἐνεργείας, ἔρωσ, ἀλήθεια, πίστις	τὸ πρῶτον ῥητόν, δι' ἐκφωνήσεων, δι' ἀδιαρθρώτων
<u>Intellettivo</u>	διηρημένως, πλήθος, συντεταγμένος	καταφατικῶς, ἐκφαίνοντες ὀνόματα θεῶν, Φύσει	τὸ πάντη φανὸν καὶ ῥητόν, σημαίνειν, καλοῦνται καὶ ἀνυμνοῦνται

che consiste in un movimento di salita dai livelli inferiori verso il livello superiore in cui l'anima si inizia a una luce e ad uno spettacolo puri che la conducono a «scoprire il divino» in tre tappe: «andandogli incontro» (contatto), «facendo uno con lui» (unione), gioendo della rivelazione «faccia a faccia» (αὐτόπτης cfr. *V. Isid.* 38.4; 239.3; PROCLUSO, *In Remp.* II 289.23; MARINO *V. Procl.* § 22.5; αὐτοψία *In Remp.* II 124.4; *In Alc.* 92.7; 188.13; PORFIRIO, *V. Plot.* 10.22; GIAMBILICO, *De Myst.* II 4, p. 76.20; II 7, p. 83.20; VII 3, p. 254.25; DAMASCIO *V. Isid.* 13.1; 14.1; 237.2; 273.1; 338.11).

<sup>514</sup> Cfr. PROCLUSO, *In Tim.* I 272-273 per la gerarchia dei nomi ineffabili che mostrano il «marchio ineffabile» degli dei (cui possono accedere solo i teurgici), e dei nomi visibili che sono formulati dagli uomini come segno rappresentativo dei primi.

## II. 6 Chi può pregare, verso chi si può pregare e come si può: la risalita dell'anima attraverso la gerarchia dei mondi divini

Come emerge da quanto analizzato in precedenza, il mondo intellettuale è la sede della rivelazione dei nomi divini e il garante della loro correttezza, ovvero della loro congenerità con la *τάξις* divina. D'altro canto, nell'ambito dell'umano, è la parola religiosa a svolgere un ruolo attivo fondamentale. In quanto azione teurgica, la parola si intreccia alla gerarchia dei gradi di conoscibilità e dicibilità degli dei, dando la spinta all'anima nel percorso di risalita verso il suo limite conoscitivo. La preghiera e l'inno assumono, pertanto, una funzione teurgica rilevante: essi sono uno strumento efficace di avvicinamento al divino, che, tuttavia, non può cominciare dai livelli più elevati, ma ha una distribuzione graduale. R.M. Van Den Berg ha già messo in luce come gli dei cui si rivolgono gli *Inni* di Proclo interessino delle divinità minori<sup>515</sup>, che hanno il compito di guidare le anime verso la scoperta del *νοῦς*. Gli *Inni* sono dunque uno strumento di unificazione efficace dell'anima con l'intelletto, e il primo stadio fondamentale dell'ascesi verso il divino. In questa sede intendiamo aggiungere a questa ipotesi, un'ulteriore constatazione: il livello divino cui le preghiere di Proclo si rivolgono presenta una gradualità diversa rispetto a quella individuata negli *Inni*. La preghiera prevede, in effetti, che l'anima abbia già acquisito dei privilegi etico-conoscitivi per potersi avvicinare a degli dei più elevati. Poiché miriamo alla costituzione di un *corpus* della preghiera procliana, ci proponiamo di estendere questa riflessione alla luce di due aspetti, a nostro giudizio, fondamentali: il primo è che, come si è già accennato, il percorso anagogico dell'anima attivato nel momento della pronuncia della preghiera non può superare la dimensione intelligibile-intellettuale del mondo sovraceleste (l'iperuranio di *Fedro* 247c3)<sup>516</sup>; il secondo è che Proclo distingue da un punto di vista linguistico un'esperienza indescrivibile e ultima di assorbimento dell'anima (*μυστικὴ ἔνωσις*) nel «fuoco divino»<sup>517</sup>, costruita «in modo ineffabile» (*δι'ἀρρήτων*) su un vocabolario prevalentemente caldaico, da un'esperienza

<sup>515</sup> VAN DEN BERG 2001, 35-43.

<sup>516</sup> Contrariamente a quanto si può desumere dal passo di *In Tim.* I p. 211.8-212.28, la preghiera non conosce un'esperienza ultima unitiva con l'Uno, ma è una forma di elevazione che raggiunge il livello intelligibile solamente a partire da quello intelligibile-intellettuale. Su ciò si veda lo studio di HOFFMANN 2010, 255-324, in part. 287-301. Sull'unione dell'anima con la dimensione intelligibile cfr. VAN DEN BERG 2001, 40-43; 88-91.

<sup>517</sup> Si veda HOFFMANN 1997, 387-390. DILLON 2002, 290-294, ha, d'altra parte, tentato di descrivere a partire dagli «estratti caldaici» di Proclo [DES PLACES 1971, *Extrait* II, p. 207,22-208,4] l'ultimo livello della preghiera che oltrepassa completamente gli atti di linguaggio e la discorsività degli inni e delle preghiere, studiando delle tecniche che potrebbero condurre a un assorbimento in un Fuoco divino.

conoscitiva che, al contrario, è riferibile, e conseguente alla preghiera<sup>518</sup>, e che è costruita «per il tramite di discorsi» (διὰ λόγων) sulla scorta del lessico fortemente simbolico di *Fedro* 247b-c.

D'altra parte, il livello più alto cui la parola degli *Inni* perviene è rappresentato dalla triade degli dei padri intellettivi dell'*Inno* VI, che, riproducendo l'immagine di un percorso anagogico, si rivolge dapprima ad un livello divino inferiore, rappresentato dalla triade vivificatrice degli dei ipercosmici ovvero Ecate che sostituisce Artemide, poi alla triade intellettuale, celebrandone il νοῦς ζωογόνοϛ rappresentato da Rea, Madre degli dei, e il νοῦς δημιουργικός rappresentato da Zeus. Gli altri inni, al contrario, si rivolgono a divinità inferiori: l'*Inno* I celebra Helios che sostituisce Apollo collocato nella triade convertitrice degli dei ipercosmici oppure nella triade elevatrice encosmica; l'*Inno* VII si rivolge ad Atena, che, come nell'*Inno* VI, è collocata nella triade vivificatrice ipercosmica; l'*Inno* II e V si rivolgono ad Afrodite, che è posta nella triade vivificatrice encosmica; l'*Inno* III infine celebra il livello divino più basso, rappresentato dalle Muse, che occupano un livello persino inferiore al mondo encosmico e di cui Proclo non discute nell'organizzazione dei mondi divini presentata nella *Teologia Platonica*<sup>519</sup>.

Il percorso di ascensi individuato dagli *Inni* accompagna, dunque, l'anima dalla dimensione encosmica al mondo intellettuale. Al contrario, Proclo concepisce la preghiera come un movimento ascendente che si estende a più livelli della gerarchia ontologica, e che ha una definizione particolare a seconda degli dei cui è rivolta<sup>520</sup>. I tre gradi della preghiera raggiungono infatti tre mondi divini (διάκοσμοι): quello inferiore, ipercosmico-encosmico degli dei nominati negli *Inni* e nelle preghiere del *Commentario sul Timeo* e del *Commentario sul I libro degli Elementi di Euclide*; quello intellettuale che è intermediario tra gli dei ultimi e

<sup>518</sup> La distinzione tra questi due tipi di esperienza conoscitiva, l'una descrivibile e l'altra indicibile si trova in *T.P.* IV 28.25-29.5 [trad. Abbate]: «Infatti è per il tramite degli dei atti a connettere che anche presso i teurghi avviene l'ascesa verso le potenze indicibili e intelligibili, cioè la sommità di tutti gli intellettivi. In che modo poi da qui a questo punto si connettano ai primi intelligibili, Platone non lo ha più rivelato attraverso discorsi: infatti la connessione con quelli è ineffabile e si realizza attraverso tramite ineffabili, come appunto pare anche ai teurghi, ed è attraverso questo ordinamento che si realizza la mistica unione alle cause intelligibili ed originarie».

<sup>519</sup> Per maggiore chiarezza cfr. lo schema di distribuzione degli *Inni* dal mondo intellettuale all'encosmico che è fornito da VAN DEN BERG 2001, 40 a partire dalla discussione di SAFFREY-WESTERINK 1968, t. I, LX-LXVII sulla *Teologia Platonica*, tenendo in considerazione le correzioni di STEEL 2000, 392-395.

<sup>520</sup> La preghiera non può dunque essere intelligibile né, ancor più, pervenire ad un livello di massima unione con il Principio Primo. Riteniamo che questa constatazione sia essenziale per ben interpretare il passo di *In Tim.* 213.20, in cui nella definizione della preghiera e degli dei cui essa è rivolta, Proclo fa riferimento esclusivamente a degli dei intellettivi: menziona infatti gli «dei demiurgici», che corrisponderebbero all'ultima triade degli dei intellettivi presieduta da Zeus, che è νοῦς δημιουργικός secondo la corrispondenza orfica cui Proclo stesso fa riferimento in *T.P.* V 15, gli «dei purificatori» che corrisponderebbero alla prima triade degli dei intellettivi, presieduta da Crono, che è νοῦς καθάρως; e gli «dei vivificatori» ovvero la seconda triade degli dei intellettivi, presieduta da Rea, sempre secondo la corrispondenza orfica, νοῦς ζωογόνοϛ.

i primi, e che risponde alla richiesta di assistenza della preghiera nel *Commentario sul Parmenide* e dei libri I 8 e IV 78 della *Teologia*; e quello intelligibile-intellettivo che è il «luogo» in cui, al termine della preghiera, l'anima perviene ad una «visione iniziatica» del mondo intelligibile, che è ancora esprimibile per il tramite della parola<sup>521</sup>. A questi tre mondi corrispondono, d'altra parte, tre differenti forme di espressione eucologica: la più bassa, consistente nell'evocazione dei nomi degli dei<sup>522</sup>, è un modo affermativo (καταφατικῶς) di parlare del divino<sup>523</sup> e corrisponde al livello degli dei ipercosmici e intellettivi evocati dalla preghiera. Per la rappresentazione di questo livello, Proclo fa corrispondere l'immagine di *Fedro* 246e-247a del carro alato guidato da Zeus e seguito dal corteo di dodici dei, al livello dei dodici dei ipercosmici-encosmici non-vincolati (ἀπόλυτοι)<sup>524</sup>, presieduti dalla figura di Zeus, demiurgo intellettuale duplicemente collocato nell'ultimo livello della triade intellettuale e nel primo della triade degli dei sovrani/ἀρχαί ipercosmiche. Il grado intermedio della preghiera corrisponde, invece, ad un modo di esprimersi per il tramite di simboli (διὰ συνθημάτων) mutuati, ancora una volta, da *Fedro* 247b-c, che evocano un'immagine del «luogo» in cui la visione si compie<sup>525</sup>. L'ultimo livello, infine, oltrepassa la preghiera, dal momento che consiste nell'unione ineffabile con il mondo intelligibile che è avvolto in un sentimento di affidamento silenzioso<sup>526</sup> e non più esprimibile (ἀποφατικῶς).

Proclo non fa, tuttavia, corrispondere a questa gerarchizzazione dei livelli della preghiera una gerarchizzazione del livello psichico. Le anime che possono pregare sono solamente quelle che hanno già la capacità di «plasmare i nomi» degli dei<sup>527</sup>, e che fungono da guida per le anime inferiori. Nelle sue riflessioni sulla preghiera Proclo propone un modello di trasmissione dell'efficacia della parola «per intellesione e attività» (διὰ νοήσεως καὶ ἐνεργείας)<sup>528</sup> attraverso due mediazioni: nella gerarchia del divino, come abbiamo visto, è il livello intellettuale che fa da tramite tra gli dei ipercosmici e gli dei intelligibili-intellettivi,

<sup>521</sup> *T.P.* IV 30.15 e 77.7. Proclo distingue infatti l'ἐποπτεία, l'«esperienza iniziatica» dell'anima nel luogo sovraceleste dalla μυστικῆ ἔνωσις del mondo intelligibile, che tuttavia non è dicibile.

<sup>522</sup> Proclo dice a questo riguardo che il «plasmare i nomi» offre un'immagine degli dei come statue. Cfr. *T.P.* I 124.20. [trad. Abbate]: «E plasmando in tal modo i nomi, mostra, con un estremo livello di approssimazione, immagini delle entità divine» (Καὶ οὕτω δὴ τὰ ὀνόματα πλάττουσα τῶν θεῶν εἰκόνας ἐσχάτως ἐπιδείκνυσιν).

<sup>523</sup> *Ibid.* IV 37.25-38.25.

<sup>524</sup> *Ibid.* VI 91.5-93.25.

<sup>525</sup> *Ibid.* IV 45.25- 48.5. Le espressioni simboliche che descrivono il luogo sovraceleste e che sono mutuate dal *Fedro* sono le seguenti: τὸ ἀληθείας πεδίον «pianura della verità» di *Fedro* 248b6; «prato» (λειμών) di *Fedro* 248c1; il «nutrimento» (τρόφιμος) presentato in varie forme in *Fedro* 247d-e.

<sup>526</sup> La triade ἔρωσ, ἀλήθεια, πίστις che corrisponde al primo livello intelligibile-intellettivo e che descrive l'attitudine dell'anima nel momento della visione intelligibile è stata abbondantemente studiata da HOFFMANN 2000c, 459-489; e *Id.* 2014b, 277-363.

<sup>527</sup> *T.P.* I 124.20.

<sup>528</sup> *Ibid.* IV 24.10.

nella struttura della scuola neoplatonica è il maestro che trasmette agli allievi le illuminazioni che gli giungono direttamente dagli dei.

È importante, a questo proposito, evidenziare quali sono i caratteri etico-conoscitivi che deve possedere, secondo Proclo, colui che prega. In questa sede non intendiamo recuperare l'esposizione di *In Tim.* I 206.30-222.5 sulla preghiera, che riteniamo già sufficientemente studiata<sup>529</sup>, ma la più breve riflessione su *Alcibiade II* 142e che Proclo inserisce nei passi *In Remp.* 187.25-188.25, che contengono, a nostro giudizio, degli elementi ugualmente importanti per la definizione della preghiera nell'ordine (τάξις) della complessa gerarchia degli dei abilmente presentata nella *Teologia*. Dall'insegnamento di Platone, Proclo ricava quelli che definisce i presupposti in virtù dei quali l'anima può formulare la preghiera nel «modo più corretto e sicuro» (τὸ ὀρθότατον τῆς εὐχῆς τρόπον καὶ ἀσφαλέςτατον)<sup>530</sup>, ovvero distinguendo il bene dal male, e cosa chiedere e cosa non chiedere<sup>531</sup>: la «saggezza» (φρόνησις) e la «scienza» (ἐπιστήμη)<sup>532</sup>. Nella *Teologia* e negli estratti del *Commentario sul Cratilo*, a questo stesso proposito, Proclo distingue due atteggiamenti differenti dell'anima rispetto alla gerarchia degli dei: il «timore reverenziale» (εὐλάβεια)<sup>533</sup>, che consiste nella celebrazione degli dei a partire dagli ultimi echi<sup>534</sup>, e l'«ardire» (τόλμα), che si basa sulla «convinzione contraria a ragione» (παράλογος οἴησις) di potersi esprimere su un livello superiore e ineffabile<sup>535</sup>. Il primo atteggiamento è proprio delle anime illuminate, che sono guida delle anime inferiori, e che Proclo definisce «dotate di conoscenza scientifica» (ἐπιστήμονες)<sup>536</sup> poiché «agiscono» (ἐνεργοῦντες) «plasmando i nomi» (τὰ ὀνόματα

<sup>529</sup> Questa riflessione di Proclo si basa sull'interpretazione di *Timeo* 27c-d in cui l'espressione «Pare dunque sia tuo compito, Timeo, prendere a questo punto la parola, dopo aver invocato secondo l'uso, gli dei» [trad. Fronterotta] fa riferimento alla consuetudine di inserire un'invocazione alla divinità prima di intraprendere un discorso o un'azione (cfr. *Resp.* IV 432c; *Phil.* 25b; *Leg.* X 887c). Per un approfondimento rimandiamo BRISSON 2016, 108-133. Cfr. anche il contributo alla riflessione sulla teorizzazione della preghiera dell'*In Tim.* in TIMOTIN 2017, 207-245.

<sup>530</sup> *In Remp.* I 187.25.

<sup>531</sup> Questi due presupposti, consistono, d'altra parte, in particolari tipi di divinità che compongono per Proclo il livello più elevato del mondo intelligibile-intellettivo, ovvero giustizia, temperanza e verità, che Proclo, d'altra parte, attinge ancora una volta dalla sua esegesi di *Phaedr.* 238a-b, 247b-c. Cfr. *T.P.* IV 44.5-45.15.

<sup>532</sup> *In Remp.* I 147.1 in cui Proclo dice che si deve pregare avendo conoscenza dei riti da rivolgere agli dei (εὐχόμενος μετὰ τῆς πρεπούσης τοῖς θεοῖς ἐπιστήμης).

<sup>533</sup> Proclo trae, d'altra parte, la nozione di «paura» reverenziale nella formulazione dei nomi degli dei da *Phlb.* 12c3 [trad. Migliori]: «Il mio timore di fronte ai nomi degli dei non è puramente terreno, Protarco, ma supera la più grande paura» (Τὸ δ' ἐμὸν δέος, ὦ Πρώταρχε, αἰεὶ πρὸς τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα οὐκ ἔστι κατ' ἄνθρωπον, ἀλλὰ πέρα τοῦ μεγίστου φόβου). Sui nomi degli dei in Proclo cfr. CRISCUOLO 2005, 57-68.

<sup>534</sup> *T.P.* I 125.5.

<sup>535</sup> *In Crat.* 125.9 in cui Proclo dice anche che rispetto a questa convinzione non c'è nulla di «più buio e disordinato» (τὸ ἀφεγγέστατον τοῦ παντὸς καὶ ἀτακτότατον). Questa espressione è una citazione di *Resp.* 621b e che Proclo utilizza anche in *In Remp.* II 95.15, II 351.2, parlando delle anime che si trovano, nella gerarchia degli enti, nel livello più lontano dal sole.

<sup>536</sup> Cfr. PLATONE *Theaet.* 208e.

πλάττουσα τῶν θείων) e rivelando «in modo divinamente ispirato» (ἐνθέως) e «in modo intellettuale» (νοεῶς) le «immagini» (εἰκόνες) delle visioni intelligibili che hanno ricevuto<sup>537</sup>; il secondo è proprio delle anime che hanno ancora una visione disordinata della gerarchia degli enti, e che per questo si trovano tra le tenebre che annebbiano la conoscenza<sup>538</sup>.

Dunque, il sistema metafisico della *Teologia*, pur mostrando, nella sua articolazione, un proliferare di ordini intermedi tra l'anima e il divino, prevede che solamente un livello psichico possa pregare e guidare i livelli inferiori verso il «luogo» della visione. Il carattere selettivo della preghiera emerge anche dal repertorio lessicale impiegato per delinearne i tratti. Proclo esclude i riferimenti ad un'azione di «supplica» (ἱκετεύω, προσκυνέω, λιτανεύω), che denotano per Porfirio e Giamblico<sup>539</sup>, e, successivamente, per Simplicio, l'atto di prosternazione di fronte al divino da parte di un'anima inferiore<sup>540</sup>; al contrario, utilizza dei verbi come εὐχομαι<sup>541</sup>, ἀποσεμνύνω<sup>542</sup>, σεμνύνω<sup>543</sup>, προκαλέω<sup>544</sup> che non mostrano l'anima in un atteggiamento di distanza incommensurabile dal divino, ma di celebrazione delle gerarchie. In questo modo Proclo perviene alla definizione della preghiera come «atto» di pronunciazione di un'anima che è capace di stabilirsi nel divino, in virtù della sua conoscenza delle gerarchie ontologiche.

L'ultimo aspetto che emerge da questa osservazione consiste, dunque, nella dimensione verbale della preghiera, in quanto emissione di suono privilegiata per l'accesso al divino, che si esprime con combinazione (σύνθεσις) e distinzione (διαίρεσις) dei suoni facendo «apparire l'essenza nascosta degli dei» (ἐκφαίνει τὴν ἀποκεκρυμμένην οὐσίαν τῶν θεῶν)<sup>545</sup>. Proclo distingue questa modalità di celebrazione degli dei che è «intellettuale» e «discorsiva» (νοεῶς ἢ λογικῶς), e che definisce anche nella forma di un «inno intellettuale»

<sup>537</sup> T.P. I 124.5-25.

<sup>538</sup> Proclo ricava questa distinzione luce/ombra da *Alc. II* 150d-e, che, a sua volta fa riferimento ad una citazione di *Iliade* V 127-128, per esprimere la necessità di dissipare l'ἀχλὺς che impedisce all'anima di distinguere il bene dal male. La stessa distinzione si riscontra nel passo di *In Remp.* II 95.15 in cui Proclo recupera e reinterpreta l'espressione μέσας νόκτας di *Resp.* 621b.

<sup>539</sup> Porfirio, in effetti, ritiene che la supplicazione sia una forma di preghiera di gran lunga inferiore che proviene da anime agitate dalle passioni e che non potrebbe che essere rivolta, a sua volta, a degli dei «suscettibili di passioni» (ἐμπαθεῖς). Cfr. PORFIRIO, *Epistula ad Anebonem* fr. 16-19 (p. 12-13 Saffrey-Segonds), *Marc.* 19, p. 117, 8-9 des Places. Giamblico sostiene che l'ἱκετεία discende dal nostro sentimento di «nullità» (οὐδένεια) di fronte al divino, che, d'altra parte, stimola l'anima ad elevarsi cfr. GIAMBILICO, *De Myst.* I, 15 p. 47,11-48,3. A proposito del dibattito tra Giamblico e Porfirio sulla ricezione da parte degli dei della supplica, cfr. GOEKEN 2010, 10-11, 12-13. Per un approfondimento sulla concezione porfiriana della preghiera, rimandiamo anche al contributo di TIMOTIN 2017, 149-155.

<sup>540</sup> Per la gerarchizzazione dei modi e dei verbi della preghiera in Simplicio, rimandiamo al recente contributo di HOFFMANN 2020, 216-232.

<sup>541</sup> Cfr. *In Parm.* 617.1.

<sup>542</sup> *In Crat.* 138.

<sup>543</sup> Cfr. T.P. I 125.5.

<sup>544</sup> *Ibid.* 124.25.

<sup>545</sup> *Ivi.*



(ὕμνωδία νοερά)<sup>546</sup>, da un «suono» (ἦχος) non articolato, che consiste in una forma di celebrazione «naturale» del divino (φυσικῶς ἢ αἰσθητῶς) e che riguarda tutte le forme d'essere secondo il loro ordine<sup>547</sup>. La preghiera in senso proprio è, al contrario, una celebrazione delle gerarchie degli dei, che consiste in due azioni: «venerare» (σεμνύνω) gli dei ultimi, e «fondarli» (ἐνιδρύω) sul paradigma (παράδειγμα) dei primi<sup>548</sup>.

Come abbiamo mostrato, il ruolo di mediazione tra il divino e l'umano è incarnato, nello spazio della scuola neoplatonica, dalla figura del maestro, immagine terrestre del demiurgo intellettuale che, essendo imbevuto di scienza teologica e, al tempo stesso, avendo una certa intimità (οἰκείωσις)<sup>549</sup> con il divino, accompagna le anime degli allievi verso un percorso graduale di illuminazione e di «familiarizzazione» con il divino.

I testi scritti di Proclo, disposti in un ordine di elevazione crescente, rispecchiano perfettamente la stessa gradualità ontologica della preghiera. Il *corpus* che, in questa ultima parte del nostro lavoro, prenderemo in considerazione, comprende la preghiera iniziale del *Commentario al Parmenide* rivolta «a tutti gli dei e a tutte le dee», la preghiera a Atena del *Commentario al Timeo*, la preghiera a Ermes posta alla fine del II prologo del *Commentario al I libro degli Elementi di Euclide*, la preghiera a tutti gli dei del I libro della *Teologia Platonica*, e agli «dei teletarchi» del IV libro. Questi testi contengono degli elementi di particolare interesse perché delineano la preghiera, non soltanto, come abbiamo finora mostrato, come atto iniziatico, ma come percorso graduale di illuminazione e trasmissione dei contenuti divini dalla loro redazione scritta alla fruizione orale.

Il primo aspetto che si deve evidenziare riguarda la formula di invocazione adottata da Proclo in ognuno di questi testi. Tre delle preghiere mantengono il modello di richiesta di

<sup>546</sup> *T.P.* II 65.16.

<sup>547</sup> L'esempio più calzante per questa distinzione è il passo *De sacr.* (περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης) 148.15 [trad. nostra]: Εὐχεται γὰρ πάντα κατὰ τὴν οἰκείαν τάξιν καὶ ὕμνει τοὺς ἡγεμόνας τῶν σειρῶν ὄλων ἢ νοερῶς ἢ λογικῶς ἢ φυσικῶς ἢ αἰσθητῶς· ἐπεὶ καὶ τὸ ἡλιοτρόπιον ὃ ἔστιν εὐλύτον, τούτῳ κινεῖται καί, εἰ δὴ τις αὐτοῦ κατὰ τὴν περιστροφὴν ἀκούειν τὸν ἀέρα πλήσσοντος οἴος τε ἦν, ὕμνον ἂν τινα διὰ τοῦ ἤχου τούτου συνήσθετο τῷ Βασιλεῖ προσάγοντος, ὃν δύναται φυτὸν ὕμνεῖν («Ogni cosa infatti prega secondo il proprio ordine e celebra con canti i capi delle serie nella loro totalità o in modo intellettuale o razionale o naturale o sensibile. Perciò anche l'eliotropo è mosso dal sole che gli rende facile il movimento, e, se qualcuno fosse in grado di ascoltarlo battere l'aria nel suo giro, in questo suono lo sentirebbe rivolgere al Re una sorta di inno, che è possibile per una pianta cantare»).

<sup>548</sup> *Ivi.*

<sup>549</sup> Cfr. *In Tim.* 211.15. Il processo di «familiarizzazione» con il divino consiste nel raggiungimento della συμπάθεια con gli dei che è per Proclo il fondamento stesso della preghiera. Questa capacità divina di entrare in intimità con gli dei è attribuita da Marino anche a Proclo cfr. *V. Procli* § 31.1. Questo tema è stato abbondantemente studiato nel lavoro già citato di FESTUGIÈRE 1971, 578, 581-583 sulla tenera devozione di Proclo alla dea Atena. Inoltre, Sulla temperie religiosa tra III e V s. d.C. cfr. SAFFREY 1984b, 175-178 [ripr. in *Id.* 1990, 219-222].

«benevolenza» tratto dal *Fedro* (257a7: εὐμενῆς καὶ ἴλεως)<sup>550</sup>, ripreso fedelmente in *T.P.* I 8.8 S.-W. (<ἴλεφ̄ τε καὶ εὐμενεῖς> ἐλθόντες)<sup>551</sup>, e riutilizzato nei passi *In Parm.* 618.14 L-S (ἴλεα ἔστω)<sup>552</sup>, e in *In Tim.* I 168.22 D (ἴλεως οὐσα)<sup>553</sup>. I passi *In Eucl.* 47.6 F, invece, recuperano il modello della dedica dell'opera al dio (ἀναθέντες τουτὶ τὸ σύγγραμμα)<sup>554</sup>, che Proclo attinge dai suoi diretti predecessori, Giamblico nel prologo della *Risposta a Porfirio (De Mysteriis)*<sup>555</sup> e Siriano nel commentario al Περὶ ἰδεῶν di Ermogene<sup>556</sup>. Infine i passi *T.P.* IV 77.20-78.1 S.-W. sono un augurio, che è espresso dalla forma verbale dell'ottativo (καταστήσειαν, ἀποφήνειαν, ἐπιλάμψειαν)<sup>557</sup>.

Il secondo aspetto riguarda la dicotomia luce/tenebre, che è quasi sempre rivelata dalla citazione di un passaggio autorevole cui Proclo attribuisce un valore simbolico-teurgico<sup>558</sup>. Nella preghiera del *Commentario sul Parmenide* – che funge, per così dire, da modello rispetto alle altre, dal momento che è la più estesa e la più articolata – le espressioni che denotano la luce della conoscenza («dopo aver acceso in me la luce splendente della verità»; «avendo ancorato la mia facoltà conoscitiva in ciò che vi è di più luminoso nell'essere»)<sup>559</sup> contengono dei riferimenti letterari all'*Iliade* XIV 351 per il riutilizzo del termine στιλπνός/ 'lucente'<sup>560</sup>, e al passaggio della *Repubblica* 518c 5-10 per l'espressione τὸ φανότατον τοῦ

<sup>550</sup> PLATONE, *Phaedr.* 257a5-7 [trad. Velardi]: «Perdonami per le parole di prima e gradisci queste, benigno e propizio non portarmi via e non rovinarmi per la collera l'arte dell'amore che mi hai donato».

<sup>551</sup> *T.P.* I 8.8 [trad. Abbate]: «Ed essi dal canto loro, avendoci ascoltati, venuti a noi “propizi e benevoli”, guidino l'intelletto della nostra anima e lo facciano pervenire all' “altare” di Platone e alla “vetta” di questa contemplazione».

<sup>552</sup> *In Parm.* 618.14 [trad. nostra]: «Che gli esseri che ci sono superiori ci siano propizi, possa il loro dono far risplendere premurosamente anche su di noi la luce elevatrice che proviene da loro».

<sup>553</sup> *In Tim.* I 168.22 [trad. nostra]: «Possa dunque (Atena), essendoci propizia, renderci partecipi della saggezza pura e riempirci della forza intellettuale, procurandoci i beni Olimpici che elevano l'anima e allontanano da noi le immagini dei Giganti legati alla generazione, risvegliando in noi le nozioni pure e non contaminate su tutti gli dei e facendo risplendere su di noi la luce divina che proviene da essa».

<sup>554</sup> *In Eucl.* 47.6 [trad. Timpanaro Cardini]: «dopo che abbiamo dedicato a questo dio il presente libro, passiamo a delineare la teoria della scienza matematica».

<sup>555</sup> GIAMBILICO, *De Myst.* I 1 p. 1.6: ᾧ δὴ καὶ οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι τὰ αὐτῶν τῆς σοφίας εὐρήματα ἀνετίθεσαν. Sulla tradizione della dedica dell'opera al dio Vd. SAFFREY, SEGONDS, LECERF 2013, 224 n. 6.

<sup>556</sup> SIRIANO, *In Hermog.* 2.5: εἰ δὲ τις καὶ βελτίω τούτων ἐπεισάγειν δυναθεῖν λυσιτελοῦντα πρὸς τὸ προκειμένον, χάριν αὐτῷ παμπόλλην εισόμεθα τὸν κοινὸν Ἑρμῆν ἔργοις οὐ λόγοις ἡμῖν ἐπιδεικνύοντι.

<sup>557</sup> *T.P.* IV 77.20-78.1 [trad. Abbate]: εἰς ἣν δὴ καὶ ἡμᾶς οἱ τῶν ὄλων ἀγαθῶν ἡγεμόνες <τελετάρχα> καταστήσειαν, οὐ λόγοις ἀλλ' ἔργοις φωτίσαντες, καὶ ὑπὸ <τῷ μεγάλῳ Δι> τῆς τοῦ νοητοῦ κάλλους ἀποπλήρωσεως ἀξιώσαντες <ἀπαθεῖς> τῶν περὶ τὴν γένεσιν <κακῶν ὄσα> δὴ νῦν <ἡμᾶς> περικέχεται τελείως ἀποφήνειαν, καὶ τοῦτον ἡμῖν καρπὸν κάλλιστον ἐπιλάμψειαν τῆς παρουσίας θεωρίας («gli dei sovrani di tutti quanti i beni, “origini dell'iniziazione”, possano condurci, illuminandoci non con le parole ma con azioni, e sotto la guida del “grande Zeus” avendoci ritenuti degni di raggiungere la pienezza della Bellezza intelligibile ci facciano diventare completamente “impassibili” ai “mali” che concernono la dimensione della generazione, tutti quei mali che appunto ci stanno intorno; e possano far risplendere su di noi questo bellissimo “frutto” della presente contemplazione»).

<sup>558</sup> Questa tesi, che seguiamo, è stata dimostrata da VAN DEN BERG 2001, 99-100. 205 e n. 12, a proposito dell'utilizzo di espressioni omeriche nell'*Inno I al Sole* (v.41), e nell'*Inno IV a tutti gli dei* (vv. 6-7).

<sup>559</sup> *In Parm.* 617.2.

<sup>560</sup> *Il.* XIV 351 [trad. Calzecchi Onesti]: «su questa si stesero, si coprirono di una nuvola bella, d'oro: gocciava rugiada lucente» (τῷ ἓνι λεξάσθην, ἐπὶ δὲ νεφέλην ἔσσαντο καλήν χρυσεῖην· στιλπναὶ δ' ἀπέπιπτον ἔρσαι).

ὄντος<sup>561</sup>, che Proclo oppone alla «conoscenza illusoria» (δοξοσοφία), termine, ancora una volta, tipicamente platonico<sup>562</sup>. Queste espressioni, d'altra parte, non sono esclusivamente un ornamento letterario, ma danno efficacia alla «parola» di Proclo, che per il tramite del commentario deve attecchire nell'anima degli allievi per produrre in essi la conoscenza<sup>563</sup>. Nella preghiera del *Commentario sul Parmenide* la luce è inoltre connotata in base alla sua natura «elevatrice» (ἀναγωγὸν φῶς) e in base alla sua provenienza, poiché è «fatta risplendere» (προλάμπουσα) «a partire da» una fonte<sup>564</sup>. L'importanza della provenienza divina della luce è sottolineata, d'altra parte, anche nella preghiera del *Commentario sul Timeo*, che si rivolge ad Atena «che fa risplendere la luce divina da essa» (προσλάμπουσα τὸ θεῖον φῶς ἐξ αὐτῆς) sui φαντάσματα del mondo sensibile<sup>565</sup>. Altri riferimenti alla luce si riscontrano, d'altra parte, nel libro IV 78.1 della *Teologia Platonica*, in cui emerge il carattere operativo della preghiera (ἔργον) nella richiesta di un'illuminazione che venga dagli dei non con i discorsi ma con le azioni (οὐ λόγοις ἀλλ' ἔργοις φωτίσαντες)<sup>566</sup>.

La preghiera che consiste nell'azione (ἔργον) di un'anima già illuminata<sup>567</sup> ha, d'altronde, un'efficacia graduale a seconda degli dei cui è rivolta. In base a quanto abbiamo analizzato, a proposito del rapporto tra il modo affermativo di riferirsi agli dei inferiori attraverso i nomi e il modo simbolico di rivolgersi agli dei superiori, possiamo posporre le preghiere del *Commentario sul Timeo* e del *Commentario sul I libro degli Elementi di Euclide* che si rivolgono espressamente a degli dei ipercosmici-encosmici (rispettivamente a Atena e a Ermes)<sup>568</sup>, alle preghiere del *Commentario sul Parmenide* e dei libri I e IV della *Teologia Platonica* che si rivolgono, al contrario, a degli dei di livello superiore.

<sup>561</sup> Per Proclo come in Platone «ciò che è più luminoso nell'essere» si riferisce al bene e alla conoscenza. La preghiera dell' *In Parm.* è d'altra parte una riformulazione del passaggio di *Resp.* 518c 5-10 [trad. Vegetti]: «questa facoltà inerente all'anima di ognuno e l'organo con il quale ciascuno apprende – alla maniera di un occhio incapace di volgersi dall'oscurità verso la luce (οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατόν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὄλω τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους) se non insieme con l'intero corpo – devono venir fatti ruotare, distogliendoli da ciò che diviene, insieme con l'anima intera, finché essa divenga capace di sostenere la contemplazione di ciò che è e di quanto in esso v'è di più luminoso (εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη): e questo diciamo essere il buono». Cfr. *Resp.* 533d2, e *Phaedr.* 246e1-2.

<sup>562</sup> Cfr. *Soph.* 231b 6; *Phlb.* 49a 2, d 11.

<sup>563</sup> HOFFMANN 2020, 234-236, cita un passaggio di Luciano in cui si fa riferimento al tenore magico dei versi di Omero. Vd. LUCIANO, *Charon sive contemplantes* 7 Bompaire.

<sup>564</sup> *In Parm.* 618.15 [trad. nostra]: «possa il loro dono far risplendere prontamente su di noi anche la luce elevatrice che proviene da loro». Cfr. φάος ἄγνόν «luce pura» *Inno* I v. 40. Su ciò HOFFMANN 2014a, 101-152.

<sup>565</sup> *In Tim.* I 168.24.

<sup>566</sup> *T.P.* IV 78.1.

<sup>567</sup> Cfr. *T.P.* I 7.25-8.1: οὔτε γὰρ νοῆσαι τὸ θεῖον ἄλλως δυνατόν ἢ τῷ παρ' αὐτῶν φωτὶ τελεσθέντας, οὔτε εἰς ἄλλους ἐξενεγκεῖν ἢ παρ' αὐτῶν κυβερνωμένους καὶ τῶν πολυειδῶν δοξασμάτων καὶ τῆς ἐν λόγοις φερομένης ποικιλίας ἐξηρημένην φυλάττοντας τὴν τῶν θεῶν ὀνομάτων ἀνέλιξιν.

<sup>568</sup> Atena e Ermes sono, del resto, destinatari della preghiera finale del *Commentario alle Categorie* di Simplicio. Per questo riferimento vd. HOFFMANN 2020, 241-242.

Partendo dalla preghiera che, nel *corpus* procliano, rappresenta il livello più basso del percorso di iniziazione al divino, ovvero quella del *Commentario sul Timeo*, i passi I 618.20-619.15 Diehl rappresentano una sorta di litania dei molteplici appellativi (προσηγορία) di Atena<sup>569</sup>, dapprima celebrata per le sue azioni (nel susseguirsi dei participi πορίζουσα, ἐξορίζουσα, ἀνεγείρουσα, προσλάμπουσα, διατείνουσα, ἐνιδρύουσα ai vv. 168.20-169.1), poi per le sue qualità (attraverso il recupero degli epiteti καλλίεργος di *Orph.* fr. 176 K, e παρθένος, φιλοπόλεμος, αἰγίοχος fr. 168 K, v. 9, fr. 169 K v.4). Questa forma di preghiera, anche se non espressamente concepita come una supplica, rappresenta il primo approccio dell'anima verso il mondo intellettuale, ovvero verso il livello inferiore di contemplazione fondato sull'acquisizione della saggezza demiurgica (δημιουργική σοφία), e finalizzato allo stabilimento (ἴδρυσις) dell'anima nella «vetta» (ἀκρότης) intellettuale<sup>570</sup>. L'oggetto richiesto nella preghiera, infatti, concerne la «saggezza pura» (ἄχραντος σοφία) e la «pienezza» (ἀποπλήρωσις) della potenza intellettuale<sup>571</sup>, che sono due proprietà degli dei ἄχραντοι-puri intellettivi di primo livello<sup>572</sup>.

Il secondo tipo di preghiera consiste nella parola intermediaria tra il livello intelligibile e il livello psichico, illustrata nei passi 46.25-47.5 del *Commentario sul I libro degli Elementi di Euclide*, in cui la figura di Hermes, in quanto «guardiana della verità» (ἔφορος τῆς ἐπιστήμης)<sup>573</sup>, viene chiamata a accompagnare l'anima nella sua elevazione dal livello intellettuale al livello intelligibile. A differenza della figura di Atena che conferisce alla prima preghiera la «permanenza» nella vetta intellettuale<sup>574</sup>, la preghiera rivolta a Hermes mette in

<sup>569</sup> Proclo utilizza la figura retorica della preterizione, per concentrarsi su una selezione particolare di appellativi della dea, che possono essergli utili per inserire la sua efficacia nel rango intellettuale, sugli altri, al contrario, dice di non potersi dilungare per ragioni di sinteticità. Vd. *In Tim.* I 169.10 [trad. nostra]: «continuerei anche con le restanti denominazioni della dea, se non fosse che mi dilungherei per la mia simpatia su questo discorso» (ἐπήλθομεν δ' ἂν καὶ τὰς λοιπὰς τῆς θεοῦ προσηγορίας, εἰ μὴ καὶ ταῦτα διὰ τὴν ἐμὴν περὶ τὸν λόγον συμπάθειαν μηκύνειν ἐδόκουν). A questo proposito sarebbe utile associare all'interpretazione filosofica e teologica preghiere dell'Opera di Proclo un tentativo di analisi retorica e stilistica che abbiamo condotto in parte *infra*, pp. 88-102, che tenga conto delle nuove prospettive offerte dallo sviluppo di studi sulla retorica antica e, in particolare, sulla retorica religiosa. Cfr. PERNOT 2000, 213-232. La raccolta di studi edita da GOEKEN 2010, 3-16 nutre la riflessione a questo proposito.

<sup>570</sup> *In Tim.* 168.15 [trad. nostra]: «Lasciamo dunque questo elogio e, ritorniamo al presente proposito, diciamo che Platone ha chiamato “amici della saggezza” quei due dei, Hermes e Atena, ma non tutti e due per la stessa ragione, l'uno perché è intermediario nell'universo e eleva verso la saggezza intelligibile, l'altra perché è la più elevata cima e l'unità della saggezza demiurgica».

<sup>571</sup> *Ivi.*

<sup>572</sup> *T.P.* per ἄχραντος V 121; per ἀποπλήρωσις V 33.1.

<sup>573</sup> La stessa espressione nella preghiera finale del *In Cat.* 438.34 di SIMPLICIO indica gli dèi *logioi*, «guardiani dei discorsi» (τοὺς τῶν λόγων ἐφόροις), che designano Hermes.

<sup>574</sup> La «manenza» è uno degli elementi che compongono la triade che anima tutta la gerarchia ontologica ed è insita in ogni livello, ovvero «manenza-processione-conversione», su ciò si veda lo studio introduttivo di BEIERWALTES 1990, 161-203.

moto l'anima verso il divino<sup>575</sup>. Da un punto di vista testuale lo scarto tra la fissità della litania rivolta a Atena e la spinta provocata dalla preghiera a Ermes emerge dall'impiego notevole di verbi di movimento: προάγει, πληροῖ, κινεῖ, ἀνεγείρει, ἐπιστρέφει, τελειοῖ, περιάγει<sup>576</sup>.

Il terzo tipo di preghiera è la parola efficace formulata da un'anima già iniziata alla contemplazione del divino, e che, pertanto, è rivolta al livello degli dei superiori intelligibile-intellettivi. La distanza tra quest'ultimo grado di preghiera e i due precedenti consiste nel modo di riferirsi agli dei, che non sono più espressamente chiamati per nome, ma richiamati simbolicamente in base alle loro capacità elevatrici. Di questo terzo tipo di preghiera fanno parte le preghiere del libro IV e quella del libro I della *Teologia Platonica*, che sono rivolte agli dei ἡγεμόνες dell'iniziazione o teletarchi che compongono l'ultimo livello intelligibile-intellettivo<sup>577</sup>, e la preghiera del *Commentario sul Parmenide* che è invece un inno alle gerarchie divine, dal livello intelligibile-intellettivo al livello degli eroi, evocate dall'enumerazione di differenti proprietà. Nel *Commentario sul Parmenide* Proclo celebra, dunque, l'ultimo livello intelligibile-intellettivo, presieduto dagli dei teletarchi, perché perfeziona l'intelletto (νοῦς τέλειος)<sup>578</sup>; il livello intellettuale per la sua potenza elevatrice (δύναμις ἀναγωγός)<sup>579</sup>; il livello ipercosmico per la sua attività non vincolata (ἐνέργεια ἀπόλυτος)<sup>580</sup>; gli encosmici perché esercitano un controllo sul mondo (τὸν κόσμον λαχόντες); gli angeli per la loro «rivelazione veritiera» (617.19: ἔκφανσιν δὲ τῶν θεῶν ἀληθῆ); i demoni perché tramettono la «pienezza dell'ispirazione proveniente dagli dei» (ἀποπλήρωσις τῆς

<sup>575</sup> Questo movimento corrisponde alla conversione verso il Principio, che è il terzo elemento della triade sopra citata vd. BEIERWALTES 1990, 168-169.

<sup>576</sup> In *Eucl.* 46.25-47.5 [trad. Timpanaro Cardini]: «E in che cosa consiste la funzione di questa scienza è rivelato dal suo nome stesso; cioè essa mette in moto la nostra conoscenza innata (κινητικὸν τῆς ἐμφύτου γνώσεως), risveglia l'intelletto (ἐγερτικὸν τῆς νοήσεως), purifica la riflessione (καθαρτικὸν τῆς διανοίας), mette in luce i concetti che sono in noi in essenza (ἐκφαντορικὸν τῶν κατ' οὐσίαν ἡμῶν ὑπαρχόντων εἰδῶν), cancella l'oblio e l'ignoranza che abbiamo dalla nascita, scioglie i legami derivanti dall'irrazionalità; seguendo in ciò il dio che è l'effettivo sovrintendente a questa scienza (κατὰ τὸν θεὸν ὄντως τὸν τῆς ἐπιστήμης ταύτης ἔφορον), il quale porta alla luce (προάγει μὲν εἰς τὸ ἐμφανὲς) i nostri doni intellettuali, riempie tutte le cose (πληροῖ δὲ πάντα) di ragioni divine, muove le anime verso l'intelletto (κινεῖ δὲ τὰς ψυχὰς ἐπὶ νοῦν) e le risveglia (ἀνεγείρει) come da un sonno profondo, mediante la ricerca le fa riflettere su se stesse (ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτάς), le perfeziona (τελειοῖ) mediante l'arte maieutica, e con la scoperta dell'intelletto puro le conduce verso una vita felice (περιάγει πρὸς τὴν μακαρίαν ζωὴν)».

<sup>577</sup> *T.P.* IV 77.20 [trad. Abbate]: «E molti sono i gradi, ma tutti tendono in alto verso il porto paterno e il rito di iniziazione paterno; proprio ad esso gli dei sovrani di tutti quanti i beni, "origini dell'iniziazione", possono condurci».

<sup>578</sup> In questo caso non seguiamo l'interpretazione di LUNA-SEGONDS 2006, t. I/2, 168 n. 11 che riferiscono i due primi aggettivi alla triade degli dei ἀρχαί ipercosmici di *T.P.* VI 1-14: al contrario Proclo fa qui riferimento al ruolo perfezionatore degli dei ἡγεμόνες dell'iniziazione, che Proclo chiama anche teletarchi e di cui parla in *T.P.* IV 73.7, 77.22. Siamo d'accordo con gli Autori, d'altra parte, nel rintracciare nei primi tre sostantivi νοῦς, δύναμις, ἐνέργεια alla triade caldaica "padre, potenza, intelletto" vd. P. HADOT 1968, 260-272, in part. 268-269.

<sup>579</sup> Cfr. *T.P.* V 29.20, 44.8-15.

<sup>580</sup> *Ibid.* V 20.7.

παρὰ θεῶν ἐπιπνοίας); gli eroi perché offrono alle anime una «disposizione magnanime» (κατάστασις μεγαλόφρων)<sup>581</sup>.

L'iniziazione attivata dalla preghiera di terzo livello del *Commentario sul Parmenide*, del libro I e IV della *Teologia Platonica*, ha, come abbiamo visto, un sistema di funzionamento mediato: è il maestro che è già iniziato, perché ha già compiuto il percorso verso il mondo intelligibile, che può a sua volta iniziare, attraverso la sua parola divina, le anime degli allievi. Questa gradualità nell'approccio alla preghiera è evidente anche nello scarto temporale tra il momento presente in cui la preghiera formulata dal maestro ha un'efficacia teurgica, e il momento futuro in cui l'insegnamento divino è trasmesso all'allievo. Nel libro I della *Teologia Platonica* la figura del maestro viene trasposta nella dimensione presente e aggregante (resa dal plurale «noi») della parola che interloquisce direttamente con il divino («mettendosi alla prova» ἑαυτοὺς βασανίζοντες)<sup>582</sup>, antecedente rispetto a «coloro che verranno in seguito» (τοῖς ὕστερον ἐσομένοις)<sup>583</sup> cui è trasmesso l'insegnamento («vengono a sapere da altri»/παρ' ἄλλων πονθανόμενοι). Nel libro IV il maestro (sempre posto nella dimensione aggregante del «noi») è sottoposto al giudizio degli stessi dei (ἀξιόσαντες) prima di ricevere l'illuminazione nel lavoro che sta per intraprendere («presente contemplazione»/παρούσης θεωρίας) e di trasmetterla agli altri (che sono, come in *Resp.* 475e4, «amanti dello spettacolo della verità»/ <τοῖς φιλοθεάμοσι τῆς ἀληθείας>)<sup>584</sup>.

A proposito dell'efficacia temporale che la parola assume nel presente e nel futuro, concludiamo sottolineando che nel *Commentario sul Parmenide*, Proclo inserisce un aspetto di notevole rilevanza, ovvero che l'insegnamento del maestro illuminato «nella contemplazione presente» (εἰς τὴν προκειμένην θεωρίαν vv. 617.1) può essere trasmesso non solo nella dimensione presente (τοῖς γε νῦν οὔσι ἀνθρώποις) ma anche in quella che verrà in

<sup>581</sup> *In Parm.* 617.13-23.

<sup>582</sup> *T.P.* I 8.15 [trad. Abbate]: «Una volta lì giunti, riceveremo tutta quanta la verità riguardante gli dei, e raggiungeremo il migliore compimento del nostro travaglio (ἐν ἡμῖν ὄδιος) a cui siamo soggetti in relazione alle realtà divine, poiché desideriamo ardentemente conoscere qualche cosa intorno ad esse, sia cercando di sapere da altri sia mettendoci direttamente alla prova per quanto possibile (παρ' ἄλλων πονθανόμενοι καὶ ἑαυτοὺς εἰς δύναμιν βασανίζοντες)».

<sup>583</sup> *Ibid.* I 7.14.15: «Ma se non dobbiamo limitarci solo ad aver ricevuto da altri (μὴ μόνον αὐτοὺς εἰληφέναι παρ' ἄλλων) il bene eletto della filosofia platonica, ma dobbiamo anche lasciare a coloro che verranno in seguito memorie delle beate visioni (οἷς ὕστερον ἐσομένοις ὑπομνήματα καταλείπειν τῶν μακαρίων θεαμάτων) – delle quali diciamo che noi stessi siamo divenuti per quanto possibile spettatori e ammiratori sotto la guida di colui che è il più perfetto dei nostri contemporanei e che è giunto alla sommità della filosofia – allora forse apparirebbe naturale che noi invocassimo gli dei perché facciano in noi la luce della verità».

<sup>584</sup> *T.P.* IV 77.25 [trad. Abbate]: «avendoci ritenuti degni di raggiungere la pienezza della Bellezza intelligibile ci facciamo diventare completamente “impassibili” ai “mali” che concernono la dimensione della generazione, tutti quei mali che appunto ci stanno intorno; e possano far risplendere su di noi questo bellissimo “frutto” della presente contemplazione, che, seguendo il divino Platone, <trasmettiamo> agli “amanti dello spettacolo della verità”, <perché per persuadere coloro che rinnegano la verità> nulla può bastare».

seguito (τοῖς εἰσαῦθις γενησομένοις)<sup>585</sup>. La preghiera del *Commentario sul Parmenide*, che, non a caso, introduce il commentario e ne segna la destinazione teologica, presenta dunque la più significativa affermazione della potenza della parola divina, che consiste nella sua estendibilità temporale.

\* \* \*

Per concludere è importante riassumere alcune ultime constatazioni che abbiamo cercato di far emergere a partire dall'analisi delle tensioni più significative, legate alla riflessione di Proclo sulla preghiera. L'aspetto fondamentale che abbiamo rintracciato nelle sue opere consiste nell'articolazione gerarchica della preghiera dal punto di vista etico-conoscitivo e teurgico, nonché nella sua formulazione orale e nella sua redazione scritta. Abbiamo inoltre mostrato come il livello di espressione della preghiera dipenda dal livello della gerarchia degli dei cui è rivolta. Nel sistema metafisico di Proclo si possono pronunciare i nomi degli dei che occupano il mondo ipercosmico-encosmico e il mondo intellettuale, e si possono utilizzare i simboli (tratti dal repertorio lessicale del *Fedro*) per fornire immagini della visione intelligibile che l'anima riceve a partire dal livello intelligibile-intellettuale. Abbiamo inoltre precisato che l'espressione articolata della preghiera non può oltrepassare quest'ultimo livello poiché al di là di esso subentra un sentimento, intrinsecamente caldaico, di fede e silenzio. Questo percorso anagogico verso il divino è tuttavia consentito solo alle anime che conoscono le gerarchie degli dei e che sanno muoversi tra di esse senza l'«arditezza» (τόλμα) di afferrare un contenuto che è loro superiore. È dunque in direzione degli dei precisamente iscritti nella gerarchia teologica neoplatonica che l'anima del maestro e dell'allievo sono occupate in un movimento spirituale di elevazione.

Le riflessioni che abbiamo condotto sulla definizione del ruolo della preghiera nella gerarchia degli enti ci hanno, inoltre, condotto ad analizzare i testi di Proclo disponendoli in un ordine di efficacia argomentativa e teurgica crescente. Abbiamo attribuito al *Commentario sul Timeo* e al *Commentario sul I libro degli Elementi di Euclide* un tipo di preghiera di secondo livello, che consiste nell'esplicazione dei nomi divini per il tramite di discorsi; abbiamo, d'altra parte, collocato la preghiera del *Commentario sul Parmenide* e le due

---

<sup>585</sup> *Ibid.* 618.13-15 [trad. nostra] «Di lui, dirò volentieri che è venuto tra gli uomini come il modello della filosofia, per beneficiare le anime di qui sotto di fronte a delle statue di culto, i riti, e tutto il culto stesso, e per farsi guida della salvezza (σωτηρίας ἀρχηγόν) per gli uomini del nostro tempo (τοῖς γε νῦν οὔσι ἀνθρώποις) e per quelli che verranno in seguito (τοῖς εἰσαῦθις γενησομένοις)».

preghiere dei libri I e IV della *Teologia Platonica* in un livello di perfezionamento dell'anima, che si rivolge a degli dei superiori, e che ha un'estensione sia a livello temporale che a livello ontologico. Queste tre fasi dell'analisi sulla preghiera e sul posto occupato dall'anima tra i mondi divini dimostrano che nell'opera di Proclo, almeno per quanto concerne la definizione della preghiera, vi è un'interrelazione tra il livello ontologico, il livello etico-conoscitivo, e l'espressione linguistica dei suoi scritti.

In conclusione di questa prima parte della nostra ricerca lessicologica sul vocabolario metafisico procliano, inseriamo una riflessione generale sulla definizione dell'«ordine» nel sistema organico del nostro filosofo. I termini *σειρά*, *τάξις*, *διάκοσμος*, *διακόσμησις* individuano quattro aspetti interconnessi della medesima gerarchia degli enti. La gerarchia ontologica studiata nella prospettiva della *σειρά* consiste in una «catena» discendente di enti che si muovono, a loro volta, verso l'Uno, in un'articolazione triadica inizio-mezzo-fine, dai contorni gradualmente sbiaditi negli ultimi livelli, più variegati e moltiplicati. Analizzata dal punto di vista della *τάξις*, la gerarchia, strutturata per livelli di universalità e particolarità decrescenti, e regolata da criteri di ordinamento precisi – individuati dalle coppie *οὐσία/δύναμις*, e *ὑπόστασις/ιδιότης* – consiste in un vocabolario dell'unità, su cui indagiamo nel capitolo successivo, ovvero nella distinzione tra le monadi-cause impartecipabili (*μονὰς ἀμέθεκτος*) e le serie partecipate (*ἀριθμὸς μετεχόμενος*). Abbiamo, infine, isolato da queste analisi sulla definizione della gerarchia come totalità di entità, che accomuna la *σειρά* e la *τάξις*, dallo studio dei termini *διάκοσμος* e *διακόσμησις*. Poiché il termine *διάκοσμος* corrisponde ad un insieme di livelli caratterizzati dai medesimi principi di organizzazione, abbiamo mostrato come esso sia in gran parte utilizzato da Proclo per connotare la totalità dei livelli «divini» (dagli dei intelligibili ai primi livelli encosmici), che corrispondono alle proprietà della Monade totale dell'Essere, ovvero agli attributi dell'Uno-che-è affermati nella seconda ipotesi del *Parmenide*. A tale *διάκοσμος* divino, cui potrebbe effettivamente corrispondere il «numero divino» giambliceo nel suo progetto di pitagorizzare Platone, è contrapposto il *διάκοσμος* sensibile, costruito sul modello divino per il tramite della *διακόσμησις*, la «disposizione» intermediaria che permette il legame tra due dimensioni diverse e distanti. Dunque in questo secondo capitolo dimostriamo che il sistema metafisico di Proclo è costruito secondo una fitta rete di connessioni lessicali che spiegano aspetti molteplici del reale a partire da prospettive concettuali diverse. Nel capitolo terzo mostriamo pertanto che ad ogni definizione di grado d'essere corrisponde anche una definizione di grado di unità, e dimostriamo come il sistema teologico organico di Proclo sia fondato su un'interrelazione del lessico dell'ordine con quello, portante, di unità.



## CAPITOLO III.

### IL SISTEMA FONDAMENTALE DELL'UNITÀ

Abbiamo visto che l'ordinamento dei mondi divini è sottoposto per Proclo ad una legge di continuità regolare fondata su tre principi, la somiglianza, la coordinazione e la complementarità di essenza e potenza<sup>1</sup>, in virtù dei quali il suo sistema metafisico risulta essere una totalità organica in cui ciascun livello è presente negli altri<sup>2</sup> secondo tre modi: in quanto αἰτία pre-contenitiva, in quanto ὑπαρξίς predominante, o in quanto μετέχον, partecipante ai livelli superiori<sup>3</sup>. L'articolazione in διάκοσμοι costituisce, d'altronde, l'organizzazione aritmetica (διακόσμησις) del reale, che determina il rigore scientifico della τάξις, poggiando a sua volta su un complesso sistema di unità, in cui, come si intende dimostrare nel presente capitolo, le enadi svolgono il ruolo di principi elementari. La processione dei διάκοσμοι-ἀριθμοὶ θεῖοι rispetto all'Uno è perciò paragonata da Proclo alla monade matematica che contiene in modo organico tutti i numeri, discendenti in ordine di complessità a partire dal più semplice e unitario componente<sup>4</sup>.

D'altra parte, ciascun mondo divino è articolato secondo livelli di unità decrescenti, segnalati da una varietà di termini con sfumature concettuali considerevoli. Nelle pagine che seguono ci proponiamo, pertanto, di evidenziare una caratteristica originale della filosofia di Proclo, che consiste nella formalizzazione del suo sistema metafisico attraverso la gerarchizzazione del lessico dell'unità. Nel *corpus* procliano possiamo, in effetti, ricostruire un'univoca catena linguistica, parallela ai livelli e ai mondi che costituiscono la τάξις ontologica, attraverso cui è possibile giustificare le apparenti incongruenze teoriche riguardanti lo statuto e la collocazione delle enadi, la cui funzione, nel progetto complessivo procliano, sebbene spesso problematica, ha un ruolo centrale nella distribuzione dell'Uno tra le gerarchie.

---

<sup>1</sup> Questa dimostrazione è condotta da Proclo anche in *T.P.* III 7-10.

<sup>2</sup> È il principio del «tutto in tutto» enunciato in *E.T.* prop. 103: Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἐκάστω· καὶ γὰρ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἡ ζωὴ καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῇ ζωῇ τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν, καὶ ἐν τῷ νῷ τὸ εἶναι καὶ τὸ ζῆν, ἀλλ' ὅπου μὲν νοερῶς, ὅπου δὲ ζωτικῶς, ὅπου δὲ ὄντως ὄντα πάντα.

<sup>3</sup> *E.T.* prop. 118: εἰ τριχῶς ἕκαστον ὑφέστηκεν, ἢ κατ' αἰτίαν ἢ καθ' ὑπαρξίν ἢ κατὰ μέθεξιν, πρῶτος δὲ πάντων ἀριθμὸς ὁ θεῖος ἀριθμὸς, οὐδὲν ἐν αὐτοῖς ἔσται κατὰ μέθεξιν, ἀλλὰ πάντα καθ' ὑπαρξίν ἢ κατ' αἰτίαν. ἀλλὰ καὶ ὅσα ὡς αἴτιοι πάντων προειλήφασιν, οἰκείως τῇ ἐαυτῶν ἐνώσει προειλήφασιν; 140: τριχῶς γὰρ ἦν ἕκαστον, ἢ κατ' αἰτίαν ἢ καθ' ὑπαρξίν ἢ κατὰ μέθεξιν. Cfr. *In Tim.* I 234. 23-30.

<sup>4</sup> Cfr. *T.P.* III 8.20.

### III. 1 La necessità esistenziale dell'unità

La soluzione innovativa che Proclo propone al tradizionale problema dell'inconciliabilità dell'Uno con i molti<sup>5</sup>, consiste nella dimostrazione dell'assoluta necessità esistenziale dell'unità, che si rintraccia nelle proposizioni 1 e 2 degli *Elementi di Teologia*, nei passi II 4-5 S.-W. della *Teologia Platonica* e nel *Commentario sul Parmenide* 1100.18-1101.3 L.-S., in cui la processione degli enti si articola attorno a tre forme di esistenza: quella πάντη «assolutamente» “Uno” del Primo Principio che non è eguagliabile, quella «assolutamente simile all'Uno» e ὑπερούσιος; e infine quella πῆ<sup>6</sup> «in qualche modo» “uno” che interessa la gerarchia dell'essere. I livelli di unità sono, d'altronde, rappresentati da termini differenti, che ci proponiamo, nella sezione che segue, di analizzare e disporre in una catena di priorità esistenziali differenti, ovvero ἐνιαῖος, ἠνωμένος, ἐνικός, ἐνοειδής, μονοειδής. Questa analisi si basa sulla dimostrazione che la presenza dell'unità, nel sistema dell'ordine, impedisce agli enti la regressione all'infinito (l'«infinite volte infinito», ἀπειράκις ἄπειρον)<sup>7</sup>, essendone la

<sup>5</sup> Il «sistema metafisico dell'unità» di Proclo [si veda per questa espressione ABBATE 2012, XXVII-XXXIII], irrompe in un lungo dibattito sviluppato attorno all'esegesi del *Parmenide* di Platone. Cfr. anche ABBATE 2010a, 115-157.

<sup>6</sup> Il punto di partenza delle tre dimostrazioni di Proclo è *Parm.* 147a3 [trad. Ferrari]: «Ma ciò che non è uno non partecipa certo dell'uno, altrimenti non sarebbe “non-uno”, ma in qualche modo “uno”. – È vero. – Ciò che non è uno non sarà neppure numero, perché se avesse numero sarebbe assolutamente “non-uno”».

<sup>7</sup> Questa espressione si riscontra in *E.T.* 1.10 e in *T.P.* II 5.15. Gli impieghi più antichi determinanti nella definizione del regresso all'infinito di Proclo sono Ps. ARCHITA, *Fr.* 7,18 Thesleff (ποικίλλεται δὲ ἕκαστον τούτων· τοῦ γὰρ ἄνω πολλαὶ διαφοραὶ ἐν αἰθέρι, ἐν ἄστροις μέχρι τοῦ πόλου, ὑπὲρ τὸν πόλον, καὶ τὰ κάτω ὡσαύτως καὶ [τὰ] ἀπειράκις ἀπείρως τοῖς μερικωτέροις τόποις ποικίλλεται); ARISTOTELE, *De Caelo* 270b9 (οὐ γὰρ ἅπασι οὐδὲ δις ἀλλ' ἀπειράκις δεῖ νομίζειν τὰς αὐτὰς ἀφικνεῖσθαι δόξας εἰς ἡμᾶς); 279b29 (Εἰ δὲ πρότερον ἐξ ἄλλως ἐχόντων συνέστη ὁ κόσμος, εἰ μὲν αἰεὶ οὕτως ἐχόντων καὶ ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐκ ἂν ἐγένετο· εἰ δὲ γέγονεν, ἀνάγκη δηλονότι κάκεῖνα δυνατὰ εἶναι ἄλλως ἔχειν καὶ μὴ αἰεὶ οὕτως ἔχειν, ὥστε καὶ συνεστῶτα διαλυθήσεται καὶ διαλελυμένα συνέστη ἔμπροσθεν, καὶ τοῦτ' ἀπειράκις ἢ οὕτως εἶχεν ἢ δυνατὸν ἦν); seppure l'espressione ἀπειράκις ἄπειρον non sia presente, un passaggio di riferimento fondamentale è anche ARISTOTELE, *Phys.* 187.35-188a5 (ἐν πεπερασμένῳ μεγέθει ἴσα πεπερασμένα ἐνέσται ἄπειρα τὸ πλῆθος) che è commentato da TEMISTIO, *In Phys.* 16.28 (ἔσονται οὖν κατ' αὐτὸν αἰ ἀρχαὶ καὶ κατὰ πλῆθος ἄπειροι καὶ κατὰ μέγεθος· τοῦτο δὲ ἐστὶν ἀπειράκις ἀπείρους εἶναι); e ARISTOTELE, *De Anima* 407a14 (εἰ μὲν οὖν κατὰ στιγμήν, αὐταὶ δ' ἄπειροι, δηλον ὡς οὐδέποτε διέξεισιν· εἰ δὲ κατὰ μέγεθος, πολλὰκις ἢ ἀπειράκις νοήσει τὸ αὐτό), riprodotto nello stesso modo da ERMIA, *In Phaedr.* 55.25 (οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ τῆς παλιγγενεσίας αἴτιος θεὸς, ὃν τινες μὲν Διθύραμβον διὰ τοῦτό φασι κεκληῖσθαι ἐπειδὴ δεύτερον ἐτέχθη, πρῶτον ἐκ τῆς Σεμέλης, ἔπειτα ἐκ τοῦ μηροῦ τοῦ Διὸς, τὸ μέντοι προσφυέστερον, ὃ καὶ δεύτερον ποιῶν τὰ τε ἔνυλα εἶδη καὶ πᾶσαν τὴν γένεσιν θύραζε προιέναι παρασκευάζων· τὸ δὲ δεύτερον πολλὰκις καὶ ἀπειράκις). Infine, SIMPLICIO recupera in buona parte le dimostrazioni di Proclo prodotte negli *Elementi di Teologia* e nella *Teologia Platonica*, riproducendo anche con una certa fedeltà le medesime scelte linguistiche del Licino, che evidenziamo in grassetto nel passo *In De Cael.* 93.7-94.1: Γενητὸν τοίνυν κοινῶς λέγεται τὸ τὴν ἑαυτοῦ ὑπόστασιν ἀπὸ τινος αἰτίου δεχόμενον· καὶ γὰρ καὶ τὸ ποιοῦμενον ὑπὸ τινος ποιοῦντος ποιεῖται καὶ τὸ γεννώμενον ὑπὸ τινος γεννῶντος γεννᾶται, καὶ ἀδύνατον, ὡς φησι Πλάτων, χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. καὶ δηλον, ὅτι κατὰ τοῦτο τὸ σημαινόμενον ἀγένητον μόνον ἐστὶ τὸ πρῶτον τῶν πάντων αἰτίον, ὃ καὶ ἐν καὶ ἀπλοῦστατόν ἐστιν, εἴπερ πάντα μετέχει τοῦ ἐνὸς καὶ τὸ μὴ μετέχον οὐδὲν ἐστὶ. τὸ δὲ ἐν οὐδὲ μετέχει τοῦ πλήθους, ὥστε τὸ γινόμενον πᾶν πεπληθυσμένον ἐστὶ· τὸ γὰρ πλῆθος προσεχῶς ὑπὸ τοῦ ἐνὸς ὑφίσταται, εἴπερ καὶ μετέχειν ἀνάγκη τὸ πλῆθος τοῦ ἐνὸς, ἵνα μὴ ἀπειράκις ἄπειρον ἦ· τὸ δὲ ἐν ἀνέμφατον τοῦ πλήθους ἐστίν, εἴπερ κυρίως ἐν. τὸ δὲ γε πρῶτον ἀπὸ τοῦ ἐνὸς προελθὸν πλῆθος ἅτε προσεχῶς αὐτοῦ μετέχον ἠνωμένον τέ ἐστὶ καὶ ἐν τῷ ἐνὶ μένον, καὶ καθ' ὅσον μὲν ὁπωσοῦν

condizione di determinazione, seppure graduale, di esistenza<sup>8</sup>. Proclo integra uno dei fondamenti della metafisica dell'Uno plotiniana<sup>9</sup>, consistente nell'affermazione dell'identità di "essere" e "essere-uno", disgiungendo il piano dell'essere (τὸ ὄν), dal piano dell'esistenza (ὑπαρξις). L'unità è, in effetti, un carattere intrinseco all'esistenza, di cui il piano dell'essere partecipa per natura (*E.T.* prop. 5: μετέχει ἄρα τοῦ ἐνὸς κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν), perché altrimenti sarebbe una molteplicità indeterminata, che, in assenza della sua causa ultima, procederebbe all'infinito cadendo in un «nulla» esistenziale (οὐδέν)<sup>10</sup>. Questo «nulla» che scaturisce dall'assenza di unità (prop. 1: οὐχ ἓν, «non-uno») non è, tuttavia, da confondere con il livello dell'esistenza che non è ancora essere (prop. 138: τὸ μὴ ὄν, «non-essere»), già da Plotino definito «al di sopra dell'essere», intermediario tra l'Uno-in-sé αὐτοέν, e il piano dell'essere che è «uno che è». Questo «non-essere» è ὑπαρξις poiché è uno, ma non è τὸ ὄν, poiché è collocato in una dimensione che ne travalica i caratteri. Essendo il livello più prossimo all'Uno, come vedremo, questo uno al di là dell'essere è la riproduzione più fedele dell'Uno.

Questa disgiunzione del piano dell'esistere dal piano dell'essere consiste, pertanto, in una generale gerarchizzazione dei livelli di unità, che presenta le seguenti caratteristiche:

---

προήλθεν ἀπὸ τοῦ ἐνός, τὸ ὅπως οὖν γενητὸν ἔχει, καὶ διὰ τοῦτο θεογονίας ἡμῖν οἱ θεῖοι ἄνδρες παραδεδώκασι θεῶν μὲν πλῆθος τὸ ἐν τῷ ἐνὶ μένον καί, ὡς ἂν εἴποι τις, κατὰ πολλαπλασιασμὸν ἐκείνου προῖον, γένεσιν δὲ ὑμνοῦντες αὐτοῦ, καθ' ὅσον ἀπὸ τοῦ ἐνός ὑφέστηκεν, ὡσπερ καὶ ἀριθμῶν γένεσιν τὸν ἀπὸ τῆς μονάδος θεωροῦμεν προποδισμόν· καθ' ὅσον μέντοι ἐν τῷ ἐνὶ μένον ἠνωμένον κατὰ ἄκραν ἔνωσιν ἐστὶν οὐπω διακρίσεως ἀναφανείσης, ἐν ἣ πρώτως τὸ μὴ ὄν ἀναφύεται, πρώτως ὄν ἐστὶν ἐκεῖνο καὶ ἀρχὴ καὶ αὐτὸ τῶν ὄντων ἐστὶ καὶ οὐκ ἀπ' ἀρχῆς μόνον· ἀρχὴ δὲ ἀγένητον, ὡς ὁ ἐν Φαίδρω Σωκράτης δείκνυσι· καὶ γὰρ αὐθυπόστατον ὅπως οὖν τοῦτο πρώτον ἐστὶ καὶ κυρίως ὄν. τὸ μὲν γὰρ ἀπλῶς ἐν τοῦ ὄντος αἴτιον ὑπάρχον καὶ τὸ αὐθυπόστατον ὑπερέδραμεν διπλόην ἐμφαίνον τινα τοῦ τε ὑφιστάνοντος καὶ τοῦ ὑφισταμένου· τὸ δὲ πρώτον πλῆθος τῷ ἐνὶ κεκρατημένον τὸ μὲν ὑφιστάνειν ἔχει διὰ τὸ ἐν, τὸ δὲ ὑφιστάνεσθαι διὰ τὸ πλῆθος, καὶ διὰ τοῦτο ἐν μὲν ἀπλῶς οὐκ ἐστὶ τοῦτο, διότι ὑπὲρ αὐτὸ τὸ ἐν ἐστὶ τὸ πάντων τῶν ὄντων αἴτιον. τὸ δὲ πρώτιστον καὶ κυριώτατον ὄν ἐστὶν ὄλον ἅμα ὑφεστηκὸς κατὰ τε τὸ εἶναι καὶ κατὰ τὴν τοῦ εἶναι παράτασιν, διὸ καὶ ὁ αἰὼν ἐνταῦθα τὸ αἰεὶ τῷ εἶναι παρεχόμενος· ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ οὗτος ἐν τῷ ἐνὶ μένει, τὸ αἰεὶ τοῦτο τὸ αἰώνιον συνηρημένον ἐστὶ· πλῆθος γὰρ ἠνωμένον ὑπάρχον, μᾶλλον δὲ ἐν πεπληθυσμένον, οὔτε διάστασιν κατὰ τὴν οὐσίαν οὔτε παράτασιν κατὰ τὸ εἶναι κυρίως ἐμφαίνει· διὸ καὶ ὄντως ὄν ἐστὶν, ὅπερ ἐστὶ. Cfr. questo passo con *T.P.* III 8.1; 10.15; 12.1. Sulla formulazione dell'idea dell'infinito nel pensiero antico si veda SOULIER 2014, 75-209.

<sup>8</sup> Sulla rappresentazione geometrica della necessaria determinazione esistenziale (che si distingue dall'infinitezza potenziale della linea retta), vd. *In Tim.* III 29.8 sul modello di *De Cael.* 270b19.

<sup>9</sup> Cfr. PLOTINO, *Enn.* VI 9 (9), 1.

<sup>10</sup> Proclo sostiene che la regressione all'infinito abbia come conseguenza il nulla, e dimostra questa tesi affermata nella prop.1 degli E.T. presentando quattro argomenti in *T.P.* II p. 4-5: 1. Tutto ciò che esiste, esiste in quanto qualcosa, cioè in quanto è uno, pertanto se non è uno, allora è un nulla (II 4.10- 20); 2. Se non è un nulla ed è parte dei molti, è esso stesso molti, cioè è molteplicità illimitate volte illimitata (II 5.10-22); 3. Tutte le entità, dal momento che condividono la medesima affezione dell'esser prive di ogni unità sono simili, ma poiché sono molteplici non possono in realtà neppure esser soggette alla medesima affezione, cioè sono contemporaneamente anche dissimili; allo stesso modo in cui sono contemporaneamente identiche e diverse, mosse e immobili (II 10.15- 25); 4. Non essendoci nessun uno, che è principio dei numeri, non possono esserci neppure gli elementi che da esso derivano, ovvero non ci può essere una molteplicità numericamente delimitata, e quindi di essa non può esserci conoscenza (II 16. 14-18).

1. Uno-in-sé
2. non-essere, uno
3. uno-che-è
4. non-uno, nulla

L'aspetto fondamentale di questo tipo di gerarchia è la distinzione, che Proclo dimostra nella proposizione 115 degli *Elementi*, tra l'«essere» e l'«essere unificato» (115.10: οὐδὲ ταῦτὸν τὸ ἔστι καὶ τὸ ἦνωται). Questi due livelli, che corrispondono rispettivamente al secondo e al terzo della gerarchia sopra presentata, rappresentano due tipi di unità differenti: l'esistenza/ὑπαρξις è puramente «uno», l'«essenza» /οὐσία è «unificata» (ἠνωμένος). Il procedimento dimostrativo della proposizione 115 conduce all'assunzione dell'esistenza di un livello intermedio tra l'Uno in sé e l'uno che è, che Proclo definisce «al di là dell'essenza» (ὑπερούσιος), «al di là della vita» (ὑπέρζωος), «al di là dell'intelletto» (ὑπέρνους). Questa tesi, d'altra parte, poggia su diversi assiomi metafisici dimostrati in proposizioni sparse degli *Elementi*:

- il primo è che ciò che è al di là di essenza, vita e intelletto è «perfetto in sé». La definizione di αὐτοτελής consiste nella negazione del principio del «tutto in tutto» (πάντα ἐν πᾶσιν), poiché «ciò che è perfetto in sé» non dipende da altro per essere uno, ovvero non è «unificato», né ha bisogno degli altri livelli per essere completato, ma è completo di per sé, perché pre-comprende tutti i livelli successivi in quanto causa<sup>11</sup>;
- il secondo presupposto è che questo livello ὑπερούσιος e αὐτοτελής consiste in un'identità di uno-esistenza, ovvero è «uno puro e semplice» (ἐν μόνον);
- il terzo è che l'essenza non consiste nell'identità di uno e esistenza, ma è «altro dall'uno» (ἄλλο παρὰ τὸ ἓν), ovvero riceve l'uno come aggiunzione (è unificato, ἠνωμένος) poiché ne è deficiente (ἐνδεής τοῦ ἐνός). L'essenza è duplice (ἄμφω), poiché consiste nel binomio essere-uno<sup>12</sup>.

Pertanto, l'uno subentra, in quanto condizione di duplicità, solamente a partire dal terzo livello della gerarchia. Nella proposizione 138, inoltre, Proclo descrive il passaggio dall'esistenza all'essenza, quindi dall'uno puro e semplice all'unificazione e affezione di unità

<sup>11</sup> E.T. 115.2-5: εἰ γὰρ ἐνὰς ἐστὶν ἕκαστος αὐτοτελής, ἕκαστον δὲ τούτων οὐχὶ ἐνὰς ἀλλ' ἠνωμένον, δῆλον δὲ ὅτι πάντων ἐστὶν ἐπέκεινα τῶν εἰρημένων ἅπας θεός, οὐσίας καὶ ζωῆς καὶ νοῦ. εἰ γὰρ διέστηκε μὲν ταῦτα ἀλλήλων, πάντα δὲ ἐστὶν ἐν πᾶσιν, ἕκαστον τὰ πάντα ὄν ἐν ἄν οὐκ ἄν εἴη μόνον.

<sup>12</sup> Ibid. 115. 10-15: εἰ τὸ πρῶτον ὑπερούσιον, ἅπας δὲ θεός τῆς τοῦ πρώτου σειρᾶς ἐστὶν ἢ θεός, ὑπερούσιος ἕκαστος ἄν εἴη. ἀλλὰ μὴν ὅτι τὸ πρῶτον ὑπερούσιον, φανερόν. οὐ γὰρ ταῦτὸν ἐνὶ τε εἶναι καὶ οὐσία εἶναι, οὐδὲ ταῦτὸν τὸ ἔστι καὶ τὸ ἦνωται. εἰ δὲ μὴ ταῦτόν, ἢ ἄμφω τὸ πρῶτον, καὶ ἔσται οὐχ ἐν μόνον ἀλλὰ τι καὶ ἄλλο παρὰ τὸ ἓν, καὶ μετέχον δὲ λοιπὸν ἐνός ἀλλ' οὐκ αὐτοέν· ἢ θάτερον τούτων. ἀλλ' εἰ μὲν οὐσία, ἐνδεές ἔσται τοῦ ἐνός· ὅπερ ἀδύνατον, εἶναι τὰγαθὸν καὶ τὸ πρῶτον ἐνδεές, ἐν ἄρα μόνον ἐκεῖνο· ὥστε ὑπερούσιον.

(ἠνωμένον, πεπονθός), secondo la tipica distinzione aristotelica potenza/atto, ovvero definendo l'οὐσία in quanto «essere in atto» (τὸ ἐνεργείᾳ ὄν) e «uno-essere» (τὸ ἐν ὄν)<sup>13</sup>, e identificando nell'«essere in potenza» (τὸ δυνάμει ὄν) il τὸ ἔστι, che consiste nella «sussistenza» pura e semplice che è τὸ μὴ ὄν «non essere», ovvero ὑπαρξίς<sup>14</sup>.

La stessa distinzione è proposta in altri termini in *In Tim.* III 15.20-30. Attribuendo all'essenza l'ιδιότης dell'«essere eterno» (τὸ αἰών)<sup>15</sup>, Proclo distingue il livello dell'«essere sempre» (τὸ ἀεὶ εἶναι) che è duplice, poiché consiste nell'unificazione di due caratteri ricevuti come aggiunzione (l'uno e l'eternità), dal livello dell'essere puramente (τὸ ἀπλῶς εἶναι) che è invece monadico<sup>16</sup>. Ciò che è importante sottolineare in questa distinzione è che Proclo colloca precisamente questi due tipi di unità e di esistenza nella gerarchia ontologica: «essere sempre» è il livello ultimo intelligibile che è «molteplicità degli intelligibili» (πλήθος τῶν νοητῶν) unificata e preceduta da sommità «unitarie» e «trascendenti» (ἐξηρημένως καὶ ἐνιαίως τὰς ἀκρότητας)<sup>17</sup>, che, come dimostriamo, consistono nel livello «sovra-essenziale» (ὑπερούσιος) precedente il binomio essere-uno.

### III. 2 La definizione dell' ὑπερούσιος nel sistema unità-essere

La formula di definizione del Principio Primo in quanto ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, com'è noto, appartiene a *Repubblica* 509b6-10, ed è riutilizzato in molteplici modi dalla tradizione neoplatonica<sup>18</sup>. Da Porfirio probabilmente Proclo attinge l'avverbio ὑπερουσίως<sup>19</sup> che nella

<sup>13</sup> *T.P.* I 35.15.

<sup>14</sup> *E.T.* 138.10: τὸ γὰρ δυνάμει ὄν, οὐπω δὲ ὄν, ἐν ἔστι κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν· καὶ τὸ μετὰ τοῦτο ἤδη ἐνεργείᾳ ὄν. καὶ ἐν ταῖς ἀρχαῖς ἄρα τοῦ ὄντος ἐπέκεινα εὐθὺς τὸ μὴ ὄν ὡς κρείττον τοῦ ὄντος καὶ ἐν.

<sup>15</sup> Questa dimostrazione si trova anche in *In Tim.* I 234.10-20 in cui Proclo distingue quattro livelli di distribuzione dell'eternità nella gerarchia degli enti: il primo è sovra-essenziale «al di là dell'eterno» ὑπεραιώνιον, ed è ἐνιαίως e κρυφίως e fonte dell'eternità (πηγὴ τοῦ ἀεὶ); il secondo è «eterno» (τὸ αἰών) e il primo degli eterni (πρώτος τὸ ἀεὶ); il terzo è «eterno per partecipazione» (τοῦ ἀεὶ μετέχον), il quarto è «in qualche modo eterno» (τὸ πῆ αἰώνιον). Questa gerarchizzazione è la stessa che si riscontra in *E.T.* 129 a proposito dell'ιδιότης della divinità.

<sup>16</sup> *In Tim.* III 15.25-30: τὸ γὰρ ἀεὶ εἶναι καὶ τὸ ἀπλῶς εἶναι πάντως ἕτερον. εἴ τι γοῦν ἀεὶ ἔστι, τοῦτο καὶ ἔστιν· οὐκ ἀνάπαλιν δὲ εἴ τι ἔστι, τοῦτο καὶ ἀεὶ ἔστιν· ὀλικώτερον ἄρα καὶ γενικώτερον τοῦ ἀεὶ εἶναι τὸ εἶναι καὶ διὰ ταῦτα ἐγγυτέρω τοῦ πάντων αἰτίου καὶ τῶν ὄντων καὶ τῶν ἐνάδων τῶν ἐν τοῖς οὐσίσι καὶ αὐτῆς τῆς γενέσεως καὶ τῆς ὕλης. τρία οὖν ταῦτά ἐστιν ἐξῆς· τὸ ἐν ὄν ὡς μονὰς τῶν ὄντων, ὁ αἰών ὡς δυὰς μετὰ τοῦ εἶναι τὸ ἀεὶ ἔχουσα, τὸ αἰώνιον μετέχον καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ ἀεὶ καὶ οὐ τὸ πρώτως ἀεὶ ὄν ὡς αἰών.

<sup>17</sup> *In Tim.* III 15.15-20: εἰκεν ἔχειν τὴν μονάδα τοῦ ὄντος πρὸ αὐτοῦ καὶ τὸ ἐν ὄν καὶ μένει ἐν τούτῳ τῷ ἐνί, ὡς ᾧπερ περὶ τούτου τοῦ ἐνός καὶ ὁ <ἡμέτερος καθηγεμών>, ἵνα καὶ αὐτὸς ἐν ἡ πρὸ τῆς δυάδος, ἄτε τοῦ ἐνός μὴ ἀφιστάμενος, καὶ ἡ μὲν ἐν αὐτῷ προεμφαίνουσα τὸ πλήθος δυὰς ἐνίζηται τῷ ἐνί ὄντι, ἐν ᾧ μένει ὁ αἰών, τὸ δὲ πλήθος τῶν νοητῶν αὐτῷ τῷ αἰώνι περιέχοντι αὐτῶν καὶ συνέχοντι πάσας ἐξηρημένως καὶ ἐνιαίως τὰς ἀκρότητας.

<sup>18</sup> Cfr. *e.g.* PLOTINO, *Enn.* V 3, 11.28; V 3, 12.47; V 3, 13.2; V 4, 1.10; VI 6, 5.37; VI 9, 11.42. GIAMBlico, *De Myst.* I 5 p. 15.10. PORFIRIO, *Sent.* 12: τοῦ ἐπέκεινα; 25: περὶ τοῦ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ.

*Sentenza* 10 indica la forma di contenimento più alta degli enti (πάντα ἐν πᾶσιν)<sup>20</sup>, corrispondente all'Uno-Dio ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, in quanto puro essere, puro vivere, puro pensare. La formula del «tutto in tutti»<sup>21</sup> è disgiunta tuttavia, per Proclo, dalla definizione della sfera del «sovra-essenziale», che, al contrario, è αὐτοτελής, compiuto in sé. Il sovra-essenziale è infatti una modalità di esistenza assolutamente pura, strettamente connessa all'unità, che Proclo definisce nella prop. 115 «solamente uno» (ἐν μόνον), e nella prop. 119 «nulla di diverso dall'uno» (ἄλλο τι ὄν παρὰ τὸ ἐν)<sup>22</sup>. Questo livello non è tuttavia Uno-in-sé (αὐτοέν), dal momento che mantiene con ciò che lo segue un rapporto di partecipazione<sup>23</sup> che rende possibile la diffusione dei “caratteri primi” di bontà, potenza e unità contenuti dalle enadi, fino agli ultimi livelli dell'essere. Nella proposizione 121 degli *Elementi di Teologia* troviamo il medesimo assunto:

Πᾶν τὸ θεῖον ὑπαρξιν μὲν ἔχει τὴν ἀγαθότητα, δύναμιν δὲ ἐνιαίαν καὶ γνῶσιν κρύφιον καὶ ἄληπτον πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς δευτέροις [...] ἔστι δὴ οὖν ἡ πρωτίστη δύναμις ἐν τοῖς θεοῖς, οὐ τῶν μὲν κρατοῦσα τῶν δὲ οὐ, πάντων δὲ ἐξ ἴσου προλαβοῦσα τὰς δυνάμεις ἐν ἑαυτῇ τῶν ὄντων, οὔτε οὐσιώδης οὔσα δύναμις οὔτε πολλῶ πλεον ἀνούσιος, ἀλλὰ τῇ ὑπάρξει τῶν θεῶν συμφυῆς καὶ ὑπερούσιος.

<sup>19</sup> È interessante notare come altre occorrenze possano essere importanti per l'utilizzo dell'aggettivo ὑπερούσιος fatto da Proclo. Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Met.* 600.26; SINESIO, *Hymn.* IX 62-67. SALLUSTIO *De deis et mundo* 5, 3.6, sostituisce alla definizione della trascendenza del Bene di *Resp.* 509b6 nei termini di ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, con l'espressione τὸ ὑπερούσιον ἀγαθόν (Εἰ μὲν οὖν ἦν μόνον τὰ ὄντα, ἀγαθὰ δὲ οὐκ ἦν, ἀληθῆς ἦν ὁ λόγος· εἰ δὲ δι' ἀγαθότητα ἔστι τε τὰ ὄντα καὶ μετείληχεν ἀγαθοῦ, ὑπερούσιον μὲν ἀγαθὸν δὲ εἶναι τὸ πρῶτον ἀνάγκη), poi usata da Proclo per indicare il livello della «Bontà» (ἀγαθότης) sovra-essenziale, che è secondo rispetto all'Uno-Bene in sé. Prima di lui, l'aggettivo è usato dal maestro SIRIANO in *In Met.* 5.35 (διὰ μὲν τῆς πρώτης μόνης τὴν τοῦ ἐνὸς ὑπερούσιον καὶ ἀπλήθυντον ἀγαθότητα τούτων ἐξαίρων, διὰ δὲ τῆς δευτέρας πάντα τὰ ὄντα ταύταις διακοσμῶν ταῖς αἰτίας); e in 165.33, in riferimento ai «principi sovra-essenziali», che costituiscono la prima formulazione della dottrina delle enadi in Siriano, poi compiutamente sviluppata da Proclo (πρὸς ἃ ῥητέον, ὅτι τοιαῦτα ἐναντία ἐκείνοι ἐν ταῖς ἀρχαῖς οὐ παραλαμβάνουσιν, ἃ ἔστιν ἀνούσια κατὰ τὸ χεῖρον τοῦ οὐσιώδους, ἀλλ' εἰ ἄρα, κατὰ τὸ κρεῖττον· τὰς γὰρ τῶν οὐσιῶν ἀρχὰς ὑπερουσίους εἶναι χρὴ).

<sup>20</sup> PORFIRIO, *Sent.* X.4: Πάντα μὲν ἐν πᾶσιν, ἀλλὰ οἰκείως τῇ ἐκάστου οὐσίᾳ· ἐν νῶ μὲν γὰρ νοερῶς, ἐν ψυχῇ δὲ λογικῶς, ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς σπερματικῶς, ἐν δὲ σώμασιν εἰδωλικῶς, ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀνενοήτως τε καὶ ὑπερουσίως. Proclo segue questa stessa argomentazione nella prop. 145.15 degli *Elementi di Teologia*: καὶ ὁ μὲν λίθος μετέχει τῆς καθαρτικῆς δυνάμεως σωματικῶς μόνον, τὸ δὲ φυτὸν ἔτι τρανέστερον κατὰ τὴν ζωὴν, τὸ δὲ ζῶον ἔχει καὶ κατὰ τὴν ὁρμὴν τὸ εἶδος τοῦτο, ψυχὴ δὲ λογικὴ λογικῶς, νοῦς δὲ νοερῶς, οἱ δὲ θεοὶ ὑπερουσίως καὶ ἐνιαίως· καὶ πᾶσα ἡ σειρά τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν ἀπὸ μιᾶς τῆς θείας αἰτίας. Cfr. anche PORFIRIO, *In Parm.* 2. 11 [in P. HADOT 1968]: Πάντα οὖν αἴρουν δεῖ καὶ μηδὲν προσθεῖναι, πάντα δὲ αἴρουν οὐκ ἐν τῷ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν, ἐν δὲ τῷ ἔχασθαι μὲν καὶ νοεῖν πάντα τὰ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτόν, ἡγεῖσθαι <δὲ> ὅτι αἴτιος μὲν αὐτὸς καὶ τοῦ πλήθους καὶ τοῦ εἶναι αὐτῶν, αὐτὸς δὲ οὔτε ἐν οὔτε πλήθος, ἀλλὰ πάντων ὑπερούσιος τῶν δι' αὐτόν ὄντων· ὥστε οὐ πλήθους μόνου ὑπεράνω, ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ ἐνὸς ἐπινοίας· δι' αὐτόν γὰρ καὶ τὸ ἐν καὶ μόνος. A differenza della concezione che Proclo attribuisce a ὑπερούσιος, in cui il sovra-essenziale esiste proprio in virtù del suo essere uno, l'Uno di Porfirio è sovra-essenziale, essendo persino al di là della nozione di “uno”. Vd. NARBONNE 2001, 185-206.

<sup>21</sup> Questa formula ha sicuramente delle origini ben più antiche della *Sentenza* X di Porfirio. Il primo impiego è pitagorico, e diviene tecnico nel Neoplatonismo come si è visto in Giamblico, ma anche in Plotino (nella definizione di *Enn.* III 6, 18, 24-26 dell'anima che in quanto forma contiene in sé tutte in insieme le forme degli esseri).

<sup>22</sup> *E.T.* 119.15: τὸ ἐν τὸ τῶν θεῶν ὑπερούσιον, οὔτω καὶ τὸ ἀγαθὸν αὐτῶν ὑπερούσιον, οὐκ ἄλλο τι ὄν παρὰ τὸ ἐν· οὐ γὰρ ἄλλο ἕκαστος, εἴτα ἀγαθόν, ἀλλὰ μόνον ἀγαθόν, ὥσπερ οὐδὲ ἄλλο, εἴτα ἐν, ἀλλὰ μόνον ἐν.

<sup>23</sup> A differenza dell'Uno che è assolutamente impartecipabile, come mostriamo successivamente, le enadi sono partecipate. Su questo cfr. MEIJER 1992, 65-87.

Il carattere di eccellenza esistenziale dell'ambito ὑπερούσιος, che ha una ὕπαρξις, consiste nell'essere «contemporaneamente» (ὁμοῦ) per tutti gli enti «bontà», «potenza unitaria» e «conoscenza nascosta e incoglibile». Ciò che suscita stupore è come queste qualità eccellenti, che dovrebbero essere poste in un ambito completamente distaccato rispetto al piano ontologico, abbiano, in realtà, notevoli punti di contatto con il modo d'essere κρυφίως del mondo intelligibile. Ciò è possibile, a nostro giudizio, per il fatto che il sovraessenziale è sdoppiato in un livello principiale sovra-essenziale, e in un livello essenziale intelligibile. L'ὑπερούσιος non è infatti irrelato come l'Uno, ma instaura con il livello immediatamente successivo un'attività causale immediata, iper-estesa, che non conosce scarti temporali né spaziali (è appunto ὁμοῦ), e pre-noetica (*E.T.* 121: προνοητικός), perché è posta «al di sopra dell'intelletto» (*E.T.* 115: ὑπέρνους). La causalità sovra-essenziale, difatti, preesiste ad ogni cosa (*E.T.* 118: προϋφέστηκεν), ed è posta all'origine dell'ordinamento complessivo degli enti, esercitando su di essi un'involontaria azione di cura provvidenziale<sup>24</sup> che si estende a tutti i livelli successivi. Il carattere sopraelevato di questo ambito ci porta, dunque, a constatare che l'azione causale, che esso svolge sul piano ontologico, è al di là persino della formula πάντα ἐν πᾶσιν. L'ὑπερούσιος è piuttosto rappresentato dall'espressione πάντα ἐν θεοῖς (*E.T.* 118.10: πάντα ἄρα ἔστιν ἐν τοῖς θεοῖς ἐνιαίως καὶ ὑπερουσίως) poiché consiste in un'attività «pre-contenitiva» (*E.T.* 121.10: προλαβοῦσα), che raccoglie in sé «allo stesso modo» tutti gli enti (*E.T.* 121.20: περιληπτικὴ πάντων ὡσαύτως). Nella gerarchia essere-unità il sovra-essenziale è, in realtà, definito chiaramente da Proclo, poiché ha un tipo di unità assolutamente simile all'Uno – che è rappresentata dal termine ἐνιαῖος –; ha un'esistenza pura che resta al livello della ὕπαρξις, non mescolandosi con l'essere (τὸ μὴ ὄν); è posto al di là dell'intero piano ontologico che è, al contrario, «unificato» (ἡνωμένος), poiché «riceve in qualche modo» (πη)<sup>25</sup> l'Uno per necessità naturale<sup>26</sup>, e se fosse «altro dall'Uno» (prop. 2: ἄλλο τι ὄν παρὰ τὸ ἔν)<sup>27</sup> sarebbe un «nulla».

Alla luce di queste considerazioni generali, dall'analisi che segue si intende dimostrare che Proclo, attraverso precise scelte lessicali, fornisce una rappresentazione gerarchizzata dell'unità, distribuendola gradualmente nel sistema della τάξις ontologica. D'altra parte, il piano linguistico dell'unità si articola in due forme: quella apparentemente contraddittoria dell'ὕπαρξις-ὑπερούσιος che, come vedremo, è strettamente connessa all'Uno, pur non

<sup>24</sup> Vd. STEEL 1996, 241-254.

<sup>25</sup> *E.T.* 4.2.

<sup>26</sup> *E.T.* 5.15: μετέχει ἄρα τοῦ ἐνὸς κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, καὶ οὐδὲν ἔσται αὐτοῦ λαβεῖν ὃ μὴ ἔστιν ἐν· μὴ ἐν γὰρ ὄν, ἐξ ἀπειρῶν ἄπειρον ἔσται, ὡς δέδεικται. πάντη ἄρα μετέχει τοῦ ἐνός.

<sup>27</sup> *E.T.* 2.3.

essendo irrelato, ed è al di là dell'essere (τὸ μὴ ὄν), pur condividendo, in parte, la stessa posizione (τάξις) del mondo intelligibile; e quella del piano del τὸ ὄν, che, al contrario, è il luogo dell'effettiva processione e degradazione dell'unità in quanto ἡνωμένος.

### III. 3 La gerarchizzazione del lessico dell'unità

Come abbiamo cercato di dimostrare nelle prime ricerche sullo stile di scrittura e il concetto di ordine da un punto di vista scientifico-ontologico, le scelte linguistiche operate di volta in volta da Proclo, pur non apparendo spesso lineari, hanno una funzione livellatrice essenziale nel suo sistema teologico. La stessa indagine storico-lessicografica non può prescindere da uno studio accurato dei differenti modi in cui il lessico dell'unità è messo in correlazione con ciascun grado d'essere. Abbiamo già dimostrato come l'essere sia strettamente connesso all'uno, poiché nulla può esistere senza essere ricondotto alla sua unità originaria. Nello studio sul lessico dell'unità – condotto a partire da un confronto dei termini più frequentemente presenti negli *Elementi di Teologia* e nella *Teologia Platonica* – ci proponiamo di mostrare come ad ogni tipo d'essere corrisponda, in effetti, un diverso tipo di unità, dividendo l'indagine in tre parti: la prima concerne l'analisi dei termini ἐνιαῖος e ἡνωμένος, che denotano, a nostro giudizio, due differenti livelli di unificazione del molteplice; la seconda riguarda, invece, i termini ἐνοειδής e μονοειδής che sono impiegati come criterio di avvicinamento e allontanamento rispetto all'Uno; la terza è imperniata sull'analisi del termine ἐνικός, di provenienza grammaticale, che negli *Elementi di Teologia* e nella *Teologia Platonica* assume una riqualificazione da un punto di vista metafisico.

#### III. 3.1 ἐνιαῖος e ἡνωμένος

L'aggettivo ἐνιαῖος è utilizzato da Proclo per indicare tre gradi della gerarchia: l'Uno, il sovra-essenziale, e il mondo intelligibile nella sua totalità. Attribuito all'Uno-Primo Principio, l'uso avverbiale, ἐνιαίως, denota una causalità eccellente: in modo unitario l'Uno infatti «fa sussistere» (ἐνιαίως ὑφίστησι)<sup>28</sup> il livello successivo che gli è simile; «si rivela essendo posto al di sopra di tutti quanti gli enti» (ἐνιαίως ὑπεριδρυμένον ἀναφαίνεται)<sup>29</sup>; «preesiste come

<sup>28</sup> Vd. *T.P.* II 69.2; 42.19; 43.5; III 12.8; III 29.19, negli *E.T.* 25 si dice che è ἐνιαίως ὑποστατική τῶν ὄντων (ταῦτόν γὰρ τὰγαθὸν καὶ τὸ ἓν, ὥστε καὶ τὸ ἀγαθοειδὲς τῷ ἐνιαίως ταῦτόν).

<sup>29</sup> *Ibid.* II 62.10.



causa» (ὡς αἴτιον ἐνιαίως **προϋπάρχον**)<sup>30</sup>; «trascende ogni cosa » (ἐνιαίως τῶν πάντων ἐξηρημένον)<sup>31</sup>, «parimenti» (ἀπὸ πάντων **ὁμοίως** ἐξηρημένον τῶν ὄντων ὡς πάντων ἐνιαίως **παρακτικόν**)<sup>32</sup> e «contemporaneamente» (**ὁμοῦ** τῶν ὄντων ἐνιαίως ἐξηρημένην αἰτίαν)<sup>33</sup>; «sopravanza in modo unitario ogni movimento e divisione» (**ὑπερέχον** ἐνιαίως ἀπὸ πάσης κινήσεως καὶ διαιρέσεως)<sup>34</sup>. La connotazione della causa prima in quanto «causa unitaria» appartiene già a Giamblico<sup>35</sup>, che pone sullo stesso piano l'essere ἐνιαῖος e l'essere προούσιος<sup>36</sup>, ovvero l'essere in generale anteriore rispetto agli intelligibili (τὸ **προόντως** ὄν ἐστι, τῶν νοητῶν ἀρχή, διὸ καὶ **νοητάρχης** προσαγορεύεται)<sup>37</sup>. La prima distinzione tra la causalità unitaria dell'Uno e un livello secondo, che è ὑπερούσιος, emerge piuttosto in Siriano che, nel *Commentario sulla Metafisica*, fa precedere ai «principi sovra-essenziali» (*in Met.* 165.33) del limite e dell'illimitato una Causa ultima che è ἐνιαία αἰτία<sup>38</sup>.

L'elemento che costituisce il punto di maggiore innovazione del sistema di Proclo, in questo contesto filosofico, è il principio della somiglianza, secondo cui, come si è visto, la sommità simile del livello successivo è legata al limite simile del livello precedente. Seguendo questo principio, Proclo utilizza l'espressione πλῆθος ἐνιαῖον per indicare un'unità assolutamente simile all'Uno, che, come è evidente dal passo III 12.20 della *Teologia*, è sovra-essenziale: Ὁ δὲ πρῶτιστος ἀριθμὸς καὶ τῶ ἐνὶ συμφυόμενος ἐνοειδῆς καὶ ἄρρητος καὶ ὑπερούσιος καὶ πάντη τῶ αἰτίῳ προσόμοιος. Il πλῆθος ἐνιαῖον riproduce, in effetti, le medesime caratteristiche dell'Uno, in forma di numero molteplice. Perciò è chiamato θεῖος ἀριθμὸς nel passo III 13.5 della *Teologia*, e θεῖος ἀριθμὸς ἐνιαῖος nella proposizione 113 degli *Elementi di Teologia*, pur non essendone esplicitamente chiarito il contenuto. Possiamo, d'altra parte, desumerne alcune caratteristiche a partire da proposizioni significative degli *Elementi di Teologia*: nella dimostrazione condotta nella prop. 25 il piano universale dell'Uno, che è causa unitaria di tutti gli enti – è cioè τὰγαθόν (25.8), μία τῶν ὄλων ἀρχή (25.2), πάντων ἐστὶν ἐνιαίως ὑποστατικὴ τῶν ὄντων (25.4) – è riprodotto in forma particolare

<sup>30</sup> *Ibid.* II 68.1.

<sup>31</sup> *Ibid.* II 73.19.

<sup>32</sup> *Ibid.* III 10.20.

<sup>33</sup> *Ibid.* IV 37.21.

<sup>34</sup> *Ibid.* III 13.1, negli *E.T.* 133: ἐνιαίαν αἰτίαν τὸ πρῶτον **προεστήσατο**.

<sup>35</sup> GIAMBILICO, *De Myst.* VIII 3 p. 265.10-15: Καὶ οὕτως ἄνωθεν ἄχρι | τῶν τελευταίων ἢ περὶ τῶν ἀρχῶν Αἰγυπτίους πραγματεία **ἀφ' ἐνὸς** ἄρχεται, καὶ πρόεισιν εἰς πλῆθος, τῶν πολλῶν αὐθις **ὑφ' ἐνὸς** διακυβερνωμένων καὶ **πανταχοῦ** τῆς ἀορίστου φύσεως ἐπικρατουμένης ὑπὸ τινος ὀρισμένου μέτρου καὶ **τῆς ἀνωτάτω ἐνιαίας πάντων αἰτίας**.

<sup>36</sup> *Ibid.* VIII 2 p. 262.20-25.

<sup>37</sup> *Ivi.*

<sup>38</sup> SIRIANO, *In Met.* 166.3: ὄλος δὲ οὐδὲ ἀπὸ τῶν ὡσανεὶ ἀντικειμένων οἱ ἄνδρες ἤρχοντο, ἀλλὰ καὶ τῶν **δύο συστοιχιῶν τὸ ἐπέκεινα** ἤδεσαν, ὡς μαρτυρεῖ Φιλόλαος τὸν θεὸν λέγων πέρας καὶ ἀπειρίαν ὑποστήσαι, διὰ μὲν τοῦ πέρατος τὴν τῶ ἐνὶ συγγενεστέραν ἐνδεικνύμενος πᾶσαν συστοιχίαν, διὰ δὲ τῆς ἀπειρίας τὴν ταύτης ὑφειμένην, καὶ ἔτι **πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν τὴν ἐνιαίαν αἰτίαν καὶ πάντων ἐξηρημένην προέτατον**,

dalle entità che Proclo definisce «frazioni di unità», che sono *τελειότης τάγαθοῦ μοῖρά τις*<sup>39</sup>. La proposizione 133 traccia la medesima linea di demarcazione universale-particolare tra l'Uno e l'ένιαῖος: da una parte l'Uno è *ἀπλῶς τάγαθὸν καὶ ἀπλῶς ἓν*, dall'altra l'ένιαῖος ἀριθμὸς è un insieme costituito da bontà e unità particolari (*τις ἀγαθότης ἐστὶ καὶ τις ἑνάς*)<sup>40</sup>. Lo scarto tra l'Uno e il θεῖος ἀριθμὸς ένιαῖος si verifica, d'altra parte, anche dal punto di vista della causalità, poiché è determinata dal carattere del livello successivo: l'Uno fa sussistere ένιαίως un gruppo di entità ένιαῖοι; le entità ένιαῖοι fanno invece sussistere ὑπερουσίως il livello dell'οὐσία. Il carattere sovraessenziale del πλῆθος ένιαῖον è stabilito anche nel passo III 13.5 della *Teologia*, che lascia, tuttavia, intravedere una connessione tra il piano dell'essenza e quello dell'unitarietà:

**Πρὸ τῶν ὄντων ἄρα τὰς ἑνάδας τῶν ὄντων ὑφίστησι τὸ ἓν. Καὶ γὰρ αὐτὸ κατ' ἄλλον τρόπον ἀνάγκη τὰ πρῶτως ὄντα διὰ τῶν προσεχῶν αὐτῶν ἑνάδων μετέχειν τῆς πρωτίστης αἰτίας.**

L'aggettivo προσεχής evidenzia il rapporto di congiunzione che sussiste tra i τὰ πρῶτως ὄντα, ovvero il primo grado del piano dell'οὐσία, e un certo tipo di enadi, in cui, come mostriamo in seguito, si articola il πλῆθος ένιαῖον. La distinzione tra l'ένιαῖος e l'οὐσία emerge, d'altra parte, dalla proposizione 135 degli *Elementi*, in cui Proclo definisce l'οὐσία simile ma non identica all'ένιαῖος, poiché non è un'unità, al di là dell'essere, pura e semplice (ovvero enade, secondo la dimostrazione della prop.133), ma è un «unificato»<sup>41</sup>.

Malgrado questa distinzione, possiamo rintracciare dei casi in cui Proclo si riferisce a due livelli di πλῆθος ένιαῖον, il primo, è un sovra-essenziale che corrisponde al primo livello della prima triade intelligibile, poiché riceve i caratteri dal livello puramente sovraessenziale; il secondo, in senso proprio essenziale, dal momento che consiste nell'azione unificatrice, ένιαίως, della terza triade intelligibile, in quanto ricettore dei caratteri delle sue due sommità. Questa differenziazione è d'altronde desumibile dall'analisi di alcuni passi della *Teologia*. In IV 93.1-5, mettendo in rapporto la triade intelligibile con quella intelligibile-intellettuale,

<sup>39</sup> *E.T.* 25.1-5: Πᾶν τὸ τέλειον εἰς ἀπογεννήσεις πρόεισιν ὧν δύνата παράγειν, αὐτὸ μιμούμενον τὴν μίαν τῶν ὄλων ἀρχήν. ὡς γὰρ ἐκείνη διὰ τὴν ἀγαθότητα τὴν ἑαυτῆς πάντων ἐστὶν **ένιαίως ὑποστατική τῶν ὄντων** (ταὐτὸν γὰρ τάγαθὸν καὶ τὸ ἓν, ὥστε καὶ τὸ ἀγαθοειδῶς τῷ ένιαίως ταὐτόν), οὕτω καὶ τὰ μετ'ἐκείνην διὰ τὴν τελειότητα τὴν ἑαυτῶν ἄλλα γεννᾶν ἐπείγεται καταδεέστερα τῆς ἑαυτῶν οὐσίας. ἢ τε γὰρ **τελειότης τάγαθοῦ μοῖρά τις** ἐστὶ καὶ τὸ τέλειον, ἢ τέλειον, **μιμεῖται τάγαθόν**.

<sup>40</sup> *E.T.* 133.2-5: ἀλλ' ὁ μὲν πρῶτιστος ἀπλῶς τάγαθὸν καὶ ἀπλῶς ἓν, τῶν δὲ μετὰ τὸν πρῶτον ἕκαστος τις ἀγαθότης ἐστὶ καὶ τις ἑνάς. ἢ γὰρ ιδιότης ἢ θεία διέστησε τὰς ἑνάδας καὶ τὰς ἀγαθότητας τῶν θεῶν, ὥστε ἕκαστον κατὰ τι τῆς ἀγαθότητος ἰδίωμα πάντα ἀγαθύνειν, οἷον τελεσιουργεῖν ἢ συνέχειν ἢ φρουρεῖν· τούτων γὰρ ἕκαστον τι ἀγαθόν ἐστὶν, ἀλλ' οὐ πᾶν τὸ ἀγαθόν, οὗ τὴν ένιαίαν αἰτίαν τὸ πρῶτον προεστήσατο.

<sup>41</sup> *E.T.* 135.10-15: δεῖ δὲ τὸ μετέχον πῆ μὲν ὅμοιον εἶναι τῷ μετεχομένῳ, πῆ δὲ ἕτερον καὶ ἀνόμοιον. ἐπεὶ οὖν τὸ **μετέχον τῶν ὄντων τί** ἐστὶν, ἢ δὲ ἑνάς **ὑπερούσιος**, καὶ κατὰ τοῦτο ἀνωμοίωται, ἐν ἄρα εἶναι χρὴ τὸ μετέχον, ἵνα [καὶ] κατὰ τοῦτο ὅμοιον ἢ τῷ μετεχομένῳ ἐνί, εἰ καὶ τὸ μὲν οὕτως ἓν ὡς ἑνάς, τὸ δὲ ὡς **πεπονηθὸς** τὸ ἓν καὶ **ἠνωμένον** διὰ τὴν ἐκείνης μέθεξιν.

Proclo distingue da una parte tre forme di unità intelligibile, dall'altra tre forme di moltiplicazione determinata, ovvero, di numero intelligibile-intellettivo<sup>42</sup>:

**Tab. 29**

<u>mondo intelligibile</u>	<u>mondo intelligibile-intellettivo</u>
τὸ ἐν τῶν ἐνιαίων	πρώτιστοι ἀριθμοί
τὸ ἐν τῶν γεννητικῶν	ἐτερότης
τὸ ἐν τῶν οὐσιωδῶν	τὸ ὄν

In *Teologia* IV 43.5 il primo livello intelligibile, che nel passo sopra rappresentato è τὸ ἐν τῶν ἐνιαίων, viene definito primo tra gli intelligibili (νοητὰ πρώτως) e causa originaria di essi (πρωτουργὰ τῶν νοητῶν πάντων αἴτια)<sup>43</sup>. Nella *Teologia*, contrariamente alle proposizioni degli *Elementi* in cui ἐνιαῖος è chiaramente attribuito ad un livello sovra-essenziale distinto rispetto all'essenza (e.g. *E.T.* 115; 121; 135; 138), il termine sembra discendere in tutti e tre i livelli della gerarchia intelligibile secondo gradi di predominanza differenti<sup>44</sup>. Nella prima triade intelligibile, composta da uno-limite, diade-illimitato, e essenza-misto<sup>45</sup>, prevale il carattere causale ἐνιαίως che è giustapposto a περατοειδῶς. L'avverbio ἐνιαίως è usato, infatti, nelle pagine III 45-47 S.W. in quanto espressione di un livello di unità monadica che esercita un ruolo di determinazione causale sulla molteplicità intelligibile, cui è contrapposto il modo diadico ζωτικῶς e ἀπειροειδῶς della seconda triade (*T.P.* III 47.5), che consiste, invece, nella prima forma di processione intelligibile<sup>46</sup>, denominata ὀλότης νοητή (*T.P.* III 87.10) e composta da tre forme di totalità, tra cui l'ἐνιαῖος ricopre la prima, più pura, espressione. Pertanto, nella seconda triade intelligibile l'aggettivo ἐνιαῖος riceve una diversa definizione, rispetto a quella di unità-limite della prima, poiché è identificato con un tipo di totalità «anteriore alle parti» (ὀλότης πρὸ τῶν μερῶν), seguito da una totalità costituita di parti (δύναμις ἐκ τῶν μερῶν) e una insita nelle parti (κατὰ δὲ τὸ ὄν τὴν ἐν τῷ μέρει)<sup>47</sup>. La terza triade intelligibile, infine, consiste in un'ultima espressione

<sup>42</sup> *T.P.* IV 93.1: Καὶ μέχρι τούτων ἡ πρωτίστη θεότης ἐκπέφανται, γόνιμος οὔσα τῶν πρωτίστων ἀριθμῶν, κατὰ μὲν τὸ ἐν τῶν ἐνιαίων, κατὰ δὲ τὴν ἐτερότητα τῶν γεννητικῶν, κατὰ δὲ τὸ ὄν τῶν οὐσιωδῶν.

<sup>43</sup> *T.P.* IV 43.5: Καὶ τοῦτο δὲ ἄρα τὸ νοητόν, ὡσπερ τὸ ὄντως ὄν, ἀπὸ τῶν ἐνιαίων εἰς αὐτὴν ἐφήκει θεῶν. Ἐκεῖνα γὰρ νοητὰ πρώτως καὶ ἀμεθέκτως καὶ πρωτουργὰ τῶν νοητῶν πάντων αἴτια· καὶ συντρέχει ταῦτα ἀλλήλοις, τὸ τε ὄντως ὄν καὶ τὸ νοητόν. Καὶ γὰρ πᾶν τὸ νοητὸν ὄντως ἐστὶν ὄν καὶ πᾶν τὸ ὄντως ὄν νοητὸν ὑπάρχει.

<sup>44</sup> *T.P.* III 47.20 [trad. Abbate]: ἐν ἐκάστη γὰρ ἐστὶ πέρασ, ἀπειρον, μικτόν· ἀλλ' ἡ τῶν μονάδων ιδιότης ἄλλη κατ' ἄλλην προβεβλημένη τὸν νοητὸν ἐξελίττει διάκοσμον τῶν θεῶν («E certo tutte le cose sono costituite di tutte le cose: infatti in ciascuna triade vi sono limite, illimitato, misto; ma il carattere specifico delle monadi, presentandosi in un modo in base ad una triade, in un altro in base ad un'altra, sviluppa l'ordinamento intelligibile degli dei»).

<sup>45</sup> *Ibid.* III 45-46.

<sup>46</sup> Ciò fa della seconda triade un livello dominato dalla potenza generativa Cfr. *T.P.* III 87.5.

<sup>47</sup> *T.P.* III 88.10-15: τριτητῆς οὖν, ὅπερ ἐλέγομεν, κατὰ Πλάτωνα τῆς ὀλότητος οὔσης, ἡ ἐνάς τούτων καὶ ἡ αἰτία ἡ νοητή καὶ ἡ κρύφιος παραδέδοται νῦν, ἐνιαίως περιέχουσα τὰς τρεῖς, καὶ ὑφιστάσα κατὰ μὲν τὴν ὑπαρξίν

dell'avverbio ἐνιαίως, inferiore rispetto all'ἐνιαίως-περατοειδῶς del primo livello, poiché è giustapposta al modo d'essere τριαδικῶς<sup>48</sup>, in quanto «avvolge» (περιέχω) ἡ ὑπαρξίς monadica del primo livello e la δύναμις diadica del terzo livello in un'«unificazione» di secondo grado.

Il seguente schema evidenzia i modi in cui, secondo i passi tratti dalla *Teologia*, l'aggettivo ἐνιαῖος discende nei vari livelli intelligibili:

**Tab. 30**

Modo d'essere:	Modo causale:
Uno	ἐνιαίως ὁμοῦ-ὁμοίως [T.P. II 62.10; IV 37.21]
I triade intelligibile: πλῆθος ἐνιαῖον [T.P. III 11.25] <sup>49</sup> δύναμις οὐσία	ἐνιαίως- περατοειδῶς [T.P. III 47.5]
II triade intelligibile: ἐνιαία ὑπαρξίς [T.P. III 88.15] δύναμις ζωή	ζωτικῶς-ἀπειροειδῶς [T.P. III 47.5]
III triade intelligibile: οὐσία [T.P. III 51.5] ζωή νοῦς	πλῆθος νοητόν = ἐνιαίως-τριαδικῶς = ἐν ὄν [T.P. III 47.5-10; III 98.15]

Lo schema deve essere letto tenendo conto del fatto che nella colonna di sinistra sono rappresentate le triadi che compongono ciascun livello, nella colonna di destra i modi che prevalgono complessivamente in ciascuno di essi. Com'è evidente, l'ἐνιαῖος per eccellenza e sovra-essenziale è il primo livello della prima triade intelligibile, il quale determina il modo causale dell'Uno in sé, in quanto ἐνιαίως ὁμοῦ-ὁμοίως, e l'esistenza del primo livello della seconda triade intelligibile. La prima e la seconda triade sono propriamente sovraessenziali, poiché precedono il livello dell'οὐσία della terza triade, che rappresenta la prima forma di

---

**τὴν ἑαυτῆς τὴν πρὸ τῶν μερῶν ὀλότητα, κατὰ δὲ τὴν δύναμιν τὴν ἐκ τῶν μερῶν, κατὰ δὲ τὸ ὄν τὴν ἐν τῷ μέρει.** [...] Διόπερ ἐκ μὲν τῆς ἐνιαίας ὑπάρξεως ἢ πρωτίστη τῶν ὀλοτήτων, ἢ πρὸ τῶν μερῶν (μονὰς γὰρ ἐστὶ καὶ αὕτη τῶν μερῶν ὑποστατικὴ καὶ τοῦ ἐν αὐτοῖς πλῆθους).

<sup>48</sup> *Ibid.* III 47.5-10: Τῆς γὰρ **πρώτης τριάδος** πάντα μὲν οὐσης, <ἀλλὰ **νοητῶς**> καὶ **ἐνιαίως** καὶ (ὡς ἂν εἶπομι πλατωνικῶς) **περατοειδῶς**, ἢ δευτέρα πάντα μὲν ἐστίν, ἀλλὰ **ζωτικῶς** καὶ (ὡς ἂν εἶπομι τῷ φιλοσόφῳ συνεπόμενος) **ἀπειροειδῶς**, ὡσπερ ἢ τρίτη **κατὰ τὴν ιδιότητα τοῦ μικτοῦ προελήλυθεν**. Ὡς γὰρ ἐν τῇ κατὰ πλάτος προόδῳ τρίτον ἀνεφάνη τὸ μικτόν, οὕτως κἀν τῇ κατὰ βάθος ὑφέσει τῶν νοητῶν ἢ τρίτη τὴν τοῦ μικτοῦ τάξιν ἔχει πρὸς τὰς ἀνωτέρω τριάδας. Ἡ δ' οὖν μέση τριάς πάντα μὲν ἐστίν, ἀλλὰ χαρακτηρίζεται **κατὰ τὴν νοητὴν ἀπειρίαν**.

<sup>49</sup> Nelle pagine che seguono dimostriamo che questa prima molteplicità intelligibile corrisponde ad una molteplicità di un certo tipo di enadi, ovvero, seguendo *E.T.* 133.4: μετὰ τὸν πρῶτον ἕκαστος τις ἀγαθότης ἐστὶ καὶ τις ἐνάς.

espressione dell'essere e di unità unificata, che, come mostriamo successivamente, è «singola» (ένικός), ovvero è costituita dal binomio non disgiunto essere-uno.

In *Teologia* IV 79.10 Proclo chiama, perciò, questa terza triade un «insieme intero di parti unitarie» (τὸ ἐν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῶν μερῶν τῶν ἐνιαίων ὅλον), in coerenza con quanto dimostrato dalla prop. 25 a proposito di ἐνιαῖος, in quanto «una certa frazione di uno» (μοῖρά τις). La definizione del terzo modo intelligibile, in quanto ἐνιαίως περιέχων<sup>50</sup> e «totalità di parti unitarie», che si riscontra anche nella prop. 195 (in quanto ἀμέριστος, ἐνιαῖος, ἀκίνητος)<sup>51</sup> e nel passo I 15.5 della *Teologia* (in quanto τὴν πασῶν τῶν θείων ἐνάδων ἀπόκρυφος ἔνωσις), delinea dunque un πλήθος νοητόν che sussiste in quanto totalità di parti ἐνιαῖοι<sup>52</sup>, ed è uno-essere (ἐν ὄν)<sup>53</sup>, ovvero prima unità «unificata» (ἡνωμένος).

Nel *Commentario sul Parmenide* 805.10 la distinzione tra il πλήθος ἐνιαῖον originario, in quanto insieme di principi enadici particolari (prop. 133.4: μετὰ τὸν πρῶτον ἕκαστος τις ἀγαθότης ἐστὶ καὶ τις ἐνάς) e il πλήθος νοητόν, in quanto attività di unificazione dei livelli precedenti, ovvero τὸ ἐνεργεῖα ὄν (prop.138.12) e ἐνοποιός, è riconsiderata nella prospettiva della conversione: se ogni cosa si converte verso la propria causa, allora l'essere, terzo intelligibile, che è τὸ πλήθος τῶν θείων ἐνάδων, si converte verso le sue «cause unitarie» (ἐπιστρέφουσα πρὸς τὰς ἐνιαίας αἰτίας)<sup>54</sup>.

In *Teologia* V 136.20 Proclo aggiunge alle due molteplicità una terza, di livello inferiore, che corrisponde al mondo intelligibile-intellettuale, che è ἐνιαῖος ἀριθμὸς nella misura in cui riceve dal limite intelligibile che è πλήθος ἐνιαῖον di secondo grado, il carattere di unitarietà<sup>55</sup>. Come appare evidente, dunque, in virtù del principio di somiglianza, Proclo fa discendere l'aggettivo ἐνιαῖος, che appartiene propriamente al primo livello della prima triade intelligibile, in ciascuno dei primi ordini dei livelli ontologici successivi. Secondo questo stesso principio, la prima triade del mondo intelligibile-intellettuale «ha ottenuto in lotto» il carattere unitario dagli elementi che compongono il primo livello intelligibile (*T.P.* IV 99.14:

<sup>50</sup> Cfr. anche *T.P.* III 45.10; III 88.9; I 103.8.

<sup>51</sup> *E.T.* 195.10: τὰ δὲ νοητὰ εἰκονικῶς, καὶ τὰ εἶδη τὰ ἐκείνων μεριστῶς μὲν τῶν ἀμερίστων, πεπληθυσμένως δὲ τῶν ἐνιαίων, αὐτοκινήτως δὲ τῶν ἀκινήτων ὑπεδέξατο.

<sup>52</sup> *T.P.* III 89.10: Μετὰ γὰρ τὴν κρύφιον ἔνωσιν τῆς πρώτης καὶ τὴν τῆς δευτέρας δυαδικῆν διάκρισιν ἢ τῆς τρίτης ἀπογεννᾶται πρόοδος, ἐκ μερῶν μὲν ἔχουσα τὴν ὑπόστασιν, πλειόνων δὲ μερῶν, ὧν τὸ πλήθος ὠδίνει ἢ πρὸ αὐτῆς.

<sup>53</sup> *T.P.* III 89.15: Τὸ γὰρ ἐνιαῖον πλήθος συνάπτουσα τῷ πλήθει τῶν ὄντων, τῶν μὲν ἀποτελεῖ διὰ τὴν πρόοδον ἕκαστον ἐν ὄν, τῶν δὲ κατὰ τὴν μέθεξιν ὄν ἐν.

<sup>54</sup> *In Parm.* 805.10: ἔδει γὰρ τὴν πάντων πρόοδον ἐπιστρέφειν πάλιν εἰς τὰς οικείας αἰτίας· καὶ ἐν μὲν αὐτοῖς τοῖς θεοῖς ἢ ἀφομοιωτικῆ τάξιν τοῦτο ἀπεργάζεται τὸ πλήθος τῶν θείων ἐνάδων ἐπιστρέφουσα πρὸς τὰς ἐνιαίας αἰτίας, ἐν δὲ τοῖς εἶδεσι τὸ ὁμοιον ταύτην ἔχει τὴν δύναμιν. Καὶ οὐ δεῖ θαυμάζειν εἰ διὰ τῶν αὐτῶν ὀνομάτων καὶ εἶδη σημαίνεται καὶ θεῶν τάξεις τινές· ἐστὶ γὰρ ταῦτα καὶ ὡς ὅλα καὶ ὡς μέρη, καὶ ἐναδικῶς καὶ εἰδητικῶς.

<sup>55</sup> *T.P.* V 136.20: Καὶ τὸ μὲν <ἐν ἄλλω> τῆς κατὰ τὸν ἐνιαῖον ἀριθμὸν ἐτερότητος ἀντέχεται, ὁ δὲ ἐνιαῖος ἀριθμὸς τῆς τοῦ ἐνὸς ὄντος ἐξήρηται κρυφίας ἐνώσεως, διὸ καὶ ἐνιαῖός ἐστι.

τὸ μὲν ἐνιαῖον καὶ οὐσιῶδες ἀπὸ τῆς ἐνάδος καὶ τοῦ ὄντος λαβόντες). Il «*primum numero*», ovvero la prima triade intelligibile-intellettiva ha il carattere unitario del mondo intelligibile che lo trascende (*T.P.* IV 101.14: *πρώτιστος ἀριθμὸς ἔχει τὴν ιδιότητα ταύτην ἐνιαίως τῶν ὄλων ἐξηρημένην*), la prima triade intellettiva è invece «riempita» del livello intelligibile nella sua forma più frammentaria (*T.P.* V 6.25: *πληροῦται δὲ ἐκ τῶν νοητῶν*), poiché ne riflette le proprietà causali, trasferendole sulla molteplicità disordinata<sup>56</sup>.

Questo principio di distribuzione dell'ἐνιαῖος nelle sommità di ciascun mondo ontologico è espresso chiaramente in *Teologia* IV 37.20, in cui Proclo afferma che le sommità di ogni livello rispecchiano la causalità totalmente unitaria del Primo: *πανταχοῦ τὸ ἀκρότατον* ταύτην ἔχει πρὸς τὰ δεύτερα τὴν ὑπεροχὴν, *μιμεῖται* γὰρ δὴ τὴν ἀπάντων ὁμοῦ τῶν ὄντων ἐνιαίως ἐξηρημένην αἰτίαν. Alla luce di ciò, possiamo giustificare sia la presenza di ἐνιαῖος nel «numero» intelligibile-intellettivo, sia nel primo demiurgo intellettivo che, come si riscontra nel passo III 270.29 del *Commentario sul Timeo*<sup>57</sup>, rispecchia la causalità intelligibile circoscrivendo (*περιέχει*) in sé i «principi unitari e le potenze» (*ἐνιαίας ἀρχὰς καὶ δυνάμεις*) ed essendo posto al di là della natura (*ὑπερφυῶς*); sia nel primo livello psichico, ovvero nell'Anima del mondo, in cui tutto sussiste secondo una «comprensione unitaria» (*κατὰ τὴν ἐνιαίαν περιοχὴν*)<sup>58</sup>.

La presenza dell'ἐνιαῖος nel primo livello di ogni grado ontologico non ne sancisce, tuttavia, il carattere complessivamente unitario. Si è visto che a partire dal primo livello ontologico, ovvero dalla terza triade intelligibile, che è essere-uno, l'unità non è più semplice ma composta. Nella proposizione 6 degli *Elementi di Teologia* è dimostrato, in effetti, che la processione degli enti scorre per tappe di complicazione progressiva, in cui il terzo intelligibile ha il ruolo di «primo unificato» perché è composto da unità semplici e ultime, ovvero, come si è dimostrato, da un *πλῆθος ἐνιαῖον*. Ne riportiamo i passi salienti:

Πᾶν πλῆθος ἢ ἐξ ἡνωμένων ἐστὶν ἢ ἐξ ἐνάδων. ἕκαστον γὰρ τῶν πολλῶν ὅτι μὲν οὐκ ἔσται καὶ αὐτὸ πλῆθος μόνον καὶ τούτου πάλιν ἕκαστον πλῆθος, δηλον. εἰ δὲ μὴ ἔστι *πλῆθος* μόνον, ἦτοι ἡνωμένον ἐστὶν ἢ ἐνάς. καὶ εἰ μὲν μετέχον τοῦ ἐνός, ἡνωμένον· εἰ δὲ ἐξ ὧν τὸ πρῶτως ἡνωμένον, ἐνάς. εἰ γὰρ ἔστι τὸ *αὐτοέν*, ἔστι τὸ πρῶτως αὐτοῦ μετέχον καὶ *πρῶτως ἡνωμένον. τοῦτο δὲ ἐξ ἐνάδων.*

<sup>56</sup> *T.P.* V 43.23: *κρυφίως τὰ πάντα πάντη καὶ ἐνιαίως προειλήφασιν. T.P.* V 7.2: *ὡς ἐνιαίως μὲν τὰ πλήθη πάντα καὶ κρυφίως τὰς ἐκφάνσεις τῶν θεῶν καὶ τὰς ἀνάξεις τῶν νοητῶν ἐν αὐτοῖς ἰδρυσάμενων. Sulla precomprensione intellettiva della molteplicità vd. anche T.P.* V 118.4: *ἐνιαίως συνέχουσα τὸν ὄλον αὐτῶν καὶ τέλειον ἀριθμόν*); V 131.7 (*ἐνιαίως ἐν αὐτῷ προὑφέστηκε*).

<sup>57</sup> *In Tim.* III 270.29: *ἐν ἑαυτῷ ἄρα καὶ πάντων γὰρ ἔχει τὰς ἐνιαίας ἀρχὰς καὶ δυνάμεις ἐν ἑαυτῷ προεστήσατο τῆς ἀπογεννήσεως τῶν τε ἄλλων καὶ τῆς φύσεως, καὶ ὡσπερ τὰ σώματα προεἴληφεν ἀσωμάτως, οὕτω περιέχει καὶ τὴν φύσιν ὑπερφυῶς.* Cfr. anche *In Tim.* I 360.21; III 270.30.

<sup>58</sup> *In Tim.* II 269.30; vd. anche *Ibid.* III 54.27 in cui si dice che l'Anima del mondo ha una δύναμις ἐνιαία.

Questa dimostrazione si può considerare in qualche modo complementare alla proposizione 1. La presenza del “semplice” nella gerarchia ontologica stabilisce il limite di regressione ultima (ἀπειράκις ἄπειρον) del “complesso”. L’ἠνωμένος intelligibile è il «primo» composto a ragione del fatto che è formato da principi enadici semplici oltre i quali non è possibile procedere. Ciò fa del πλήθος νοητόν un ἠνωμένον non ulteriormente scomponibile, ovvero «indiviso» (ἀδιάκριτος), e «non numerabile»<sup>59</sup>. Pertanto, i successivi livelli ἠνωμένοι presentano un livello di complessità e di molteplicità crescente: l’intelligibile-intellettivo è la sede della prima divisione determinata, è numero, in quanto «causa della distinzione universale» (αἰτία τῆς ὅλης διακρίσεως)<sup>60</sup>; l’intellettivo rappresenta invece il compimento del πλήθος che, in quanto varietà e frammentazione (κατακερματισμός) dell’unità<sup>61</sup>, «è già diviso» (διακεκκριμένος)<sup>62</sup>.

Ciascun mondo divino, d’altra parte, presenta al proprio interno una scansione in tre gradi di unità decrescenti, che in *Teologia* III 52.5-10 sono così presentati: ἠνωμένον è la sommità più vicina e simile all’Uno, διακρινόμενον è il livello intermedio di divisione, διακεκκριμένον è il limite in cui la divisione è già compiuta. Nel *Commentario sul Timeo* III 106.1-10 la tripartizione interna del mondo intelligibile risulta, d’altra parte, più intrecciata rispetto ai mondi successivi: il primo, che, come abbiamo dimostrato, è la sede del πλήθος ἐνιαῖον, è una monade «in modo inseparabile» (ἀνεκφοιτήτως)<sup>63</sup> e «unitario» (ἐνιαίως); il secondo è una diade «intrecciata» al livello precedente (συμπεπλεγμένον)<sup>64</sup>; il terzo è «già separato in modo diviso e secondo il numero» (διηρημένως καὶ κατ’ ἀριθμὸν ἤδη διαστήσασα), ma è una tetraide che consiste nell’intreccio tra il primo e il secondo livello (ἡ τετράς ἢ πᾶσαν μὲν ὑποδεξαμένη τὴν κρύφιον τῆς μονάδος αἰτίαν, ἐκφήνασα δὲ ἐν ἑαυτῇ τὴν ἀνεκφοιτήτον ἐκείνης δύναμιν)<sup>65</sup>.

<sup>59</sup> Vd. *T.P.* IV 86.1: Καὶ εἰ πάντα κρυφίως ἐστὶ καὶ νοητῶς καὶ ἀγνώστως καὶ ἐξηρημένως <ἐν τοῖς νοητοῖς, ἀν>ἀριθμὸς ἐστὶν αὐτῶν <ἢ> ιδιότης καὶ ἐνιαία καὶ ἀδιάκριτος.

<sup>60</sup> *T.P.* IV 85.15: Καὶ οὕτω δὴ πάντας ὀψόμεθα τοὺς τῶν ὄντων διακόσμους κατὰ τὸν θεῖον ἀριθμὸν ὑφαινομένους, πρεσβύτατον ὄντα καὶ νοερὸν καὶ πάντων ἐξηρημένον τῶν διηρημένων γενῶν. Ἔδει γὰρ πρὸ τῶν ἠριθμημένων εἶναι τὸν ἀριθμὸν καὶ πρὸ τῶν διακεκκριμένων τὴν αἰτίαν τῆς ὅλης διακρίσεως, καθ’ ἣν τὰ τῶν θεῶν γένη διήρηται καὶ διακεκόσμηται τοῖς οἰκείοις ἀριθμοῖς.

<sup>61</sup> Cfr. *Ibid.* IV 96.25.

<sup>62</sup> Cfr. *Ibid.* IV 88.25.

<sup>63</sup> *In Tim.* III 106.1. Cfr. *T.P.* I 57.7; III 35.20; IV 94.6; *In Parm.* 816.25. Per impieghi precedenti cfr. SIRIANO, *In Met.* 109.25; DAMASCIO, *De Princ.* I 145.7 che cita Giamblico.

<sup>64</sup> *In Tim.* III 105.32.

<sup>65</sup> *In Tim.* III 105.30-106.5: καὶ τὸ μὲν μονάς, ὅτι δὴ κορυφή παντός ἐστὶ τοῦ νοητοῦ πλάτους καὶ αἰτία καὶ πηγὴ τῶν θεῖων ἀριθμῶν, τὸ δὲ δυάς· καὶ γὰρ μένει καὶ πρόεισιν ὡς ἐν νοητοῖς γένεσι καὶ τὸ ἀεὶ μετὰ τοῦ ὄντος ἔχει συμπεπλεγμένον. τὸ δὲ νῦν ζητούμενον ἢ τετράς ἢ πᾶσαν μὲν ὑποδεξαμένη τὴν κρύφιον τῆς μονάδος αἰτίαν, ἐκφήνασα δὲ ἐν ἑαυτῇ τὴν ἀνεκφοιτήτον ἐκείνης δύναμιν· ὅσα γὰρ ἦν ἐν τῇ μονάδι πρώτως καὶ ἐνιαίως <καὶ> ἀνεκφοιτήτως, ταῦτα ἢ τετράς ἔδειξε διηρημένως καὶ κατ’ ἀριθμὸν ἤδη διαστήσασα καὶ κατὰ τὴν εἰς τὰ δευτέρα ποίησιν. ἐπειδὴ δὲ τὸ τρίτον ἔχει μὲν καὶ τὴν αὐτῶν πρέπουσαν τάξιν, μετέχει δὲ καὶ τῶν

Il modo ἐνιαίως che caratterizza, in modo eccellente<sup>66</sup>, il mondo intelligibile nel suo complesso consiste dunque in una compenetrazione indissolubile di tre tipi di unità differenti (monadico, diadico e tetradico)<sup>67</sup>. Nell'ambito della gerarchia dell'essere, si può dunque prospettare una distribuzione dei "modi" di unità secondo livelli di indissolubilità interna decrescenti: ἐνιαίως è il modo eccellente intelligibile che sopravanza ἡνωμένως, che è il modo intermediario del livello intelligibile-intellettivo, e discende fino al limite intellettivo che è invece διακεκριμένως.

### III. 3.2 ἐνοειδής e μονοειδής

A differenza di ἐνιαίως e ἡνωμένος, la coppia di aggettivi ἐνοειδής e μονοειδής non designa un determinato livello d'essere che si estende, in virtù della sua anteriorità causale, nei livelli successivi, bensì due criteri, per certi aspetti complementari, di ordinamento della gerarchia ontologica. L'aggettivo ἐνοειδής è usato generalmente nelle opere di Proclo con il significato di «essere simile all'Uno», nella forma più frequente del comparativo o del superlativo. Nella *Teologia*, quando non presenta nel dettaglio i livelli che compongono la τάξις ontologica, Proclo parla sommariamente della σειρά come di una processione discendente di enti che si susseguono secondo forme più vicine e «più simili all'Uno», e forme invece più lontane dall'Uno e molteplici. Dal confronto tra la proposizione 62 degli *Elementi* e il passo III 18.1-15 della *Teologia* si possono in effetti trarre delle considerazioni fondamentali per la distribuzione dei criteri di "uni-formità" che esprimono il movimento di avvicinamento all'Uno, rispetto a quelli che ne designano l'allontanamento:

1. Καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ εἰ τὸ πρῶτον ἐξήρηται πάντων καὶ ἀμέθεκτόν ἐστιν, ὁμοιότερον δὲ τῷ ἀμεθέκτῳ τὸ τῷ ἀπλουστάτῳ καὶ ἐνὶ συμφυόμενον ἢ τὸ τῷ ποικιλωτέρῳ καὶ πολυειδестέρῳ καὶ πλείους ἔχοντι τὰς τῶν συνηρημένων δυνάμεις, παντὶ δήπου καταφανὲς ὅτι τὰς μὲν ἐγγυτέρῳ τοῦ ἐνὸς ἐνάδας ὑπὸ τῶν πρωτίστων μετέχεσθαι καὶ ἀπλουστάτων οὐσιῶν ἀνάγκη, τὰς δὲ πορρωτέρῳ ὑπὸ τῶν συνθετωτέρων, δυνάμει <μὲν> ἐλασσομένῳν, ἀριθμῷ δὲ καὶ πλήθει πολλαπλασιαζομένων. Ὅλως γὰρ αἱ προσθέσεις ἐν ἐκείνοις ἀφαιρέσεις εἰσὶ τῶν δυνάμεων· καὶ τὸ ἐγγύτερον τοῦ ἐνός, ἀπλότητι θαυμαστῇ τῶν ὅλων ὑπερέχοντος, ἐνοειδέστερόν ἐστι καὶ ὀλικωτέραις τοῦ ὄντος σύνεστιν αἰτίαις (*T.P.* III 18.1-15).

2. Πᾶν πλήθος ἐγγυτέρῳ τοῦ ἐνός ὄν ποσῷ μὲν ἐστὶ τῶν πορρωτέρῳ ἔλαττον, τῇ δυνάμει δὲ μείζον. ὅμοιον γὰρ τῷ ἐνὶ μᾶλλον τὸ ἐγγύτερον· τὸ δὲ ἐν πάντων ἦν ὑποστατικὸν ἀπληθύντως, τὸ ἄρα ὁμοιότερον αὐτῷ, πλείονων αἰτίων ὑπάρχον, εἴπερ ἐκεῖνο πάντων, ἐνοειδέστερον ἐστὶ καὶ ἀμεριστότερον, εἴπερ ἐκεῖνο ἐν. ὡς μὲν οὖν ἐνὶ τὸ ἦττον πεπληθυσμένον μᾶλλον συγγενές, ὡς δὲ πάντων αἰτίῳ τὸ πλείονων παρακτικόν – τοῦτο δέ, δυνατώτερον. ἐκ δὲ τούτων φανερόν ὅτι πλείους μὲν αἱ σωματικαὶ φύσεις τῶν ψυχῶν, πλείους δὲ αὐτὰ τῶν νόων, οἱ δὲ νόες πλείους τῶν θείων ἐνάδων· καὶ ἐπὶ πάντων ὁ αὐτὸς λόγος (*E.T.* 62).

πρὸ αὐτοῦ πάντως αἰτίων, οὐ μόνον ἐστὶ τετράς, ἀλλὰ καὶ πρὸ τῆσδε μείζονος μονάς τε καὶ δυάς, καὶ ὡς μὲν μονάς πατρικὴν ἔλαχεν ὑπεροχὴν, ὡς δὲ δυάς ποιητικὴν καὶ γόνιμον.

<sup>66</sup> *In Parm.* 854.31-855.1: ἐν μὲν θεοῖς ἐνιαίως, τοῦτο δὲ ἐστὶ κατὰ τὴν τῆς ἐνώσεως ὑπερβολὴν θεωρούμενον [...] ὅπου μὲν γὰρ ἡ ὑπεροχὴ κατὰ τὴν ἔνωσιν *Cfr.* ὑπερβολὴ τῆς ἐνώσεως δι *T.P.* II 72.16-17; *In Remp.* I 137.6-7 (a proposito dell'unione di Zeus e Era).

<sup>67</sup> *Vd. supra*, ma anche *T.P.* III 64.19-65.21.



3. Πᾶς θεός, ὑπὸ μὲν τῶν ἐγγυτέρω μετεχόμενος, ἀμέσως μετέχεται· ὑπὸ δὲ τῶν πορρωτέρω, διὰ μέσων ἢ ἐλαττόνων ἢ πλειόνων τινῶν. τὰ μὲν γάρ, **διὰ συγγένειαν ἐνοειδῆ** καὶ αὐτὰ ὄντα, μετέχειν **αὐτόθεν** δύναται τῶν θείων ἐνάδων· τὰ δὲ **δι' ὕφεσιν** καὶ τὴν **εἰς πλήθος ἕκτασιν** ἄλλων δεῖται τῶν μᾶλλον ἠνωμένων ἵνα μετάσχη τῶν **αὐτοενάδων** οὐσῶν, ἀλλ' οὐχ ἠνωμένων. τῆς γὰρ ἐνάδος μεταξὺ καὶ **τοῦ διηρημένου πλήθους** ἐστὶ τὸ **ἠνωμένον πλήθος**, συμφύεσθαι μὲν τῇ ἐνάδι δυνάμενον διὰ τὴν ἔνωσιν, συγγενὲς δὲ πῶς ὄν καὶ τῷ διηρημένῳ πλήθει **διὰ τὴν τοῦ πλήθους ἔμφασιν** (*E.T.* 128).

Le argomentazioni fornite nei tre passi sono molti simili, sebbene la gerarchia discendente dall'Uno sia delineata a partire da punti di osservazione differenti. L'oggetto della discussione verte, in tutti e tre i casi, sulla definizione del τὸ ἐνοειδέστερον in quanto livello dell'essere che ha più «somiglianza» (*E.T.* 62: τὸ ὁμοιότερον) o «connaturalità» (nella *Teologia*: τὸ συμφυόμενον) perché più vicino (in tutte e tre i passi: ἐγγυτέρω τοῦ ἐνός) alle proprietà dell'Uno. Il livello ἐνοειδέστερον consiste in effetti nell'essere **κατὰ τε τὴν οὐσίαν καὶ τὴν δύναμιν ὁμοιότερον** (*T.P.* III 9.19), «per essenza e potenza più simile» all'Uno, ovvero più universale, per quantità più inferiore rispetto ai livelli moltiplicati successivi. Nell'organizzazione della catena di somiglianza degli enti rispetto al loro Principio, tuttavia, i tre passi sembrano collocare l'ἐνοειδής in modo diverso a seconda dello statuto attribuito alle enadi. Nel passo tratto dalla *Teologia*, Proclo stabilisce le enadi come «il più semplice» (τὸ ἀπλούστατον) livello della gerarchia discendente dall'Uno, e le fa coincidere con le «cause più universali» (ὀλικωτέραι αἰτίαι) dell'essere. Da esse discende il τὸ ἐνοειδέστερον, che coincide con l'ambito delle «essenze più semplici» (ἀπλούσταται οὐσίαι), che sono «più vicine all'Uno» e ad esso connaturate (ἐνὶ συμφυόμενον), e «legate» (σύνεστιν) alle enadi; dall'altra parte, alle essenze uniformi e semplici che hanno un'estensione causale dotata di maggiore potenza, Proclo contrappone il piano dell'essere molteplice (τὸ τῷ ποικιλωτέρῳ καὶ πολυειδεστέρῳ), che ha una moltiplicazione numerica maggiore, ma una potenza inferiore (*T.P.* III 18.13: δυνάμει <μὲν> ἐλασσομένων, ἀριθμῷ δὲ καὶ πλήθει πολλαπλασιαζομένων).

Nelle due proposizioni degli *Elementi* la contrapposizione è la stessa, sebbene sia espressa in modo diverso: da una parte ciò che è più distante dall'Uno è superiore «in quantità» (in *E.T.* è ποσῶ, in *T.P.* è ἀριθμῷ καὶ πλήθει), dall'altra «ciò che è più simile all'Uno» (τὸ ὁμοιότερον), è il «più uni-forme» (τὸ ἐνοειδέστερον), poiché è «più indivisibile» (ἀμεριστότερον) e «meno moltiplicato» (ἥττον πεπληθυσμένον). Se è inferiore per «quantità», il τὸ ἐνοειδέστερον è invece superiore per potenza, è δυνατώτερον, poiché è «produttore in maggior numero» (τὸ πλειόνων παρακτικόν) rispetto ai livelli più moltiplicati. Nel passo della *Teologia*, il τὸ ἐνοειδέστερον si fa partire dal primo livello, unificato, dell'essere, ovvero dalla terza triade intelligibile, che coincide con l'intelletto intelligibile, più vicino ad un certo tipo di enadi, che coincide con le prime due triadi intelligibili, rappresentanti un grado di unità

puramente ἐνιαῖος. Nella proposizione 62 degli *Elementi*, le enadi sono invece inserite nella gerarchia di ciò che è πλῆθος e che discende dall'Uno secondo il criterio del «più uni-forme» (ἐνοειδέστερον): esse sono le entità meno numerose, e al tempo stesso le più universali, che rappresentano il termine ultimo del movimento di conversione della σειρά, diminuendo di quantità attraverso i livelli delle nature più moltiplicate (πλείους μὲν αἰ σωματικαὶ φύσεις), il mondo psichico, intellettuale, fino all'ambito del divino.

La distribuzione dell'ἐνοειδής nella gerarchia degli enti è in effetti ambigua a causa della difficile collocazione delle enadi nella gerarchia degli enti, spesso rappresentata in maniera contraddittoria non solo tra le due *summae* teologiche, ma anche all'interno della medesima opera. Nella proposizione 128 degli *Elementi*, infatti, il livello sovraessenziale e ἐνιαῖος delle enadi è isolato rispetto alla gerarchia dell'essere, e presentato per la sua purezza e autosufficienza nell'espressione αὐτοενάς, che riproduce in forma pluralizzata l'aggettivo αὐτοέν, riferito all'Uno nelle proposizioni 2 e 4<sup>68</sup>. La gerarchia ontologica che discende da questo livello è dunque costituita da una «pluralità unificata» (τὸ ἡνωμένον πλῆθος), che è vicina all'αὐτοενάς «per uni-forme affinità» (*E.T.* 128.4: διὰ συγγένειαν ἐνοειδῆ), e una «pluralità divisa» (τὸ διηρημένον πλῆθος), che è legata al livello precedente in virtù del fatto che sono entrambi πλῆθος (*E.T.* 128.10: «per la manifestazione di molteplicità», διὰ τὴν τοῦ πλῆθους ἔμφασιν). Rispetto alla questione della collocazione delle enadi che sarà affrontata in seguito, si può affermare che generalmente l'aggettivo ἐνοειδής negli *Elementi* e nella *Teologia* segnala un movimento di unificazione e conversione verso il Primo Principio, cui è opposta la dinamica inversa di moltiplicazione e discesa degli enti nel πλῆθος più diviso. Dal confronto tra la proposizione 62, la 128 e il passo di *Teologia* III 18.1-15 si possono dunque desumere le seguenti rappresentazioni del reale:

<sup>68</sup> *E.T.* 2.1: Πᾶν τὸ μετέχον τοῦ ἐνός καὶ ἓν ἐστὶ καὶ οὐχ ἓν. εἰ γὰρ μὴ ἔστιν αὐτοέν (μετέχει γὰρ τοῦ ἐνός ἄλλο τι ὄν παρὰ τὸ ἓν), πέπονθε τὸ ἓν κατὰ τὴν μέθεξιν καὶ ὑπέμεινεν ἓν γενέσθαι; 4.1 D: Πᾶν τὸ ἡνωμένον ἕτερόν ἐστι τοῦ αὐτοενός.

**Tab. 31**1) T.P. III 18.1-15:

	Uno impartecipabile- ἀμέθεκτον Enadi partecipate = τὸ ἀπλούστατον	sovraessenziale
ἐγγυτέρω	ἐνοειδέστερον = ἀπλούσταται οὐσίαι	<u>Gerarchia dell'Essere</u>
πορρωτέρω	συνθετώτερον = δυνάμει ἐλασσομένον, ἀριθμῶ καὶ πλήθει πολλαπλασιαζόμενον	

2) E.T. 62:

	Uno- ὑποστατικὸν ἀπληθύντως		
πλήθος ἐγγυτέρω	ἐνοειδέστερον, ἀμεριστότερον	ἤττον πεπληθυσμένον, δυνατώτερον= τὸ πλειόνων παρακτικόν	<u>Gerarchia del πλήθος:</u> Enadi divine Intelletto Anima Nature fisiche
πλήθος πορρωτέρω	πλεῖον	ποσῶ μείζον, δυνάμει ἔλαττον	

3) E.T. 128:

	αὐτοενάς	
αὐτόθεν	τὸ ἠνωμένον πλήθος	διὰ συγγένειαν ἐνοειδῆ
διὰ μέσων	τὸ διηρημένον πλήθος	διὰ τὴν τοῦ πλήθους ἔμφασιν

Se lo schema 1 e 3 stabiliscono le enadi in un livello sovra-essenziale e anteriore all'ἐνοειδής, la rappresentazione fornita dallo schema 2 le colloca al livello del πλήθος ἐνοειδέστερον, poiché, come mostreremo nella sezione successiva, analizza il mondo intelligibile nella sua interezza, non disgiungendo da esso il livello ἐνιαῖος. Se, d'altra parte, quanto emerge dal passo III 18.1-15 della *Teologia* appare abbastanza in linea con quanto emerso a proposito degli aggettivi ἐνιαῖος e ἠνωμένος, così non è per lo schema 3, la cui particolarità consiste nella sostituzione dell'espressione πλήθος ἐνιαῖον, usata principalmente per descrivere la molteplicità unitaria delle enadi, con τὸ ἠνωμένον πλήθος, che descrive

complessivamente il mondo intelligibile e il mondo intelligibile-intellettivo, cui è opposto il mondo diviso intellettivo (τὸ διηρημένον πλῆθος).

L'utilizzo dell'aggettivo ἐνοειδῆς nella forma del comparativo e del superlativo segnala, d'altra parte, la distribuzione del carattere di uniformità nella processione degli enti in forme decrescenti a partire dal livello intelligibile. I passi del *Commentario sul Parmenide* 952.20-25<sup>69</sup> coniugano la presentazione del mondo intelligibile in *Teologia* III 18.1-15 in quanto «essenze semplicissime» ἀπλουστάται οὐσίαι con la sua identificazione in quanto primo unificato, τὸ ἡνωμένον πλῆθος, della proposizione 128. In effetti il mondo intelligibile è qui definito come la sede delle «cause unificate e semplicissime» (κατὰ δὲ τὰς ἡνωμένας καὶ ἀπλουστάτας αἰτίας) che hanno una forma di produzione e di conoscenza «unica, immediata e uni-forme» (μία καὶ ἀθρόα καὶ ἐνοειδῆς). Nel *Commentario sul Parmenide* 826.7 l'aggettivo ἐνοειδῆς è attribuito al mondo intelligibile in quanto è «l'uniforme anteriore al moltiplicato» (τὸ ἐνοειδὲς πρὸ τοῦ πεπληθυσμένου)<sup>70</sup>, usato, d'altra parte, nella forma avverbiale πολλαὶ ἐνοειδῶς in 768.20<sup>71</sup>, per esprimere l'azione di contenimento del molteplice nell'intelligibile, in quanto uno-molti.

Il mondo intelligibile-intellettivo è invece presentato nel *Commentario sul Parmenide* 996.7<sup>72</sup> come il μόνιμος καὶ ἐνοειδῆς, «ciò che è stabile e uniforme» che «serra» la «dispersione»<sup>73</sup> del mondo intellettivo<sup>74</sup>. Il mondo intelligibile-intellettivo coniuga dunque il carattere di stabilità con l'uniformità a ragione della sua funzione di connessione tra

<sup>69</sup> In *Parm.* 952.20-25: αἱ δὲ τῶν νοητῶν ὑπερίδρυνται πασῶν τοιοῦτων διαρέσεων, κατὰ δὲ τὰς ἡνωμένας καὶ ἀπλουστάτας αἰτίας τὰ πάντα παράγουσι, καὶ μία καὶ ἀθρόα καὶ ἐνοειδῆς ἢ τε ποιήσις καὶ ἡ γνῶσις αὐτῶν.

<sup>70</sup> *Ibid.* 826.5-7: τῶν γὰρ ὄλων ἐκεῖθεν ἢ γένεσις, ἐπεὶ καὶ τὸ ἐνοειδὲς πρὸ τοῦ πεπληθυσμένου καὶ τὸ ὄλον πρὸ τοῦ μέρους ἐκεῖθεν.

<sup>71</sup> *Ibid.* 768.20: αὐτὸς μὲν γὰρ ὁ ὄλος νοῦς ἐν πολλὰ ἐστὶ, αἱ δὲ γε ἐν αὐτῷ μερικώτεροι τάξεις πολλαὶ ἐνοειδῶς, πλὴν οὐκ εἰσὶν ἕτεροι παρ' αὐτὸν ἀπλῶς· συμπληροῦσι γὰρ αὐτοῦ τὴν μίαν ὁλότητα. LUNA-SEGONDS 2010, t. II, p.71, correggono πολλαὶ ἐνοειδεῖς dell'ed. Cousin 1961 che è un errore proprio alla branca greca, con la forma avverbiale ἐνοειδῶς, seguendo invece la tradizione latina *unialiter*.

<sup>72</sup> *Ibid.* 995.40-996.5: Καὶ τί δεῖ περὶ νοῦ λέγειν; ἀλλὰ καὶ θεῶν αὐτῶν πλάνην | οὐ μόνον τῶν κατ'οὐρανὸν πλανωμένων, ἀλλὰ καὶ τῶν νοερῶν λέγειν εἰσθῆσαι τῶν ἐνθεαζόντων οἱ ἄκροι, τὴν πρόοδον αὐτῶν αἰνιττόμενοι καὶ τὴν ἐπὶ πάντα τὰ δεύτερα παρουσίαν καὶ τὴν γόνιμον ἄχρι τῶν ἐσχάτων πρόνοιαν· πᾶν γὰρ τὸ εἰς πλῆθος προῖον πλανᾶσθαι λέγουσιν, ἐν δὲ τῷ μόνιμῳ καὶ ἐνοειδεῖ μόνως εἶναι τὸ ἀπλανές.

<sup>73</sup> Sull'introduzione della «dispersione» nel mondo intellettivo provocata dalla «frammentazione» dell'unità nella molteplicità vd. *T.P.* I 93.12-26 che riprende *Tim.* 40b6 sull'«erranza» (πλάνη) dei movimenti corporei, e 43a5-d2 sulle «rivoluzioni circolari» (περιφορά) delle anime.

<sup>74</sup> È interessante l'identificazione del mondo intelligibile-intellettivo, che è composto dal mondo sovraceleste, la volta e il mondo subceleste, con la sede dell'assenza di erranza (995.40: ἀπλανῶς), poiché effettivamente in esso la rivoluzione celeste giunge al raggiungimento della fissità della contemplazione che ha per oggetto il mondo intelligibile Cfr. *T.P.* IV 25. L'immagine dell'erranza degli astri può perciò essere ricollegata a *Timeo* 39d (τῶν δ' ἄλλων τὰς περιόδους οὐκ ἐννενοηκότες ἀνθρώποι, πλὴν ὀλίγων τῶν πολλῶν, οὔτε ὀνομάζουσιν οὔτε πρὸς ἄλληλα συμμετροῦνται σκοποῦντες ἀριθμοῖς, ὥστε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐκ ἴσασι χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας, πλήθει μὲν ἀμυγᾶν χωμένας, πεποικιλμένας δὲ θαυμαστῶς) in cui i movimenti di ogni pianeta contribuiscono all'ordine numerico dell'universo. Non a caso, il mondo intelligibile-intellettivo è per *Teologia* IV 88-89 la sede della molteplicità determinata dal numero.

l'intelligibile e l'intellettivo. L'aggettivo *μόνιμος* è in effetti quasi sempre attribuito al mondo intelligibile-intellettivo poiché è riferito alla sua funzione di «mantenimento nell'unità» e «ricongiungimento» del molteplice. A questo proposito, nel *Commentario sul Timeo* 72.30<sup>75</sup> è affermato che il mondo intelligibile-intellettivo «mantiene in modo stabile, uni-forme e costante» (ὁ νοῦς ὁ μονίμως καὶ ἐνοειδῶς καὶ ἀκλινῶς ἕκαστον συνέχων)<sup>76</sup> il mondo intellettivo, legandolo a sé in «un'unica comprensione dell'intelletto» (τὴν μίαν τοῦ νοῦ περιοχὴν)<sup>77</sup>, e riflettendo al suo interno il carattere unitario dell'intelligibile, in quanto «fonte»<sup>78</sup> dei «numeri unitari» (<ή> ἄρρητος μετουσία τῆς πηγῆς τῶν ὄλων ἐνιαίων ἀριθμῶν). Nel *Commentario sul Parmenide* 944.30<sup>79</sup> il carattere ἐνοειδής si arresta invece nel primo livello intelligibile-intellettivo, che rispecchia il mondo intelligibile in quanto «sommità intelligibile e uniforme» (τὰ ἀκρότατα ἐνοειδῆ καὶ νοητά), seguito dal livello che riunisce il molteplice (τὰ συνοχικὰ καὶ συνδευτικὰ τῶν ὄλων), e dall'ultimo «perfezionatore» (τὰ δὲ τελεσιουργὰ καὶ ἐπιστρεπτικά).

Il termine ἐνοειδής è anche presente nel mondo intellettivo in quanto uno e molti. I passi del *Commentario sul Parmenide* 762.30-33 esplicitano il contenuto della formula «uno e molti» in questo modo: «la sua molteplicità tutta è uniforme, il suo uno è moltiplicato» (τὸ πλῆθος αὐτοῦ πᾶν ἐνοειδές ἐστι, καὶ τὸ ἐν πεπληθυσμένον). Pertanto, la coesistenza, nel mondo intellettivo, dell'unità moltiplicata e della molteplicità unificata è una riproduzione

<sup>75</sup> *In Tim.* III 72.30: ὁ θεὸς ἢ ἐνὰς ἢ ἐν ἐκάστω καὶ <ή> ἄρρητος μετουσία τῆς πηγῆς τῶν ὄλων ἐνιαίων ἀριθμῶν, δευτέρως δὲ ὁ νοῦς ὁ μονίμως καὶ ἐνοειδῶς καὶ ἀκλινῶς ἕκαστον συνέχων, τρίτως δὲ ἡ ψυχὴ <ή> παρὰ νοῦ πληρουμένη καὶ ἀνελίττουσα τὴν μίαν τοῦ νοῦ περιοχὴν. Questo passo si collega a *T.P.* IV 57.25-58.5 in cui si distingue il mondo intelligibile-intellettivo nella triade che unisce (συναγωγὸς τριάς), la triade che propriamente «mantiene nell'unità» poiché riunisce il molteplice (συνεκτικὴ τοῦ πλῆθους) e la triade che «perfeziona» (ἡ τελεσιουργός) poiché nel movimento di rivoluzione celeste inizia le anime alla contemplazione intelligibile cfr. su ciò *T.P.* IV 77-78. La rappresentazione circolare del movimento anagogico che ha per limite la contemplazione intelligibile è tratta indubbiamente da *Phaedr.* 247c1-d5, ed è riportata fedelmente in *T.P.* IV 18.21; 32.10; 72.25. Lo stesso movimento è riprodotto in chiusura del secondo proemio dell'*In Eucl.* 84.20 nella rappresentazione del movimento delle anime verso il divino: ἢ καθ' ἕκαστον θεώρημα βῆμα τίθησιν εἰς ἄνοδον καὶ ἀπαίρει τὴν ψυχὴν εἰς ὕψος, ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καταβαίνειν ἀφήσιν καὶ τὴν σύνοικον τοῖς θνητοῖς χρεῖαν ἀποπληροῦν καὶ ταύτης στοχαζομένην τῆς ἐντεῦθεν **περιαγωγῆς** καταμελεῖν.

<sup>76</sup> La stessa connessione dell'aggettivo ἐνοειδής con *μόνιμος* si riscontra in *In Tim.* I 372.50, nella definizione della bontà (ἀγαθότης) corrispondente al mondo intelligibile-intellettivo in quanto «ciò che riunisce, ciò che è stabile, uni-forme e perfezionatore» (τὸ γὰρ συνεκτικὸν καὶ μόνιμον καὶ ἐνοειδές καὶ τελειωτικὸν τῆς ἀγαθότητος). In *T.P.* III 32.15 il *μόνιμος-ἐνοειδής* è tuttavia attribuito al «limite» intelligibile che è «principio causale della natura divina stabile, uni-forme e contenitiva» (τὸ μὲν **πέρας** τῆς **μονίμου** καὶ **ἐνοειδοῦς** καὶ **συνεκτικῆς θεότητος** αἴτιον ὑπάρχον). L'espressione ricorre anche in GIULIANO IMPERATORE, *Eis tēn mētera tōn theōn* 19, 179b2 Rochefort (ἦν ἐκ τῆς ἐνοειδοῦς καὶ μονίμου ζώης τοῦ μεγάλου Διὸς ὁ μέγας Διόνυσος παραδεξάμενος), e in DAMASCIO, *De Princ.* II p. 12.22.

<sup>77</sup> L'azione del «cingere» il molteplice percorre tutto il mondo intelligibile-intellettivo, cfr. *T.P.* IV 31.26; 34.7-15; 46.2; 63.19; 62.1; 64.16.

<sup>78</sup> I *πηγαί* sono per Proclo specifiche divinità, che occupano la sommità del mondo intelligibile-intellettivo vd. *T.P.* IV 27.10-15. Il termine è di origine caldaica, cfr. O.C. fr. 30; 37; 52; 56 des Places. Vd. LEWY 1978, 82 n 58-59; 83 n 61-64.

<sup>79</sup> *In Parm.* 944.30-35: Ἐπειδὴ δὲ καὶ τούτων πολλὰί τάξεις τῶν μέσων εἰδῶν - τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν **ἀκρότατα**, καθάπερ φησί, καὶ **ἐνοειδῆ καὶ νοητά**, τὰ δὲ **συνοχικὰ καὶ συνδευτικὰ** τῶν ὄλων, τὰ δὲ **τελεσιουργὰ καὶ ἐπιστρεπτικά**, διὰ δὴ τοῦτο μετὰ τὴν μίαν ἐπιστήμην καὶ τῶν πολλῶν ἐμνημόνευσεν.

inversa del rapporto «uno-molti» espresso dal mondo intelligibile e segnalato dal passo, già citato, 768.20, in cui la molteplicità costituisce la totalità unica dell'«uno-molti» (συμπληροῦσι αὐτοῦ τὴν **μίαν ὁλότητα**), non essendone in alcun modo distinta (οὐκ εἰσὶν ἕτεραι παρ' αὐτὸν ἀπλῶς).

In generale, la distribuzione dell'ἐνοειδής nella gerarchia ontologica di Proclo riproduce il rapporto Uno/molti nel medesimo modo in cui si articola la processione ipostatica plotiniana<sup>80</sup>: l'intelligibile è infatti per Proclo un «uno-molti» che contiene i molti in modo uni-forme (πολλὰ ἐνοειδῶς), l'intelligibile-intellettivo è la congiunzione che connette l'uno intelligibile e il molteplice intellettivo e ad esso pertiene il carattere di stabilità insieme all'uni-formità (ὁ μονίμως καὶ ἐνοειδῶς), l'intellettivo è infine la sede dell'espressione della molteplicità nella sua totalità uni-forme (τὸ πλῆθος πᾶν ἐνοειδές).

Quanto più, peraltro, un livello è uni-forme tanto più è μονοειδής, ovvero è coerente con la rappresentazione di un'unica proprietà nella processione interna della sua τάξις. L'aggettivo μονοειδής è infatti contrapposto al πολυειδής, che esprime la varietà di forma, e si coniuga con un livello ontologico moltiplicato (πεπληθυσμένος). Assente negli *Elementi*, μονοειδής è invece impiegato frequentemente da Proclo nelle altre opere, con il significato di «modo d'essere secondo un'unica forma», subordinato all'ἐνοειδής e distribuito in forma gerarchica nei vari livelli dell'essere secondo la vicinanza o lontananza dall'Uno. A questo proposito, in *In Parm* 734.30<sup>81</sup> si registra un accostamento interessante del termine μονοειδής con il concetto di «limite» (πέρας), usato nel significato di determinazione delle proprietà di un livello secondo un'unica forma, opposto alla tendenza alla divisione, all'illimitato e alla dualità insite nel molteplice. La definizione del μονοειδής e del πολυειδής consiste dunque in un insieme di coppie opposte: da una parte μονοειδής è ciò che mantiene<sup>82</sup> l'uniforme, la somiglianza e la determinazione costante, dall'altra ciò che è πολυειδής è costituito da una

<sup>80</sup> L'intelligibile è infatti per Plotino uno-molti, l'anima è uno e molti, il corpo è molti. Cfr. PLOTINO, *Enn.* VI 4 (22), 11.15: πᾶν τὸ ὄν ἐν ὄντι ovvero l'intelligibile è «molteplicità unitaria» e «l'«altro» è in lui e l'alterità gli appartiene» (*Ibid.*: τὸ ἕτερον ἐαυτῷ καὶ ἡ ἑτερότης αὐτοῦ); *Enn.* V 4 (7) 1.20: Εἰ ἄρα ἕτερόν τι μετὰ τὸ πρῶτον εἶη, οὐκ ἂν ἔτι ἀπλοῦν εἶη· ἐν ἄρα πολλὰ ἔσται. Per l'anima, *Enn.* VI 2 (43) 4.30: Ταύτην τοίνυν τὴν ψυχὴν, ἐπειδήπερ ἐκ τοῦ <νοητοῦ τόπου> προεχειρίσθη ἡμῖν, ὡς ἐκεῖ τὸ σῶμα ἐκ τοῦ αἰσθητοῦ, λάβωμεν, πῶς τὸ ἐν τούτῳ πολλὰ ἔστι, καὶ πῶς τὰ πολλὰ ἐν ἑστίν, οὐ σύνθετον ἐν ἐκ πολλῶν, ἀλλὰ μία φύσις πολλὰ. Cfr. D.J. O'MEARA 1975, 96-108.

<sup>81</sup> *In Parm.* 734.30: οὐσία δὲ ἀμφοτέρων ἄυλος καὶ ἄχραντος καὶ ἀπλῆ καὶ μονοειδής καὶ αἰώνιος, καὶ δυνάμεις ἀνάλογον τῇ οὐσίᾳ, τῆς μὲν, ὡς εἴρηται, **συναγωγοὶ καὶ ἐνοποιοὶ καὶ περατωτικοὶ καὶ μονοειδεῖς**, τῆς δὲ διαιρετικοὶ καὶ ἀλλοιωτικοὶ καὶ ἀπειροποιοὶ καὶ δυοειδεῖς.

<sup>82</sup> L'azione del «mantenere insieme» è riferita all'aggettivo μονοειδής in *In Tim.* I 73.1-3 in quanto riunione in un'unica forma delle opposizioni e delle multiformità: οἱ τὴν δύναμιν ὑμνήσουσι τῆς τοιαύτης πόλεως καὶ μιμήσονται τοὺς κατὰ τὸ μέσον δημιουργικὸν εἶδος τάπτοντας τὸ πᾶν καὶ τὰς ἐναντιώσεις τὰς ἐν αὐτῷ καὶ τὰς κινήσεις τὰς πολυειδεῖς μονοειδῶς **συνέχοντας**.

prevalenza del molteplice, del diviso, dell'illimitato e del duplice<sup>83</sup>. Il μονοειδής è una conseguenza dell'essere ένοειδής, dal momento che consiste nella predominanza di una proprietà unificante che lega insieme gli elementi di un ordinamento. Quanto più è uni-forme, tanto più un livello ontologico è dotato al proprio interno di una forza aggregante, ovvero di un'univocità della forma. Ciò vale, in particolare, per il mondo intelligibile che, come abbiamo visto, è il più unificato e il più simile all'Uno, poiché il suo grado μονοειδής consiste nell'essere «solamente il carattere intelligibile» (μόνως νοητόν)<sup>84</sup>. Pertanto, il progressivo allontanamento dall'Uno provoca non solo una forza contraria all'ένοειδής, che consiste nella frammentazione dell'unità nella moltiplicazione (resa dall'espressione ἀριθμῶ καὶ πλήθει πολλαπλασιαζόμενον di *T.P.* III 18.1-15), ma anche una progressiva dissoluzione dell'univocità del μονοειδής nella varietà confusa del πολυειδής. Se infatti l'intelligibile è μονοειδής, poiché esclude qualsiasi altra definizione che oltrepassi la sua ιδιότης<sup>85</sup>, al contrario il mondo intelligibile-intellettivo include nel suo essere μονοειδής anche la prima espressione di varietà, che consiste nell'essere «di una sola forma ma anche di molte forme» (οὐ μονοειδής μόνον ἀλλὰ καὶ πολυειδής)<sup>86</sup>. L'ultima espressione del μονοειδής si riscontra nelle prime due triadi intellettive, quella rappresentata dagli dei padri (πατρικοί) e quella degli dei puri (ἄχραντοι), cui subentra il potere dispersivo e πολυειδής della monade «causa della divisione» (ἡ τῆς διακρίσεως αἰτία)<sup>87</sup>.

Come appare evidente, ένοειδής e μονοειδής segnalano due modi complementari di esprimere il grado di vicinanza all'Uno, ένοειδής in base alla somiglianza dell'intero mondo rispetto ad esso, μονοειδής in base al mantenimento di una coesione interna degli elementi di un mondo, rispetto ad una singola proprietà. L'allontanamento dall'Uno produce, come si è visto, il subentrare di una coppia di aggettivi opposti: da una parte il «moltiplicato» (πεπληθυσμένος) dall'altra il «multi-forme» (πολυειδής). La frammentazione dell'unità, dunque, provoca un passaggio dalla dimensione univoca per eccellenza, che è quella segnalata dall'identità di «uno-essere» del mondo intelligibile, che è ένικός, all'affermazione della

<sup>83</sup> L'opposizione tra queste due coppie è messa anche da *In Parm.* 749.15: Ἐπρεπε δὲ ἄρα καὶ τοῦτο τοῖσδε τοῖς γένεσιν, ὁμοιότητι μὲν τὸ μονοειδές καὶ τὸ ἀεὶ ταῦτόν, ἀνομοιότητι δὲ τὸ διπλοῦν τοῦτο καὶ τὸ ἕτεροειδές, ἐπεὶ καὶ ἡ μὲν ὁμοιότης, ὡς προείρηται, τῷ πέρατι σύστοιχος, ἡ δὲ ἀνομοιότης τῇ ἀπειρίᾳ.

<sup>84</sup> *In Parm.* 1070.10: τὸ ἄμικτον καὶ καθ' ἑαυτὸ μονοειδῶς ὑφεστηκός· ἄλλο γὰρ τὸ ἐν ἐκάστω νῶ νοητόν καὶ ἄλλο τὸ ἐφ' ἑαυτοῦ προῖδρυμένον, καὶ τοῦτο μὲν μόνως νοητόν, ἐκεῖνο δὲ ὡς <έν> νοεροῖς νοητόν.

<sup>85</sup> Cfr. *T.P.* III 100.25 in cui è enunciato da una parte l'insieme delle proprietà intelligibili costituito da semplicità, uni-formità, indivisibilità e contrazione (ἡ δὲ νοητὴ ἀπλότης ένοειδής ἐστὶ καὶ ἀδιάκριτος καὶ κρυφία), dall'altro si mostra la coincidenza degli avverbi μονοειδῶς e ένιαίως che esprimono la potenza intelligibile precomprensiva del molteplice (*Ibid.* 101.15: μονοειδῶς δὲ τὰ πλήθη καὶ ένιαίως περιέχοντα).

<sup>86</sup> Vd. *T.P.* I 95.15.

<sup>87</sup> *T.P.* V 11.10: Μία δὲ οὖν ἡμῖν ἔσται καὶ τριπλῆ μονὰς ἡ τῆς διακρίσεως αἰτία, τριάς δὲ μονοειδής ἢ τε πατρική καὶ ἡ ἄχραντος· καὶ τὸ πάντων παραδοξότατον, τὸ μὲν διακριτικὸν αἴτιον μᾶλλον ἐστὶ μοναδικόν, τὸ δὲ πατρικὸν καὶ τὸ ἄχραντον μᾶλλον τριαδικόν.

pluralità, che emerge dapprima nella distinzione dei due ambiti con la congiunzione καὶ che si frappone tra «l'uno e l'essere», in seguito nel plurale «molti».

### III.3.3 La trasposizione di ἐνικός nella gerarchia metafisica singolare-plurale dell'Essere

Il primo presupposto che bisogna sottolineare a proposito del riferimento al «singolare» (ἐνικός) e al «plurale» (πληθυντικός) nella gerarchia degli enti è che questa distinzione si fonda sul numero, ovvero su un concetto di molteplicità determinata che è ἡνωμένος, poiché riceve l'uno come affezione esterna (πεπονθός). La distinzione tra «singolare» e «plurale» a partire da una molteplicità riguarda dunque il piano dell'essere e non quello originario dell'ὑπερούσιος, che è invece di per sé stesso ciò che è «assolutamente semplice e singolo». Come cercheremo di dimostrare, la prima forma di singolarità è trasmessa al primo πλήθος ἡνωμένον, ovvero alla terza triade intelligibile, per il tramite di unità singole elementari che ne sono il costituente originario (*E.T.* 133.4: τὶς ἐνός). Questa affermazione scaturisce dalla conciliazione di un'apparente contraddizione che si registra tra le proposizioni degli *Elementi* e i passi della *Teologia Platonica* a proposito di un diverso utilizzo del termine ἐνικός, in un caso riferito alle enadi, nell'altro all'intelligibile.

La particolarità della definizione di «singolare» risiede, d'altronde, nel fatto che Proclo traspone il termine ἐνικός, che proviene dall'ambito della grammatica<sup>88</sup>, nell'ambito della metafisica, attribuendogli una funzione livellatrice, al pari degli aggettivi ἐνοειδής e μονοειδής. Questa rilettura in chiave metafisica del termine ἐνικός non è tuttavia, insieme agli altri, un elemento originale della scrittura di Proclo. Da Teone di Smirne probabilmente Proclo trae la definizione dell'ἐνικός in quanto singolarità immutabile. Nel trattato *Sull'utilità della matematica*, infatti, Teone distingue tra l'«unità» (μονάς) e «le unità» (αἱ μονάδες), attribuendo alla prima il carattere di immutabilità (οὔτε ἀλλοιοῦται...) nelle medesime forme che regolano per Proclo l'articolazione della gerarchia degli enti, ovvero l'essenza (κατ' οὐσίαν) e la quantità (κατὰ τὸ ποσόν)<sup>89</sup>, alle seconde invece Teone attribuisce la possibilità di «essere sommate» (συντίθεται) e dunque di mutare nell'essenza e nella quantità. L'essere ἐνικός della μονάς consiste effettivamente per Teone nell'essere solo «uno» e non poter

<sup>88</sup> Le ricorrenze sono numerose, ne citiamo solamente le più particolari: Ps. LONGINO, *De sublim.* XXIII 2.2; XXIV 1.2; XXIV 2.2. DIONIGI TRACE, *Ars grammatica* 1, 1, 31.2; 1, 1, 40.4; DIONIGI DI ALICARNASSO, *De Demost.* 27.36; Id., *De compositione verborum* 6.22; 6.31; APOLLONIO DISCOLO, *De pronomibus* II, 1,1, 19.11 112.25; Id., *De conjunctionibus* 228,30; Id., *De constructione* II, 2, 165.1; 316.7; ELIO ERODIANO, *De prosodia catholica* 391.22; 458.21; Ps. ERMOGENE, *Περὶ εὐρέσεως* 4, 4.112.

<sup>89</sup> La misurazione dell'ἐνικός secondo essenza e quantità d'altronde è ripresa da PORFIRIO, *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem* 4,1, 111.26: δι' ἣν αἰτίαν καὶ περὶ οὐσίας καὶ περὶ ποσοῦ ἐνικῶς εἶπεν, περὶ δὲ τῶν πρὸς τι πληθυντικῶς ἔφη· <πρὸς τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται>.



divenire «molti» (ἐν γάρ ἐστι καὶ οὐ πολλά, διὸ καὶ ἐνικῶς καλεῖται ἕν)<sup>90</sup>. L'identificazione della monade con l'ἐνικός si riscontra anche nel trattato pseudo-giambliceo sulla *Teologia aritmetica*, in cui è distinto dalla triade<sup>91</sup>, che è «plurale» perché risulta dalla «composizione» della monade con la diade<sup>92</sup>. Il valore attribuito all'ἐνικός consiste in questo caso nel non essere composto da più unità, ovvero nell'essere originariamente uno, definizione con cui, d'altronde, Siriano concorda nel *Commentario alla Metafisica* 34.17, in cui è affermato che l'«essere più comprensivo» e l'«essere più singolo» (ἐνικώτερον) corrispondono ai principi originari<sup>93</sup>.

La collocazione dell'ἐνικός nella gerarchia dell'unità di Proclo è tuttavia meno chiara rispetto a quella dei suoi predecessori. L'ἐνικός significa quasi sempre un incontro di due identità che occupano il piano dell'essere<sup>94</sup>, e all'interno del quale non può introdursi alcuna forma di alterità<sup>95</sup>. Parlare al singolare dell'intelligibile per Proclo significa in effetti non solo determinarne il carattere e stabilirlo nella sua dimensione di immutabilità, ma, soprattutto,

<sup>90</sup> TEONE DI SMIRNE, *De utilitate mathematicae* 21, 13 (trad. Petrucci): τὸ μὲν γὰρ ἕν οὔτε κατ' οὐσίαν ἀλλοιοῦται, οὔτε τῇ μονάδι καὶ τοῖς περιττοῖς αἰτίον ἐστὶ τοῦ μὴ ἀλλοιοῦσθαι κατ' οὐσίαν, οὔτε κατὰ ποιότητα, αὐτὸ γὰρ μονὰς ἐστὶ καὶ οὐχ ὡς περ αἱ μονάδες πολλαί, οὔτε κατὰ τὸ ποσόν· οὐδὲ γὰρ συντίθεται ὡς περ αἱ μονάδες ἄλλη μονάδι· ἐν γάρ ἐστι καὶ οὐ πολλά, διὸ καὶ ἐνικῶς καλεῖται ἕν («l'uno infatti non muta né secondo l'essenza – né è causa per l'unità e per i numeri dispari (10) di [non] mutamento secondo l'essenza –, né secondo la qualità – è infatti esso stesso unità ma non come le unità, che sono molte –, né secondo il quanto – infatti non si somma come le unità con un'altra unità, ed è uno e non molti, e per questo inoltre uno si dice solo al singolare»).

<sup>91</sup> Ps. GIAMBILICO, *Theol. Arith.* 18.12: ὅτι πρῶτον πλῆθος ἢ τριάς· ἐνικὰ γὰρ καὶ δυϊκὰ λέγομεν, εἴτ' οὐκέτι τριαδικὰ ἀλλὰ πληθυντικὰ ἰδίως.

<sup>92</sup> *Ibid.* 17.35: μονὰς μὲν γὰρ τρόπον τινὰ ἢ δυὰς διὰ τὸ ἀρχοειδές, σύστημα δὲ μονάδος καὶ δυάδος ἢ τριάς πρώτη.

<sup>93</sup> SIRIANO, *In Met.* 34.17: δυνάμει μὲν οὖν περιληπτικώτερον αὐτῶν ἐστὶ τὸ γένος, ἀριθμῷ δὲ ἐνικώτερον· τοῦτο δὲ φαμεν προσήκειν ταῖς ἀρχαῖς.

<sup>94</sup> In particolare cfr. *In Parm.* 768.20: οὐκ εἰσὶν ἕτεραι παρ' αὐτὸν ἀπλῶς. È d'altronde interessante constatare come tra i commentatori delle *Categorie* sia interpretata la scelta aristotelica del singolare per le categorie che riguardano una cosa in rapporto a sé stessa, come la sostanza, la qualità, la quantità, la scelta del plurale invece riguarda la categoria della relazione che poggia sull'alterità, ovvero sul rapporto di una cosa con un'altra. Cfr. e.g. AMMONIO, *In Cat.* 66.15-20 (διὰ τί δὲ <Περὶ τῶν πρὸς τι> ἐπιγράφεται, καὶ οὐχὶ περὶ τοῦ πρὸς τι ἐνικῶς; λέγομεν ὅτι ἐπειδὴ οὐχ οἶόν τε ἕν πρᾶγμα αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶναι τῶν πρὸς τι, ἀλλὰ πάντως ἕν δυοῖ θεωρεῖται τὰ πρὸς τι· τὸ γὰρ δεξιὸν ἀριστεροῦ ἐστὶ δεξιόν, οὐκ ἂν δὲ εἴποις αὐτὸ καθ' αὐτὸ δεξιόν. καὶ διὰ τοῦτο πληθυντικῶς <Περὶ τῶν πρὸς τι> ἐπέγραψεν, ἐπὶ δὲ τῆς οὐσίας ἐνικῶς· δυνατόν γὰρ ἕν πρᾶγμα οἶον ἄνθρωπον ξύλον εἶναι οὐσίαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ποσοῦ δυνατόν τὸ δίπηχυ μόνον ποσὸν λέγεσθαι· ἐπὶ δὲ τῶν πρὸς τι οὐχ ὁμοίως). SIMPLICIO, *In Cat.* 160.10-30 cita Giamblico a proposito della considerazione delle categorie in quanto uno-molti, dal momento che ciascuna è «una» nel suo essere un «genere» e «molti» nel suo raccogliere al suo interno una varietà di esseri, tra tutte, tuttavia, la categoria della relazione è plurale sotto entrambi i punti di vista, dal momento che nel suo essere singolare è comunque rapportata ad altro: καὶ ὁ λόγος δὲ ἀξιότι πᾶσαν κατηγορίαν καὶ ἕν εἶναι καὶ πολλά, καὶ ἕν μὲν, καθ' ὅσον ἐστὶ γένος, πολλά δὲ κατὰ τὸ πλῆθος τῶν περιεχομένων ἕν αὐτῷ. καὶ τὰ πρὸς τι οὖν κατὰ μὲν τὸ πλῆθος τῶν ἐχόντων τὴν σχέσιν καὶ πρὸς ἄλληλα λεγομένων πολλά ἔσται, κατὰ δὲ τὴν μίαν σχέσιν τὴν ἐν τοῖς πλείοσιν ὡσαύτως ἐνυπάρχουσαν καθ' ἕν νοεῖται· κατὰ γὰρ τοῦτο καὶ μία αὐτῶν ἢ κατηγορία. προστίθει δὲ καὶ ὅτι πᾶσα σχέσις ἐν πλείοσιν θεωρουμένη ἕν μιᾷ ιδιότητι τῇ σχετικῇ ἀφορίζεται. εἰ δὲ ὡς περ οὐ δυνατόν ἐνικῶς λέγειν τὸ πρὸς ἄλληλα, οὕτως οὐδὲ τὸ πρὸς τι, οὐδὲν θαυμαστόν· τὰ γὰρ μετέχοντα τῆς σχέσεως λαμβάνομεν καὶ οὐκ αὐτὴν τὴν σχέσιν.

<sup>95</sup> È una nozione che si riscontra, del resto, già nel trattato *Sulla materia* [*Enn.* II 4 (12), 13. 30] di PLOTINO, in cui «singolare» è ciò che è «determinato», e ha la propria forma in sé stesso senza essere in altro (ἵνα μὴ τῷ «ἄλλο» ἐνικῶς ὀρίσης, ἀλλὰ τῷ «ἄλλα» τὸ ἀόριστον ἐνδείξη) ragion per cui parlare della materia «al singolare» (ἐνικῶς) significherebbe per lui toglierla dalla sua indeterminatezza, perciò la chiama ἄλλα «gli altri».

sancire la sua identità con l'uno. Il termine ἐνικός viene utilizzato con questo significato in tutte le ricorrenze in cui lo si incontra nella *Teologia Platonica*. Esso è, insieme alla «semplicità» e all'«uni-formità», uno dei criteri che contribuisce alla disposizione degli enti secondo forme di vicinanza-somiglianza rispetto all'Uno<sup>96</sup>. Ciò è mostrato nei passi I 55.14 della *Teologia*, in cui la processione procede dai livelli «più semplici e singoli fino all'intera molteplicità» (ἀπὸ τῶν ἀπλουστάτων καὶ ἐνικωτάτων εἰς τὸ ὅλον πλῆθος)<sup>97</sup>; e I 46.16 in cui le realtà più singole sono contrapposte a quelle «già moltiplicate» (τὰ μὲν ἐνικωτέρων τὰ δὲ ἤδη πληθουμένων)<sup>98</sup>. In questa gerarchia dei livelli di unità ontologica che emerge dai passi della *Teologia*, il mondo intelligibile è ciò che è «sommamente singolo» (τὸ ἐνικώτατον) poiché costituisce con l'uno una «totalità» immediata. L'assenza di scarti tra l'Uno e l'essere primo è messa in luce dall'avverbio ὁμοῦ di *T.P.* I 48.2, in cui l'essere primo è presentato come una «totalità assolutamente unitaria» che ha «contemporaneamente» tutte le parti dell'Uno<sup>99</sup>. Nella *Teologia* il termine ἐνικός attribuito al più alto livello della gerarchia ontologica comporta dunque il concetto di totalità inscindibile tra l'Uno e l'essere, come è mostrato anche nel passo II 62.29, in cui l'essere intelligibile è detto «difficile da distinguere dall'Uno» (δυσδιάκριτον)<sup>100</sup>. È la constatazione a cui giunge anche Damascio nel *Commentario sul Parmenide* 53.8-54.15, nella questione che solleva a proposito dell'uso del singolare in riferimento al mondo intelligibile (*In Parm.* 53.8: Οὐκοῦν ἐφεξῆς πρὸς τὸ τρίτον ῥητέον οὐχὶ ὅτι τὸ ὄν ἐνικῶς λέγεται, ὥστε ἔν καὶ τὸ ὄν· οὐδὲ ὅτι θεῖον τὸ ὄν, ὥστε καὶ ἔν καὶ τὸ ὄν κατὰ τὴν μέθεξιν· οὐδὲ τὸ ἔν διὰ τοῦτο ἔν, ὅτι μεθεκτόν, ὡς φησι). Damascio attribuisce in realtà a Giamblico la soluzione della spiegazione dell'uso del singolare per l'intelligibile, poiché è un insieme «unificato» (ἡνωμένον) e «indivisibile» (ἀδιάκριτον) costituito da termini coincidenti<sup>101</sup>. Fa eco alla definizione giamblichea di identità tra l'uno-

<sup>96</sup> La distribuzione gerarchica dell'ἐνικός si trova anche in *E.T.* 130.5: ὅσῳ γὰρ ἂν ἐνικώτερον ἦ τι καὶ ὀλικώτερον, τοσούτῳ καὶ τὴν ὑπεροχὴν ἔλαχε μείζονα πρὸς τὰ ἐφεξῆς, ὅσῳ δ' ἂν ὑφειμένον κατὰ τὴν δύναμιν, τοσούτῳ μᾶλλον ἔστι τοῖς μετ' αὐτὸ συμφυέστερον («più un essere è singolo e universale, più grande è la sua superiorità su quelli che lo seguono, e minore è la sua potenza, più è congiunto a quelli che vengono dopo di lui»).

<sup>97</sup> *T.P.* I 55.14: ἄνωθεν δὲ ἀπὸ τῶν ἀπλουστάτων καὶ ἐνικωτάτων εἰς τὸ ὅλον πλῆθος τῶν θεῶν καὶ τὸν σύμπαντα χωρεῖν ἀριθμὸν, εἰς ὃν κατέληξε τῶν ὄντως ὄντων ἡ τάξις, ὑπεστρωμένη μὲν ταῖς ἐνάσι τῶν θεῶν, συνδιαιρουμένη δὲ ταῖς ἀρρήτοις αὐτῶν καὶ ἀφράτοις ιδιότησιν.

<sup>98</sup> *Ibid.* I 46.16: Ἔοικεν ἄρα τὰ μὲν **θειοτέρων** εἶναι τάξεων ἐκφαντικὰ τὰ δὲ **καταδεστέρων**, καὶ τὰ μὲν **ἐνικωτέρων** τὰ δὲ ἤδη **πληθουμένων**, καὶ τὰ μὲν **μονοειδεστέρων** τὰ δὲ **πολυειδεστέρων**.

<sup>99</sup> *Ibid.* I 48.2: Εἰ δὲ ἐκάστῳ τὰ πάντα δώσομεν καὶ οὐδὲν ὅτι μὴ πάντα ποιήσομεν, πῶς **τὸ ἀκρότατον τοῦ ὄντος καὶ τὸ ἐνικώτατον ὀλότητα** καὶ μερῶν ἕξει πλῆθος ἀπερίληπτον; Πῶς δὲ **ὁμοῦ** καὶ <ἀριθμὸν> τὸν ὅλον καὶ <σχῆμα> καὶ <κίνησιν καὶ στάσιν> καί, ὡς συνελόντι φάναι, τὰ εἶδη πάντα καὶ τὰ γένη;

<sup>100</sup> *Ibid.* II 62.29: δυσδιάκριτον γὰρ τοῦτο τὸ γένος τοῦ ἐνός, διότι κατὰ φύσιν μετ' αὐτὸ τεταγμένον ἐνικώτατόν ἐστι καὶ κρύφιον καὶ τῶ γεννήσαντι διαφερόντως ὁμοίωτατον.

<sup>101</sup> DAMASCIO, *In Parm.* 54.15 = GIAMBILICO, *In Parm.* fr. 3 Dillon, p. 210 e commento pp. 392-393): «l'uno-essere è ciascuno dei due nella sua particolarità secondo il carattere completamente unificato e indifferenziato

essere il passo IV 80.19 della *Teologia* in cui si afferma che «tutto ciò che è intelligibile è caratterizzato dall'Uno-che-è, infatti in esso l'essere e l'uno si implicano a vicenda e sono per natura congiunti l'uno all'altro, e l'essere è assolutamente unitario» (πᾶν τὸ νοητὸν τῷ ἐνὶ ὄντι χαρακτηρίζεται· συνέπτυκται γὰρ ἐν ἐκείνῳ τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν καὶ **συμπέφυκεν** ἀλλήλοις, καὶ τὸ ὄν **ἐνικώτατόν** ἐστίν)<sup>102</sup>.

Negli *Elementi di Teologia* il termine ἐνικός è impiegato come sinonimo di ἐνιαῖος. Nella proposizione 127 degli *Elementi* il τὸ ἐνικώτατον è posto in corrispondenza del τὸ ἀπλούστατον, «il più semplice» intelligibile, come si riscontra nella *Teologia* III 18.1-15, ovvero la prima triade intelligibile, l'ἐνιαῖον sovraessenziale che, a differenza del piano dell'essere, è «assolutamente autosufficiente» (αὐταρκέστατον), ed è «bontà in sé» (αὐτοαγαθότης), poiché non dipende da nessuno dei livelli che lo seguono (οὔτε οὖν τῶν ἄλλων δεῖται, αὐτοαγαθότης ὑπάρχον, οὔτε ἐξ ὧν ὑφέστηκεν, ἐνιαῖον ὑπάρχον). La proposizione 138, d'altra parte, è fondamentale perché presenta una distinzione esplicita tra la prima triade intelligibile, in senso proprio πλῆθος ἐνιαῖον, che è sovraessenziale perché posta al di sopra del terzo intelligibile, che è in modo predominante essenza; e un livello propriamente sovraessenziale, che è il principio causale massimamente trascendente, posto al di sopra di tutto il mondo intelligibile complessivamente essenziale:

εἰ γὰρ καὶ τοῦ νοῦ καὶ τῆς ζωῆς ἐπέκεινα τὸ ὄν, ὡς δέδεικται, εἴπερ πλείστων τοῦτο μετὰ τὸ ἐν αἴτιον, ἀκρότατον ἂν εἴη τὸ ὄν. τούτων μὲν γὰρ ἐνικώτερον, καὶ διὰ τοῦτο πάντως σεμνότερον· ἄλλο δὲ πρὸ αὐτοῦ οὐκ ἔστι πλὴν τοῦ ἐνόος. πρὸ γὰρ τοῦ ἐνιαίου πλήθους τί ἄλλο ἢ τὸ ἐν; πλῆθος δὲ ἐνιαῖον τὸ ὄν, ὡς ἐκ πέρατος ὄν καὶ ἀπείρου. καὶ ὅλως πρὸ τῆς οὐσίας τὸ ὑπερούσιον μόνον· ἐπεὶ καὶ ἐν ταῖς εἰς τὰ δευτέρα ἐλλάμψεσι μόνον τὸ ἐν ἐπέκεινα φθάνει τοῦ ὄντος, τὸ δὲ ὄν εὐθύς μετὰ τὸ ἐν. τὸ γὰρ δυνάμει ὄν, οὐπω δὲ ὄν, ἐν ἐστὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν· καὶ τὸ μετὰ τοῦτο ἤδη ἐνεργείᾳ ὄν. καὶ ἐν ταῖς ἀρχαῖς ἄρα τοῦ ὄντος ἐπέκεινα εὐθύς τὸ μὴ ὄν ὡς κρεῖττον τοῦ ὄντος καὶ ἐν.

Questa proposizione presenta in modo chiaro il piano gerarchico del lessico dell'unità che abbiamo finora analizzato. Innanzitutto, l'uno cui si fa riferimento nel passo non è il Principio Primo ovvero l'Uno-in-sé delle proposizioni 1-4, poiché è al di là di qualsiasi relazione causale con l'essere<sup>103</sup>, ma è un uno sovraessenziale partecipato, il τὸ ὑπερούσιον, che è anche altro rispetto al primo πλῆθος ἐνιαῖον, insieme di unità/enadi particolari, qui identificate nel limite e nell'illimitato. Dunque, il primo non è composto da nulla ed è al di là

della generazione intelligibile» (τὸ ἐν ὄν ἐν μέρει ἐκάτερον, κατὰ τὸ πάντη ἡνωμένον, καὶ ἀδιάκριτον τῆς νοητῆς γεννήσεως).

<sup>102</sup> *T.P.* IV 80.19.

<sup>103</sup> In *T.P.* II 39.20-25 in effetti è dimostrato che l'Uno non intrattiene alcuna «relazione» (σχέσις) con la gerarchia ontologica: Δεῖ δὲ ἐκεῖνο μὲν ἄσχετον πρὸς πάντα καὶ ἀφ' ὅλων ὁμοίως ἐξηρημένον φυλάττειν, τῶν δὲ ἄλλων τὰ μὲν ἐγγύτερον ἐκείνου τὰ δὲ πορρώτερον.

di tutto<sup>104</sup>, persino dell'essenza, il secondo è l'essenza, che è anteriore alla vita e all'intelletto. Questa essenza è perciò ἐνικώτατον, "più singolare", rispetto alla vita e all'intelletto, poiché è immediatamente composta dagli elementi più elementari della gerarchia.

Nella sezione che segue ci proponiamo perciò di indagare in cosa consista effettivamente questo uno sovraessenziale che, secondo la dimostrazione della proposizione 138 «non è essere» (τὸ μὴ ὄν), ma è «essere in potenza», è nell'ambito delle ἀρχαί, che possiedono la più elevata potenza causale che si estende per il tramite di «illuminazioni» (ἐλλάμψεις), e risulta coincidere con il limite e l'illimitato puri. Di questo uno sovraessenziale, tuttavia, abbiamo rintracciato alcune delle molteplici proprietà che determinano il suo statuto: è bontà al di sopra della bontà in sé (che è un carattere della prima triade intelligibile), è provvidenza, è luce, ed è al di là di tutte le determinazioni che discendono nella gerarchia intelligibile in quanto πλῆθος ἐνιαῖον e complessivamente ἐνικός.

Prima di concludere questa sezione forniamo uno schema riassuntivo dei risultati che sono stati estrapolati dall'analisi lessicografica dei termini legati alla sfera dell'unità, e che riteniamo indispensabile per orientarsi nella prossima sezione.

---

<sup>104</sup> Cfr. *E.T.* prop. 115.

**Tab. 32****Αὐτοέν** [E.T. 1; 4]

πέρας [T.P. III 31.5]

**αὐτοενάς** = ὑπερούσιον [E.T. 118]  
[E.T. 128]

ἀπειρία [T.P. III 31.5]

1. οὐσία<sup>105</sup> = πλῆθος ἐνιαῖον [E.T. 118]; περατοειδῶς  
= τὸ ἐνικώτατον [T.P. III 47.5]1. uno- πέρασ  
2. potenza- ἄπειρον  
3. essenza- τὸ ἐν ὄν [T.P. III 98.15]**Essere** = τὸ πρότως ἠνωμένον; τὸ ἐνοειδέστερον, τὸ ἐνικόν, τὸ ἀδιάκριτον, μονοειδῆς<sup>106</sup>  
[E.T. 6]2. ζωὴ ἐνιαία; ἀπειροειδῶς<sup>108</sup>; ὀλότης-αἰών  
[T.P. III 47.5] [T.P. III 94.1]1. uno-πλῆθος ἐνιαῖον, πρὸ τῶν μερῶν<sup>107</sup>  
2. potenza- ἐκ τῶν μερῶν  
3. vita- ἐν τῷ μέρει3. νοῦς; πλῆθος νοητόν; τριαδικῶς [T.P. III 47.5]  
[T.P. III 89.5; In Parm. 805.10]1. uno- πλῆθος ἐνιαῖον [[T.P. III 89.15]  
2. potenza  
3. intelletto- πλῆθος τῶν ὄντων = essere che è uno  
[T.P. III 89.15] [T.P. III 98.15]

1. τὰ ἀκρότατα ἐνοειδῆ καὶ νοητά [In Parm. 944.30]; πρότιστοι ἀριθμοὶ [T.P. IV 93.1]

**Vita** = τὸ διακρινόμενον [III 52.10]; μόνιμος καὶ ἐνοειδῆς [In Parm. 996.7; In Tim 72.30]; μονοειδῆς

2. τὰ συνοχικὰ καὶ συνδετικὰ [In Parm. 944.30]; ἑτερότης [T.P. IV 93.1-5]

3. τὰ τελεσιουργὰ καὶ ἐπιστρεπτικὰ [In Parm. 944.30]; τὸ ὄν [T.P. IV 93.1-5]

1. μονοειδῆς

1. triade ἄχραντοι [T.P. V 10.25]  
2. triade πατρικοί [T.P. V 10.25]**Intelletto** = τὸ διακεκριμένον [T.P. III 52.10]  
τὸ πεπληθυσμένον [In Parm. 762.30]

2. πολυειδῆς

3. monade τῆς διακρίσεως αἰτία [T.P. V 11.5]

<sup>105</sup> Ibid. IV 93.1-5: τὸ ἐν τῶν ἐνιαίων; E.T. 138: τοῦ νοῦ καὶ τῆς ζωῆς ἐπέκεινα τὸ ὄν.<sup>106</sup> Cfr. T.P. III 52.10, In Parm. 1070.10 = μόνως νοητόν.<sup>107</sup> T.P. III 94.25-95.5.<sup>108</sup> Cfr. T.P. IV 93.1: τὸ ἐν τῶν γεννητικῶν.

### III. 4 L'articolazione del sistema metafisico "pieno" dell'unità

Con l'espressione «sistema metafisico pieno dell'unità»<sup>109</sup> si intende sottolineare come la presenza dell'«unità» che, come si è dimostrato, ha un valore esistenziale fondamentale poiché è la condizione d'essere di ogni entità, impregni l'articolazione della τάξις, ovvero la gerarchia ontologica universale che si è fino ad ora delineata e che comprende a sua volta tre forme di ordine differenti: σειρά, διακόσμησις, διάκοσμος e τάξις (nel secondo significato, ovvero in quanto ordine particolare espresso da un singolo livello della gerarchia). Dunque, l'unità presidia all'organizzazione della τάξις secondo tre piani di applicazione differenti: da una parte nella dimensione «metaontologica», che consiste nella diade dei principi sovraessenziali<sup>110</sup>; dall'altra nella dimensione «enadologica» che, come si vedrà, consiste nella discesa delle enadi sovraessenziali nel livello intelligibile contiguo, che è «essere veramente essere» (τὸ ὄντως ὄν); dall'altra nella dimensione monadica che riguarda a sua volta l'intelligibile in rapporto ai vari livelli di essere. La dimostrazione cui si vuole pervenire è che dal piano dell'unità pura sovraessenziale dipende l'organizzazione del piano ontologico in «monade» e «numero». L'unità sovraessenziale che consiste nelle enadi-principi trascendenti è in effetti il principio regolatore dell'articolazione del piano dell'essere. La discesa dell'unità nella dimensione ontologica non consiste tuttavia nella effettiva presenza delle enadi in ciascun livello, bensì in un'attività provvidenziale che, come mostreremo, assume forme differenti a seconda del tipo d'essere cui è rivolta.

La dimostrazione che ci apprestiamo a fornire intende distinguere due tipologie di enadi a seconda dello statuto e della collocazione differenti che esse assumono nel sistema ordinato e pieno di unità di Proclo. Questa prospettiva è stata in parte esaminata da Cristina D'Ancona<sup>111</sup> che fa dipendere la definizione del primo tipo di enade dai principi di limite e illimitato distinguendola da un secondo tipo che, tuttavia, non è enade a pieno titolo ma

<sup>109</sup> Cfr. ABBATE 2012, XXVII in cui si modifica già la considerazione di BEIERWALTES 1990, 58-63 secondo cui la metafisica dell'Uno consiste in un «sistema ontologico dell'identità» con l'espressione, che seguiamo, «sistema metafisico dell'Unità».

<sup>110</sup> Seguiamo ABBATE 2012, XXV-XXVI.

<sup>111</sup> D'ANCONA 1992, 265-294. Al contrario di quanto ci apprestiamo a dimostrare, D'Ancona sembra tuttavia negare l'effettiva esistenza di enadi intelligibili, per via dei pochi riferimenti sparsi nelle opere di Proclo che non lascerebbero individuare un filo di continuità nella sua costruzione metafisica. Perciò D'Ancona giustifica l'esistenza di enadi intelligibili in quanto unità risultanti dalla partecipazione del mondo intelligibile alle enadi sovraessenziali. Dalla nostra analisi emergerà invece che esistono due tipi di enade che coesistono nel medesimo ordinamento, quello posto al livello precedente l'essenza e quello distribuito nei restanti livelli della monade dell'Essere intelligibile, e attraverso di essa in tutto il piano ontologico. Difatti, la maggior parte delle indicazioni che Proclo inserisce nel suo sistema a proposito delle enadi riguarda le enadi intelligibili che si possono desumere a partire dal piano del reale piuttosto che le enadi sovraessenziali, sulle quali l'autore ha un ristretto margine di espressione, dal momento che si tratta di realtà trascendenti e ineffabili.

«unità», insita in ciascun livello d'essere. Le enadi a pieno titolo, ovvero, come mostreremo, quelle che hanno l'accezione di «principio» non hanno un'effettiva collocazione nella τάξις ontologica, ma ne sono al di là, ragion per cui ogni tentativo di organizzazione e giustificazione delle stesse è vano e inconsistente. D'altra parte, questo studio prescinde da qualsiasi tentativo di quantificazione delle enadi, dal momento che ciò porterebbe ad uno svuotamento del loro significato e della loro funzione rispetto al piano dell'essere. Le quattordici enadi individuate da H.D. Saffrey e L.G. Westerink, nella loro prestigiosa edizione della *Théologie Platonicienne*, in quanto espressioni degli attributi divini estrapolati dall'esegesi procliana della seconda ipotesi del *Parmenide*<sup>112</sup>, e rappresentate nello studio di G. Van Riel come elementi che presiedono a ciascuna espressione dell'Essere, Uno-che-è, accompagnate da un particolare tipo di δύναμις<sup>113</sup>, non possono a nostro giudizio corrispondere pienamente alle enadi immediatamente discendenti dall'Uno. Il sovraessenziale che abbiamo sopra delineato come una regione a sé stante nella gerarchia degli enti è in effetti espressione della diade di uno e illimitato che è il principio che fa sussistere il mondo intelligibile, il quale a sua volta rivela il sovraessenziale ai livelli successivi. Sulla dialettica «far sussistere» e «rivelare» riteniamo, infine, si impervi il rapporto tra due tipologie di enadi che coesistono, senza essere effettivamente un elemento problematico della metafisica di Proclo<sup>114</sup>.

D'altra parte, il primo tipo di enadi, in quanto «uno sovraessenziale» e principio puro del limite e dell'illimitato degli enti, non è neppure identificabile con il «numero divino» (*E.T.* 113: θεῖος ἀριθμὸς ἐνιαῖος). La nozione di «numero» è dapprima espressa, in modo nascosto e contratto, dal primo tipo di molteplicità – il πλῆθος ἐνιαῖον, rappresentato complessivamente dal mondo intelligibile e distribuito in forme particolari in ciascuna delle sue triadi – in seguito è effettivamente sviluppata, a partire dal livello intelligibile-intellettuale. Alle enadi sovraessenziali non può difatti corrispondere alcun tipo di definizione né di collocazione, dal momento che oltrepassano il piano dell'essere, pur esercitando su di esso una funzione causale (le enadi sovraessenziali si distinguono dall'Uno irrelato, perché sono partecipate dal piano ontologico). Rispetto ad esse, le enadi intelligibili di cui è composto il πλῆθος ἐνιαῖον intelligibile, corrispondono ad un tipo di esistenza (ὑπαρξις) sbiadita che ne riproduce in forma particolarizzata e degradata le medesime caratteristiche (com'è mostrato dalla prop. 64 degli *Elementi*). Scopo di questa sezione è dunque mostrare come la distinzione

<sup>112</sup> SAFFREY-WESTERINK 1978, t. III, IX-LVIII.

<sup>113</sup> VAN RIEL 2001b, 417-432.

<sup>114</sup> Altri tentativi di interpretazione dello statuto e della collocazione delle enadi sono riassunti da BUTLER 2008, 131-143.

tra questi due tipi di enadi rientri in un'unica più grande considerazione di un sistema metafisico pieno dell'unità, gestito da tre livelli:

1. Unità in sé, assolutamente trascendente e ineffabile, ovvero l'Uno;
2. diade dei principi di unità: limite (o «uno sovraessenziale» della prop. 138) e illimitato («potenza d'essere» della prop. 138), ovvero enadi sovraessenziali;
3. molteplicità unitaria intelligibile, ovvero enadi intelligibili.

D'altra parte, il piano ontologico è organizzato da questi tre principi, nei seguenti gradi di unità:

1. totalità di una molteplicità, ovvero monade;
2. molteplicità determinata o unificata da una monade, ovvero la serie (ἀριθμός);
3. molteplicità indeterminata (πληθος).

A partire da questa distinzione, vogliamo dimostrare che lo statuto e la collocazione delle enadi, sebbene sia, per molti aspetti, presentato in maniera contraddittoria tra le diverse opere di Proclo, può trovare una giustificazione nello sdoppiamento di due livelli, il primo sovraessenziale e originario, il secondo intelligibile e, in modo predominante, πληθος ἐνιαῖον.

### **III. 4.1 La definizione della monade nell'ordine trasversale e verticale della gerarchia degli enti**

La complessa organizzazione della scala del reale, che discende dall'Uno e si muove verso il molteplice, è articolata in livelli di unità decrescenti, che rispondono all'esigenza di mediare il distacco incommensurabile tra l'Uno e il molteplice. Ciò fa del sistema metafisico di Proclo un sistema della continuità per mediazione, in cui le enadi, che hanno un ruolo cardine nella determinazione e estensione dei livelli dell'essere, rappresentano la mediazione per eccellenza in quanto “ponte” tra l'Uno e il molteplice<sup>115</sup>. In questa sezione ci occuperemo delle monadi che corrispondono, da un punto di vista degli “ordini” di realtà, ai διάκοσμοι, i mondi divini e sensibili, che sono stati definiti in quanto focalizzano certi tipi di esistenza. Proclo si riferisce ad essi in quanto “monadi” per porre l'accento sul loro carattere di «cause» di entità particolari. D'altra parte, come vedremo, il termine significa due gradi di realtà differenti: da un lato quello di “causa” universale e trascendente, dall'altro quello di “insieme” di entità partecipate e riunite sotto la medesima proprietà.

Come si è visto, nel libro II della *Teologia Platonica*, dedicato all'esame delle vie di accesso al Primo Principio, Proclo dimostra la necessità della presenza dell'unità, seppure in

---

<sup>115</sup> Vd. ABBATE 2008, 94-98.



forme differenti, nella gerarchia degli enti<sup>116</sup>, affinché ogni cosa esista, sia ordinata in classi di entità simili e non sia una molteplicità pura e indeterminata<sup>117</sup>. Si vuole dimostrare, in questa prima parte dello studio sull'articolazione dell'unità, che la monade è garante, a livello ontologico, della composizione della molteplicità e del suo passaggio da una molteplicità indeterminata (πληθος) ad una serie ordinata (ἀριθμός). Nella gerarchia ontologica l'unità è, infatti, una condizione imprescindibile sia a livello particolare, ovvero all'interno di un preciso ordine di entità, che seguendo l'analisi di Dodds<sup>118</sup> si chiamerà prospettiva "verticale" in quanto concerne il rapporto della monade con la serie; sia a livello generale, per quanto riguarda la gerarchia degli enti nella sua interezza, che si chiamerà prospettiva "trasversale" perché riguarda il rapporto orizzontale di monadi- cause dello stesso tipo.

In entrambe le prospettive, le monadi svolgono un ruolo fondamentale: esse hanno il compito di riunire la molteplicità e convertirla verso l'Uno. D'altra parte, a seconda del punto di vista a partire dal quale le si guarda, esse assumono, negli scritti di Proclo, una definizione differente: o nel senso di causa impartecipabile, o in quello di insieme particolare di entità simili e partecipabili.

### III. 4.2 Partecipabilità e impartecipabilità della monade a livello verticale: il rapporto monade-serie

Dal punto di vista dell'ordinamento verticale degli enti, il concetto di monade è legato a quello di serie/ἀριθμός: la monade è la causa di un insieme di entità accomunate dalle medesime caratteristiche. Proclo ne enumera tre, precisando che si tratta di monadi-cause al di là dei corpi, alle quali corrisponde una serie coordinata: la monade dell'anima (ψυχή) cui corrisponde la serie psichica (ἀριθμός ψυχικός); la monade intelletto (νοῦς) cui corrisponde la serie intellettuale (ἀριθμός νοερός); la monade dell'unificazione massima al di sopra dell'intelletto (ὑπὲρ νοῦν ἔνωσις), l'Uno appunto, cui corrisponde la serie uniforme (ἀριθμός ἐνοειδής)<sup>119</sup> delle enadi. La produzione della molteplicità a partire dalla monade è spiegata da

<sup>116</sup> In *T.P.* II 5.10-25 le dimostrazioni addotte da Proclo della necessaria presenza dell'unità nel molteplice si basano su quattro concetti cardine: esistenza, limitatezza/illimitatezza, somiglianza/dissomiglianza, identità/alterità.

<sup>117</sup> Tale concetto, l'abbiamo visto, risulta dimostrato nella prop. 1 degli *Elementi di Teologia*, in cui Proclo, usando l'avverbio ἀπειράκις, "illimitate volte", conferisce ridondanza all'infinità numerica da cui sarebbero investiti gli enti se non fossero riconducibili in unità.

<sup>118</sup> La distinzione tra verticale e trasversale si deve a DODDS 1963, 263, nel commento alle prop. 118 e 119.

<sup>119</sup> *T.P.* I 14. 5-15: Ταύτην δὲ πρωτίστην τῶν ὄλων καὶ νοῦ πρεσβυτέραν ἀρχὴν ἐν ἀβάτοις ἀποκεκρυμμένην ἐνθέως ἀνευροῦσα καὶ τρεῖς ταύτας αἰτίας καὶ μονάδας ἐπέκεινα σωματίων ἀναφήνασα, ψυχὴν λέγω καὶ νοῦν τὸν πρώτιστον καὶ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἔνωσιν, παράγει μὲν ἐκ τούτων ὡς μονάδων τοὺς οἰκείους ἀριθμούς, τὸν μὲν ἐνοειδῆ τὸν δὲ νοερόν τὸν δὲ ψυχικόν (πᾶσα γὰρ μονὰς ἡγεῖται πλήθους ἑαυτῆς συστοίχου), συνάπτει δὲ ὡσπερ τὰ σώματα ταῖς ψυχαῖς οὕτω δῆπου καὶ <τὰς> ψυχὰς μὲν τοῖς νοεροῖς εἶδεσι, ταῦτα δὲ ταῖς ἐνάσι τῶν ὄντων, πάντα δὲ εἰς μίαν ἐπιστρέφει τὴν ἀμέθεκτον ἐνάδα.

Proclo, come abbiamo già accennato, nei termini di una diminuzione di unità: ciò che resta nascosto nell'unità originaria della monade, progressivamente, si divide e si moltiplica. Alla definizione di monade come causa risultano allora affiancati gli avverbi, già analizzati e attribuiti nello specifico al mondo intelligibile, ἐνοειδῶς, συνεπτυγμένως e κρυφίως, che designano rispettivamente il carattere uniforme, contratto e nascosto della monade, in rapporto alla serie, che è invece διηρημένως «divisa»<sup>120</sup>. Il rapporto gerarchico e verticale tra questi due livelli di unità si fonda, dunque, su un allentamento di unità e al tempo stesso di potenza<sup>121</sup>, in ragione del quale la serie risulta ordinata secondo gradi di prossimità e somiglianza alla monade che l'ha prodotta<sup>122</sup>.

Ciò che ci interessa a questo punto precisare è che nella prospettiva presa in considerazione, quella dell'ordinamento verticale monade-serie, c'è per Proclo una differenza tra πλῆθος e ἀριθμός: l'ἀριθμός è la molteplicità definita dalla sua appartenenza alla monade, ovvero la serie delle entità riunite grazie alla loro comune somiglianza, organizzata secondo una gradazione gerarchica e secondo un λόγος, ovvero secondo il principio dettato dalla monade; il πλῆθος è invece la molteplicità indeterminata, il punto più lontano dalla monade. Nella proposizione 21 degli *Elementi* Proclo propone, a questo proposito, una chiara definizione di questi differenti livelli di unità:

- La monade ha la funzione di principio (ἀρχῆς ἔχουσα λόγον) e riunisce in un unico ordinamento e in un'unica serie (μία σειρά καὶ μία τάξις) il molteplice. Essa è causa unica anteriore e comune a tutte le entità riunite nel medesimo ordine (ὁμοταγῆς), ed è grazie ad essa che l'ordine degli esseri riceve una coerenza interna e un carattere identico (τὸ ταυτόν). La monade fornisce a tutto ciò che è ordinato in un ordine (τεταγμένοις) la legge unica (τὸν ἓνα λόγον) della relazione delle entità tra loro e in rapporto alla totalità (πρὸς τε ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον);
- La molteplicità propriamente detta si trova al limite estremo della monade poiché si è allontanata completamente da essa: Proclo parla esplicitamente di una discesa, ὑπόβασις;

<sup>120</sup> *T.P.* III 8.10: Ἄπασα τοίνυν μονὰς ὑποστήσει πλῆθος [μὲν] ὡς ἑαυτῆς δεύτερον γεννῶσα καὶ μεριζόμενον τὰς ἐν αὐτῇ κρυφίως προὔπαρχούσας δυνάμεις. Ἄ γὰρ ἐστὶν ἐνοειδῶς ἐν τῇ μονάδι καὶ συνεπτυγμένως, ταῦτα διηρημένως ἐν τοῖς ἐκγόνοις τῆς μονάδος ἀναφαίνεται.

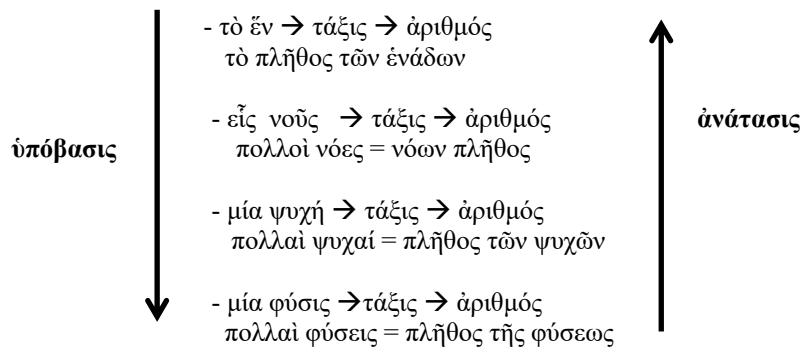
<sup>121</sup> Proclo precisa che il passaggio dalla monade alla serie avviene a causa di una diminuzione di essenza e di potenza (*T.P.* III 9. 15-30: κατὰ τε τὴν οὐσίαν καὶ τὴν δύναμιν).

<sup>122</sup> I termini impiegati da Proclo a proposito della produzione della serie ad opera della monade sono i sostantivi ποιήσις e ἐνέργεια: per un approfondimento sul concetto di ποιήσις nel sistema filosofico di Proclo faccio riferimento all'articolo di TROUILLARD 1977, 69-84. Inoltre il filosofo parla di rapporti di predominanza (ἐπικράτεια) in virtù dei quali le entità più simili alla monade ne riflettono il carattere universale e produttivo, trasponendolo sulle entità successive.

- Al movimento di discesa dalla monade verso la molteplicità si contrappone quello di risalita e unificazione della molteplicità verso la monade (*ἀνάγεται πάλιν εἰς μίαν αἰτίαν*);
- Ciascun ordine è costituito da una catena di esseri ordinati secondo una certa legge (*εἰρμός*), comunanza, coesione e identità (*καθ' ἐκάστην τάξιν ἐστί τις καὶ κοινωνία καὶ συνέχεια καὶ ταυτότης*) tra gli esseri dello stesso rango (*ὁμοταγῆ*) o di un altro (*ἕτεροταγῆ*)<sup>123</sup>.

Da queste considerazioni emerge una gerarchia verticale scandita da un doppio movimento di salita della molteplicità verso la monade e di discesa dell'unità verso la molteplicità: è il processo di generazione e conversione delle entità componenti una serie verso la propria causa<sup>124</sup>. Queste relazioni a livello verticale, tra la monade, il numero e la molteplicità sono rappresentate nello seguente:

**Tab. 33**



<sup>123</sup> *E. T. 21: Πᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη πρόεισιν εἰς πλῆθος τῆ μονάδι σύστοιχον, καὶ πάσης τάξεως τὸ πλῆθος εἰς μίαν ἀνάγεται μονάδα. ἢ μὲν γὰρ μονάς, ἀρχῆς ἔχουσα λόγον, ἀπογεννᾷ τὸ οἰκείον ἑαυτῆ πλῆθος· διὸ καὶ μία σειρά καὶ μία τάξις, ἢ ὅλη παρὰ τῆς μονάδος ἔχει τὴν εἰς τὸ πλῆθος ὑπόβασιν· οὐ γὰρ ἔτι τάξις οὐδὲ σειρά, τῆς μονάδος ἀγόνου μενούσης καθ' αὐτήν. τὸ δὲ πλῆθος ἀνάγεται πάλιν εἰς μίαν τὴν κοινὴν τῶν ὁμοταγῶν πάντων αἰτίαν. τὸ γὰρ ἓν παντὶ τῷ πλήθει ταῦτόν οὐκ ἀφ' ἐνὸς τῶν ἐν τῷ πλήθει τὴν πρόοδον ἔσχε· τὸ γὰρ ἀφ' ἐνὸς μόνου τῶν πολλῶν οὐ κοινὸν πάντων, ἀλλὰ τῆς ἐκείνου μόνης ιδιότητος ἐξαιρέτων. ἐπεὶ οὖν καθ' ἐκάστην τάξιν ἐστί τις καὶ κοινωνία καὶ συνέχεια καὶ ταυτότης, δι' ἣν καὶ τάδε μὲν ὁμοταγῆ λέγεται, τάδε δὲ ἕτεροταγῆ, δηλοῦν ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς ἦκει πάση τῇ τάξει τὸ ταῦτόν. ἔστιν ἄρα μονὰς μία πρὸ τοῦ πλῆθους καθ' ἐκάστην τάξιν καὶ εἰρμόν τὸν ἓνα λόγον τοῖς ἐν αὐτῇ τεταγμένοις παρεχομένη πρὸς τε ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον. ἄλλο μὲν γὰρ ἄλλου αἴτιον ἔστω τῶν ὑπὸ τὴν αὐτὴν σειράν· τὸ δὲ ὡς μιᾶς τῆς σειράς αἴτιον ἀνάγκη πρὸ τῶν πάντων εἶναι, καὶ ἀπ' αὐτοῦ πάντα ὡς ὁμοταγῆ γεννᾶσθαι, μὴ ὡς τότε τι ἕκαστον ἄλλ' ὡς τῆσδε τῆς τάξεως ὑπάρχον. ἐκ δὲ τούτων φανερόν ὅτι καὶ τῆ φύσει τοῦ σώματος ὑπάρχει τό τε ἓν καὶ τὸ πλῆθος, καὶ ἢ τε μία φύσις τὰς πολλὰς ἔχει συνηρημένας καὶ αἱ πολλαὶ φύσεις ἐκ μιᾶς εἰσι τῆς τοῦ ὅλου φύσεως, καὶ τῇ τάξει τῶν ψυχῶν ἀρεσθιν ἐκ μιᾶς τε ἄρχεσθαι ψυχῆς τῆς πρώτης καὶ εἰς πλῆθος ψυχῶν ὑποβαίνειν καὶ τὸ πλῆθος εἰς τὴν μίαν ἀνάγειν, καὶ τῇ νοερᾷ οὐσίᾳ μονάδα τε εἶναι νοερὰν καὶ νόων πλῆθος ἐξ ἐνὸς νοῦ προελθὸν καὶ εἰς ἐκείνην ἐπιστρέφον, καὶ τῷ ἐνὶ τῷ πρὸ τῶν πάντων τὸ πλῆθος τῶν ἐνάδων καὶ ταῖς ἐνάσι τὴν εἰς τὸ ἓν ἀνάτασιν. μετὰ τὸ ἓν ἄρα τὸ πρῶτον ἐνάδες, καὶ μετὰ νοῦν τὸν πρῶτον νόες, καὶ μετὰ τὴν ψυχὴν τὴν πρώτην ψυχᾶι; καὶ μετὰ τὴν ὅλην φύσιν αἱ πολλαὶ φύσεις.*

<sup>124</sup> Il punto di congiunzione tra la monade e la serie è essenziale. Cfr. ACHARD-NARBONNE 2012, CLXVIII-CLXI in cui ne è ricostruita la storia, attribuendo l'insegnamento riguardante il legame tra la monade aritmetica e la serie a Moderato, citato da Stobeo, *Ecl.* I 21,9-10 (Achard cita a questo proposito le osservazioni di DODDS 1963, 208-210 in cui l'autore commenta la proposizione 21); e riconoscendo in Teone di Smirne la definizione di numero come un sistema di monadi discendenti progressivamente verso il molteplice, che risale a sua volta verso la monade. Per Proclo, d'altra parte, come cercherò di dimostrare in seguito, la monade è al principio di tutte le serie che ordinano il reale.

La monade-causa è monade trascendente (ἐξηρημένη) e immagine dell'Uno, cioè è per la sua serie quello che l'Uno è per l'insieme degli esseri: la causa totale e impartecipabile (ἀμέθεκτος) del tutto, che trascende ugualmente tutti gli esseri (ὁμοίως ἐξηρημένον τῶν ὄντων) ed è produttrice di tutti in modo unitario (ἐνιαίως παρακτικόν). D'altra parte, per Proclo la serie è anche una monade, ma di secondo livello, non nel suo senso di causa, ma nel senso di "insieme" di entità accomunate dalle medesime caratteristiche, partecipato (μετεχομένη) dal livello successivo<sup>125</sup>. I due tipi di monade ricoprono due ruoli differenti: la monade trascendente è la causa delle entità ad essa simili; la monade partecipata sancisce il legame della sua causa con la monade successiva e dissimile. Lo schema che ne risulta aggiunge a quello precedente le categorie del partecipato e dell'impartecipabile con un conseguente movimento triadico di partecipazione: monade impartecipabile – monade partecipata (simile) – monade partecipante (dissimile)<sup>126</sup>. L'applicazione di questo schema nella rappresentazione della gerarchia degli enti è il seguente:

**Tab. 34**

- τὸ ἓν	→ monade impartecipabile
αἱ ἐνάδες	→ monade partecipata simile
τὰ ὄντα	→ monade partecipante dissimile <sup>127</sup>
- εἷς νοῦς	→ monade impartecipabile
μετεχόμενοι νοῖ	→ monade partecipata simile
πολλὰ ψυχὰί	→ monade partecipante dissimile
- μία ψυχὴ	→ monade impartecipabile
πολλὰ ψυχὰί	→ monade partecipata simile
φύσεις	→ monade partecipata dissimile

La superiorità di un certo tipo di monade, evidenziata nella *Teologia* nel carattere dell'impartecipabilità, è espressa nel *Commentario sul Parmenide* dal concetto di universalità trascendente. Alla gerarchia tra monade impartecipabile e monade partecipata corrisponde, infatti, quella tra la monade-causa, che ricopre il ruolo di categoria universale trascendente e la serie, in quanto entità particolari «definiti» da caratteri interni comuni<sup>128</sup>. Ciò è messo in

<sup>125</sup> Cfr. *T.P.* III 10. 15-11.5.

<sup>126</sup> Tale concetto è puntualizzato in *T.P.* III 15. 20-25.

<sup>127</sup> Questo elemento della gerarchia è espresso in *T.P.* III 13. 5-10.

<sup>128</sup> In *T.P.* III 11.5-10 Proclo parla espressamente di "genere" e di "forma" (trad. Abbate): «In ogni ambito, il genere primissimo trascendente avrebbe un ruolo analogo a quello dell'Uno e le entità seconde partecipanti delle realtà congeneri alla causa sarebbero analoghe ad essa e al contempo attraverso la somiglianza di queste realtà sarebbero connesse al Principio impartecipabile. Esistono dunque prima delle forme che sono in altre entità le forme che sono in sé stesse e prima dei principi causali coordinati quelli trascendenti e prima di quelle

evidenza dall'impiego dei termini inassegnato/assegnato<sup>129</sup>, per designare, da un lato, con ἀκατάτακτος, l'universale trascendente, dall'altro, con κατατεταγμένος<sup>130</sup>, l'universale immanente in ciascun soggetto, che ne è causa della sua determinazione e, al tempo stesso, della sua definizione. A questo proposito, nel passo 724.5-10 del *Commentario sul Parmenide*, Proclo distingue dei “molti indeterminati” (τὰ πολλά/τὰ ἀόριστα), non ancora unificati, e una molteplicità determinata in virtù della sua definizione all'interno di una classe di realtà. Il passaggio dall'indistinzione del molteplice alla distinzione delle sue proprietà in una monade non è tuttavia automatico.

Nei passi 980.30-981.21, Proclo escogita un doppio meccanismo di definizione, che consiste dapprima nella determinazione interna di un'entità particolare – che costituisce il passaggio dall'indeterminatezza dei «molti» alla definizione di cosa sia ciascuna entità in sé–, poi nella sua determinazione esterna, che avviene nel confronto di ciascuna entità con entità simili. Applicando il rapporto monade assegnata/monade inassegnata alla prospettiva verticale possiamo pertanto evidenziare come la monade assegnata sia l'idea interna ad una singola entità, che ha il ruolo di misura determinante<sup>131</sup>, che Proclo identifica nel τὸ κοινόν e nel τί ἐστίν, ovvero nel principio di dimostrazione (ἀπόδειξις) e di definizione (ὄρισμός) di un'entità concreta, a partire dalle sue proprietà. La monade trascendente, invece, costituisce il principio di definizione totale (λόγος ὅλος, come è del resto evidenziato da *E.T.* 21), che riunisce in modo uniforme (ἐνοειδῶς) tutte le entità aventi definizioni simili (*In Parm.* 981.5: οἱ δὲ τῶν ἐν τοῖς καθ'ἕκαστα κοινῶν ὀρισμοί), e presentandone in atto (981.20: κατ'ἐνέργειαν) tutte le distinzioni: seguendo l'esempio proposto da Proclo, la monade assegnata riguarda l'insieme dei caratteri interni a Socrate che lo definiscono in quanto “uomo”; la

---

partecipate le monadi impartecipabili; e le realtà trascendenti sono generatrici delle entità ad esse coordinate e le realtà impartecipabili pongono a capo delle loro discendenze le monadi partecipabili e le realtà che appartengono a se stesse producono le potenze insite in altre entità».

<sup>129</sup> La resa della traduzione di questi due termini è dovuta a LUNA-SEGONDS 2010, t. II/2, 293-309, che si riferiscono all'impiego corrispondente in inglese dei termini “unallocated”/ “allocated” proposti da LLOYD 1990, e giustificano inoltre la loro scelta osservando che la traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke (XIII sec.) in *incoordinatus/coordinatus* presuppone in realtà una relazione tra due termini dello stesso livello. Non è invece il caso della coppia ἀκατάτακτος/κατατεταγμένος che sottolinea piuttosto la differenza tra l'universale trascendente e l'universale immanente: l'universale assegnato è il genere che esiste in una specie particolare, l'universale inassegnato è il genere che esiste indipendentemente dal particolare.

<sup>130</sup> Il termine ἀκατάτακτος è stato coniato per designare in opposizione a κατατεταγμένος l'universale trascendente ed è impiegato solo dagli autori neoplatonici e in questo contesto specifico. Cfr. *infra* pp. 139-140.

<sup>131</sup> *In Parm.* 724.5-10: Οἱ δὲ γε πολλοὶ, φυγάδες ἀπὸ τῆς ἐνώσεως ὄντες καὶ τῆς τῶν ὄντων μονάδος, ἐπὶ δὲ τὸ πλῆθος κατασυρόμενοι διὰ τὴν ἐν αὐτοῖς | ζῶην μεριστήν οὖσαν καὶ διηρημένην εἰς δόξας πολυειδεῖς, εἰς φαντασίας ἀορίστους, εἰς αἰσθήσεις ἐμπαθεῖς, εἰς ὀρέξεις ἐνύλους, **αὐτὰ τὰ πολλά κεχωρισμένα τῆς ἐαυτῶν ἐνότητος** ἐλάμβανον, καὶ οὐχ ἑώρων ὅτι **τὰ διεσπαρμένα συμπαθῆ καὶ συνημμένα διὰ τὴν τῶν κοινῶν μετουσίαν** ὑφέστηκε.

monade inassegnata “uomo” è la categoria di appartenenza universale da cui dipende la serie degli uomini particolari, in virtù delle loro definizioni simili<sup>132</sup>.

Alla luce di ciò, la serie non è una realtà semplice ma un sistema complesso e molteplice di insiemi di entità aventi proprietà e definizioni simili, riunite sotto un'unica causa-categoria universale. La serie, costituita da monadi assegnate (ciascuna una definizione che dice «cosa è» un'entità), è definita, nella sua interezza, da una monade trascendente che la definisce nel complesso, ovvero comprendendone tutte le identità che accomunano le sue entità e tutte le differenze che le distinguono<sup>133</sup>.

### III. 4.3 L'universalità e la precontinenza delle monadi nel sistema del misto per predominanza: il rapporto monade-monade nella prospettiva trasversale

I caratteri che si sono analizzati finora interessano la relazione verticale della monade con la serie, tra le quali, come si è cercato di mettere in luce, sussiste una gerarchia sia a livello della partecipazione sia a livello dell'estensione: in questa relazione i membri, pur essendo sostanzialmente differenti, mantengono tra essi una certa somiglianza di carattere.

Il rapporto tra la monade e la serie, nell'ordine verticale, può in effetti essere definito in termini di sinonimia<sup>134</sup>, nel senso di comunità semplice di natura e di somiglianza di carattere secondo differenti livelli; nella prospettiva trasversale, invece, il rapporto va definito in termini di omonimia, ovvero di identità sostanziale tra monadi poste sullo stesso livello, in quanto ugualmente universali e derivate da un solo principio. In quest'ultimo caso, la monade non è confrontata con sé stessa ma con altre monadi eterogenee<sup>135</sup>. La gerarchia tra universali

<sup>132</sup> *In Parm.* 981.5-20: εἰ δὲ ἔχει **τι κοινόν**, τοῦτο τὸ κοινὸν **ἀφοριζόμεθα** δήπου **τί ἐστίν** αὐτὸ λέγοντες, καὶ **τοῦτό ἐστίν ἀποδείξεως ἀρχή**, ἀλλ'οὐ τὸ ἔνυλον καὶ θνητόν πως ὄν **κατατεταγμένον**. δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἀποδείξεσι καὶ **τοῖς ὀρίσμοις ὅλον τὸ μερικὸν ὑπὸ τοῦ καθόλου καὶ τὸν ὀρισμὸν τελεῖν**. οἱ δὲ τῶν ἐν τοῖς **καθ' ἕκαστα** κοινῶν ὀρίσμοι οὐ περιλαμβάνουσιν ὅλα τὰ καθ' ἕκαστα: ποῦ γὰρ ὁ Σωκράτης ὅλος ζῶων λογικῶν θνητόν, ὄντων ἐν αὐτῷ καὶ ἄλλων ἃ ποιεῖ τὸ καλούμενον **ιδίως ποιόν**; Ὁ δὲ τοῦ ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου λόγος ὅλον ἕκαστον περιέχει τὸ καθ' ἕκαστον: πάσας γὰρ **περιέχει τὰς δυνάμεις ἐνοειδῶς**, ὅσαι περὶ τὰ καθ' ἕκαστα θεωροῦνται. Καὶ τὸ ζῶων ὁμοίως: τὸ μὲν ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα ἔλαττον καὶ αὐτῶν τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν εἰδῶν - οὐ γὰρ ἔχει πάσας ἐνεργείας τὰς **διαφοράς, ἀλλὰ δυνάμει μόνον**, ὅθεν καὶ ὡσπερ ὕλη γίγνεται τῶν ἐπιγυνομένων εἰδοποιῶν διαφορῶν -, τὸ δὲ ἐν ἡμῖν κρεῖττον τοῦ ἀνθρώπου καὶ περιληπτικώτερον.

<sup>133</sup> *In Parm.* 729.15-25.

<sup>134</sup> Cfr. ACHARD-NARBONNE 2012, CLVI-CLVIII.

<sup>135</sup> Il sistema trasversale è stato definito come un ordine costituito da un'unità di provenienza (ἀφ' ἐνός), nel senso che tutte le monadi sono disposte secondo una scala gerarchica discendente dall'Uno e disposte secondo livelli di universalità decrescenti. Tuttavia al loro interno le monadi, a differenza della prospettiva verticale, sono sostanzialmente omogenee. Cfr. ACHARD-NARBONNE 2012, CXXXVII-CLXVIII che distinguono, e ciò mi sembra corretto, due prospettive a partire da cui osservare la gerarchia ontologica (verticale e trasversale). Essi definiscono l'ordine trasversale un ordinamento in cui l'omogeneità sostanziale si conserva: in rapporto alla propria monade partecipabile, infatti, tutte le entità componenti sono e restano dello stesso tipo della propria causa originaria, sebbene, d'altronde, nella serie verticale le stesse entità siano disposte in una sorta di gerarchia di essenza e non conservino lo stesso livello. Si tratta nel caso della gerarchia trasversale di identità definizionali, che riuniscono sotto un'unica monade le molteplici entità: è la ragione per cui la gerarchia genere

è misurata in base alla potenza, ovvero alla loro estendibilità nel maggior numero di livelli. Ciò è evidente nello stesso passaggio, già citato nell'analisi della prospettiva verticale, che consiste nell'ampia dimostrazione di *In Parm.* 980.30- 981.21, che ci mostra in effetti che la potenza di un universale si misura secondo la sua capacità di contenere il più gran numero di differenze tra le entità. In base a questo principio si spiega l'esempio con cui si chiude l'asserzione del passo del *Commentario* in 981.20:

τὸ δὲ ἐν ἡμῖν κρεῖττον τοῦ ἀνθρώπου καὶ περιληπτικότερον· πάσας γὰρ περιέχει τὰς διαφορὰς ἡνωμένως, καὶ οὐ δυνάμει καθάπερ ἐκεῖνο, ἀλλὰ κατ' ἐνέργειαν.

La monade trascendente e inassegnata del vivente è superiore alla monade trascendente e inassegnata dell'uomo, poiché è più unificata e contenitiva, la prima infatti contiene tutte le differenze in modo attivo e unificato (ἡνωμένως), la seconda ne esprime una in particolare. La distinzione tra l'essere in potenza e l'essere in atto, che è un retaggio delle letture aristoteliche, è d'altra parte un elemento che abbiamo riscontrato a proposito della distinzione tra l'uno sovraessenziale e l'uno-essere nella proposizione 138 degli *Elementi*, e che consiste nella predominanza della potenza sull'atto. Ciò che è dunque più universale e più elevato di livello precontiene i livelli successivi, ed è in potenza tutte le altre. Inoltre, se nella prospettiva verticale abbiamo evidenziato che la monade rispetto alla propria serie esercita il ruolo di genere universale, nella prospettiva trasversale bisogna aggiungere anche che vi è un rapporto gerarchico tra monadi inassegnate più universali e inglobanti e monadi inassegnate più specifiche.

Nella prospettiva del *Commentario sul Parmenide*, d'altronde, il rapporto monade-serie-molteplicità sembra essere rivoluzionato rispetto alla prospettiva da cui partono le dimostrazioni degli *Elementi* e della *Teologia*. Prendiamo come punto di riflessione il passaggio 817.15-818.40<sup>136</sup>, che ci sembra piuttosto divergente rispetto a quanto abbiamo già

---

universale/immanente, anteriore/posteriore, causa/effetto, analizzata nel caso dell'ordinamento verticale, non viene presa in considerazione nella prospettiva trasversale. Inoltre, definiscono tale omogeneità sostanziale come la ragione di un'omonimia di provenienza, in ragione della quale tutti i membri di una serie, coordinati dalla medesima referenza alla monade, possiedono un'unica forma in virtù della quale sono ordinati in una coesione reciproca e un'identità continua. Il concetto di omonimia sostanziale è inoltre attribuito dai curatori ad Aristotele (*Et. Nic.* I 4, 1096 b 26-28) che la definisce non nei termini di omonimia accidentale ma nei termini di denominazione a partire da un termine unico.

<sup>136</sup> *In Parm.* 817.35-38: οἷον ὃ λέγω· μονάς ἐστὶν ἐν τῷ θεῷ νῶ παραδειγματικῇ τῶν ψυχῶν πασῶν, ἀφ' ἧς ἐρρῦη τὸ πλῆθος αὐτῶν, ἡνωμένως περιέχουσα τὸ μέτρον, ᾧ [μέτρῳ] πεπερασμένος ἐστὶν ὁ τούτων ἀριθμός· ταῦτη δὲ τῇ μονάδι συμφυῆς δεύτερος ἀριθμός, διηρημένος, παραδειγματικὸς τῶν θείων ψυχῶν· ἐκάστης <οὖν> ἴδιον παράδειγμα καὶ εἶδος ἐν ἀφ' οὗ προήλθον αἱ θεῖαι ψυχαὶ πρῶτον, εἶτα τὸ πλῆθος τὸ ἐκάστη σύστοιχον. Ἐκ γὰρ τοῦ τῆς ἡλιακῆς ψυχῆς παραδείγματος πρῶτως μὲν αὐτὴ προήλθεν ἡ θεία τοῦ ἡλίου ψυχῆ, δευτέρως δὲ πᾶσαι ὅσαι ἡλιακαὶ ψυχαὶ ἀγγελικαί, καὶ τρίτως ὅσαι δαιμόνιοι περὶ ἥλιον, ἐσχάτως δὲ ὅσαι μερικαί· πᾶσαι γὰρ πρὸς ἐν εἶδος ἀπεγεννήθησαν, διὸ καὶ συντάξεις εἰσὶ τῶν μερῶν πρὸς τὰ ὅλα καὶ τῶν ὁπαδῶν πρὸς τοὺς ἡγεμόνας αὐτῶν [καὶ] τῆς μιᾶς νοερᾶς αἰτίας αὐτῶν τὴν ἔωσιν καὶ τὴν συνέχειαν αὐτῶν τῇ προόδῳ παρεχομένης· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ τῆς σεληνιακῆς ψυχῆς παράδειγμα γεννᾷ πρῶτον μὲν τὴν περὶ σελήνην θεῖαν ψυχὴν, ἔπειτα τὴν ἀγγελικὴν, ἔπειτα τὴν δαιμονίαν, ἔπειτα τὴν μερικήν, καὶ πάντα τὸν τούτων

mostrato. Nell'inquadrare la funzione della monade intellettiva e della monade psichica rispetto ai rapporti di processione-produzione che caratterizzano la τάξις ontologica complessiva, pur restando molto fedele alle scelte linguistiche di *T.P.* III, 8 – secondo cui, come si è visto, vige il principio della coordinazione tra monade «uniforme» e serie «divisa»<sup>137</sup> – Proclo considera un aspetto cui, in effetti, non accenna in altre opere, ovvero il ruolo di paradigma svolto dalla monade intellettiva di livello superiore rispetto alla monade psichica del livello inferiore. L'intellettiva è chiamata μονάς poiché è il paradigma superiore «unificato» (ἡνωμένος), la psichica è invece ἀριθμός perché è la sua rappresentazione in forma «divisa» (διηρημένος). Con questa distinzione, Proclo sostituisce il principio di partecipazione per ιδιότης/ὑπόστασις enunciato nel gruppo di proposizioni 108-110 degli *Elementi* con un sistema di funzionamento triadico decisamente più complesso: la monade (μονάς) paradigmatica superiore è il τὸ μέτρον della monade-ἀριθμός inferiore, e pre-contiene la «forma e il modello» (παράδειγμα καὶ εἶδος) della monade-ἀριθμός, in virtù dei quali quest'ultima risulta «determinata» (πεπερασμένος). A sua volta, la monade-ἀριθμός contiene i modelli puri, «divini», delle entità particolari espresse in forma di πλῆθος in un terzo livello più lontano. L'efficacia paradigmatica della monade ἀριθμός è inferiore rispetto alla monade unificata, perché non è una totalità unitaria e indivisa ma una totalità divisa risultante dalle parti, in cui ciascun modello esprime un aspetto diverso rispetto all'altro. In 818.5-15 Proclo fornisce due esempi che riguardano due tipi di anime particolari, l'una solare e l'altra lunare:

- il primo [818.10] nasce dall'esigenza di giustificare, nella gerarchia ontologica, l'esistenza di anime particolari solari come quelle angeliche o demoniche, che Proclo fa dipendere, per il tramite della monade-ἀριθμός delle anime divine, da un'unica forma contenuta nella monade intellettiva. In particolare, dal paradigma intellettivo dell'anima (che è chiamato ἡλιακῆς ψυχῆς παραδείγματος πρώτως) si passa al paradigma dell'anima divina solare (che è ἡ θεία

---

**ἀριθμὸν ἢ νοερὰ περιέχει μονάς:** ὁμοίως δὲ καὶ ἡ τῆς χθονίας ψυχῆς ἰδέα πρώτην ὑφίστησι <τὴν> θεῖαν τῆς γῆς ψυχῆν, ἔπειτα πάσας ὅσαι προσήκουσι τῇ μονάδι ταύτῃ, κἄν τε ἀγγελικὰς κἄν τε δαιμονίας λέγῃς ἢ μερικὰς· πᾶσαι γὰρ καθ' ἓν εἶδος ὑπέστησαν τῆς ὑφέσεως σωζομένης. Καὶ δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων θεῖων ψυχῶν ὁ αὐτὸς τρόπος· ἐκάστη γὰρ ἔχει διακεκριμένην ἰδέαν, αἱ δὲ συνεπόμεναι αὐταῖς ἀγγελικῶν ἢ δαιμονίων ἢ μερικῶν ψυχῶν τάξεις τῆς μιᾶς ἰδέας μετελήχασιν. Καὶ ὡσπερ ἡ μονάς ἢ μία τῶν ἐκεῖ παραδειγμάτων ψυχικῶν τὴν μίαν ὑφίστησι τοῦ κόσμου ψυχῆν, οὕτως αἱ πολλαὶ μονάδες τὰς πολλὰς· κακείνη μὲν ὄλον περιέχει τὸν ἀριθμὸν ἔνοειδῶς, αὗται δὲ τὰ μέτρα τῶν οικείων σειρῶν, ἡ μὲν τὸ τῆς ἡλιακῆς, ἡ δὲ τὸ τῆς Κρονίας, ἡ δὲ ἄλλης τινός· ἐκ τῶν ἐκεῖ μέτρων <αἱ> ἐγκόσμοι ψυχῆι πῶται φανείσαι διατείνουσι τὸ ἐν τούτῳ εἶδος ἄχρι τῶν τελευταίων τῆς αὐτῶν σειρᾶς ψυχῶν. Ὁ μὲν οὖν δημιουργικὸς νοῦς πρώτως τὰ εἶδη περιέχει τῶν θεῖων ψυχῶν, ἃς δὴ καὶ πρώτως ἀπεγέννησεν· ἕκαστον δὲ τούτων ἐν ἅμα καὶ πλῆθος ἐστὶ· πᾶν γὰρ ἔχει κατ' αἰτίαν τὸ πλῆθος | τῶν ὑφ' ἑαυτὸ ψυχῶν· καὶ οὕτως ἐκάστη τε ψυχὴ κατὰ τι παράδειγμα οικεῖον ὑφέστηκε καὶ πρώτως ἐστὶ τὰ παραδείγματα τῶν θεῖων ψυχῶν, ἐν οἷς τὰ εἶδη περιέχεται τῶν μερικοτέρων.

<sup>137</sup> *T.P.* III *passim* 8.1-10: Τοῦτο μὲν οὖν κείσθω διωμολογημένον ἐνταῦθα. Δεύτερον δὲ ἔτι πρὸς τούτῳ καὶ διὰ τούτου δεκνόμενον, ὡς ἀνάγκη πᾶσαν μονάδα παράγειν ἀριθμὸν αὐτῇ σύστοιχον, τὴν μὲν φύσιν φυσικόν, τὴν δὲ ψυχὴν ψυχικόν, τὸν δὲ νοῦν νοερόν [...] Ἄ γάρ ἐστιν ἔνοειδῶς ἐν τῇ μονάδι καὶ συνεπτυγμένως, ταῦτα διηρημένως ἐν τοῖς ἐκγόνοις τῆς μονάδος ἀναφαίνεται.



τοῦ ἡλίου ψυχῆ), per finire con il πλῆθος delle anime particolari solari (πᾶσαι ὅσαι ἡλιακαὶ ψυχαί) coordinato (τὸ πλῆθος τὸ ἐκάστη σύστοιχον) all'anima divina solare.

- il secondo [818.15] riguarda invece le anime particolari lunari, in cui il meccanismo di partecipazione per interpolazione di monadi paradigmatiche poste in relazione gerarchica è lo stesso rispetto al precedente, ovvero la monade intellettiva – che è il primo paradigma, τὸ τῆς σεληνιακῆς ψυχῆς παράδειγμα πρῶτον – pre-contiene il paradigma dell'anima divina lunare (σελήνη θεία ψυχῆ), dalla quale a sua volta dipende il πλῆθος delle anime particolari lunari. A partire da questi due esempi è inoltre possibile rappresentare la comunicazione intrattenuta tra queste due monadi di livello differente nel modo che segue:

### **Tab. 35**

- forma unica intellettiva
- anima solare/lunare divina
- anima solare/lunare angelica
- anima solare/lunare demonica
- anima solare/lunare particolare
- anima solare/lunare irrazionale

Come possiamo desumere dal passaggio 819.14-820.30, il paradigma intellettivo non è solamente causa della «forma» delle entità molteplici del livello psichico, ma anche la sua regola (λόγος) di funzionamento, ovvero il principio della sua τάξις, dal momento che ne stabilisce in anticipo la misura e la quantità (κατὰ τινα ἀριθμὸν τὸν ἐν ἐκείνοις προῖδρυμένον καὶ τὸ μέτρον ἐκεῖνο τὸ εἰδητικόν)<sup>138</sup>, ovvero è causa della finitezza del livello psichico, pre-stabilendone il numero di entità comprese nel πλῆθος<sup>139</sup>. Ciò conduce Proclo a spiegare degli aspetti del διάκοσμος psichico che nella *Teologia* e negli *Elementi*<sup>140</sup> non sono presi in considerazione, uno tra questi, se le anime irrazionali, che sono di per sé ἄλογοι, abbiano o meno una τάξις<sup>141</sup>, ovvero dipendano da una monade paradigmatica che è per esse regola di funzionamento (λόγος) e causa di determinazione. Dunque, l'anima irrazionale è già nel «numero» delle anime molteplici precontenute, determinate e numerate dalla monade paradigmatica intellettiva.

<sup>138</sup> *In Parm.* 820.20: Ἀπὸ δ' οὖν τῶν αἰτιῶν τούτων πρόεισι τὸ ἐνταῦθα πλῆθος τῶν αἰδίων μὲν, ἀλόγων δὲ τῆ φύσει ψυχῶν καὶ ἐν τοῖς αἰδίοις ὀχήμασιν οὐσῶν μεριστῶς κατὰ τινα ἀριθμὸν τὸν ἐν ἐκείνοις προῖδρυμένον καὶ τὸ μέτρον ἐκεῖνο τὸ εἰδητικόν.

<sup>139</sup> Perciò Proclo dice che l'attività della monade di «lassù» è quella di «determinare» e di «numerare» le entità molteplici che discendono dalla monade di «quaggiù». Vd. *In Parm.* 820.13-14: πᾶν γὰρ αἶδιον πλῆθος πεπέρασται, παντὸς δὲ πεπερασμένου πλῆθους προῦπάρχει τὸ περατοῦν ταῦτα καὶ ἀριθμοῦν.

<sup>140</sup> Nel gruppo di proposizioni 184-211 consacrati alla dimostrazione delle qualità e delle gerarchie dell'anima, Proclo parla di monade psichica, serie divina psichica e serie delle anime particolari (μερκαὶ ψυχαί) che sono ancora immateriali e indivisibili (cfr. prop. 208: τὸ ὄχημα ἄυλόν ἐστι καὶ ἀδιαίρετον κατ' οὐσίαν καὶ ἀπαθές).

<sup>141</sup> Sulle anime irrazionali vd. OPSOMER 2006, 195-207; e *Id.* 2006, in part. 156.

Il paradigma intellettuale, pur avendo una proprietà dissimile rispetto alla monade psichica, ne avvolge tutto l'ἀριθμός (818.16: πάντα τὸν τούτων ἀριθμὸν ἢ νοερά περιέχει μονάς). La processione della monade psichica rispetto alla monade intellettuale ha pertanto dei contorni nuovi rispetto alle definizioni che abbiamo riscontrato, a tal proposito, negli *Elementi* e nella *Teologia*. Il rapporto monade-numero è riproposto alla luce della dialettica modello-rappresentazione, che ha la seguente peculiarità: l'autenticità dell'ὑπαρξίς della monade psichica, pur essendo espressa in «un altro ordine» (cfr. *E.T.* prop. 108), è in realtà contenuta nel livello di grado superiore che ha un'ιδιότης «dissimile» (cfr. 108), derivata a sua volta dalla partecipazione al livello superiore. Perciò la processione dalla monade intellettuale alla monade psichica è scandita da tre tempi che, in base a *In Parm.* 818.5-20, potremmo enucleare nel seguente modo: il primo è «secondo una sola forma» (καθ' ἓν εἶδος) contenuto nella monade intellettuale trascendente – è interessante sottolineare, a questo proposito, che, come in altre occasioni, Proclo si riferisce al livello superiore con l'indicazione spaziale «lassù»: ἡ μονὰς ἢ μία τῶν ἐκεῖ παραδειγμάτων (*In Parm.* 818.25)<sup>142</sup> -; il secondo consiste nell'ἀριθμός, che è una riproduzione divisa (διακεκριμένη ιδέα) del modello intellettuale indiviso, composta da monadi psichiche molteplici (αἱ πολλαὶ μονάδες), ciascuna esprimente una forma di anima pura cui corrisponde un πλῆθος, che è il terzo momento della processione, scomposto in entità particolari prese singolarmente, che sono dunque πολλαί.

Schematizzando il lungo passaggio del *Commentario* 817.35-820.20, che presenta dunque un esempio di configurazione del rapporto tra le monadi inassegnate nella prospettiva trasversale si può generalizzare come segue:

### **Tab. 36**

1. Monade intellettuale paradigmatica “di lassù”: ἡ μονὰς ἢ μία ἐκεῖ; καθ' ἓν εἶδος;  
τὸ μέτρον ὁμοῦ; τὸ περατοῦν καὶ ἀριθμοῦν<sup>143</sup>
2. Monade psichica paradigmatica “di quaggiù”: ἀριθμὸς πεπερασμένος (ἐνταῦθα) = πολλαὶ μονάδες;  
διακεκριμέναί ιδέαι
3. Molteplicità corrispondente: πλῆθος τῶν μερικωτέρων

<sup>142</sup> Anche *In Parm.* 820.15 in cui si distingue tra la monade paradigmatica di livello superiore che è «lassù» e le monadi paradigmatiche di livello inferiore che sono «qui sotto»: διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ἐνταῦθα ταῖς λογικαῖς συνήρτηνται, διότι καὶ ἐκεῖ τὸ ἐν αὐτῶν μέτρον ὁμοῦ τοῖς πολλοῖς εἶδεσιν ἐκείνων ἀπογεννᾷ τὸν τούτων ἀριθμόν.

<sup>143</sup> *Ibid.* 820.14: πᾶν γὰρ ἄϊδιον πλῆθος πεπερασται, παντὸς δὲ πεπερασμένου πλήθους προϋπάρχει τὸ περατοῦν ταῦτα καὶ ἀριθμοῦν.

Il passaggio dalla monade intellettuale alla monade psichica consiste, dunque, nella duplicazione e distribuzione del modello in due gradi d'essere differenti, e nella sua riproduzione nel molteplice, corrispondente al modello di secondo grado.

In 745.20-25<sup>144</sup> questo tipo di processione sembra essere attribuito esclusivamente ai livelli intermedi e ultimi della gerarchia degli enti, poiché hanno un tipo di contrazione e di estensione affievolita. Proclo sembrerebbe, d'altra parte, attribuire a ciascuna monade un grado di processione differente in virtù del suo livello di unitarietà: la processione secondo l'unione (καθ'ένωσιν) interessa esclusivamente le enadi sovraessenziali, poiché non presentano rispetto all'Uno alcun tipo di scarto – esse sono, come vedremo, principi/entità assolutamente simili all'Uno ma molteplici e partecipate – ; la processione secondo l'identità (κατὰ ταυτότητα) interessa le monadi che sono totalità indivisibili, da cui le entità molteplici procedono restando in qualche modo identiche (ταυτόν πως) all'essenza unica che permane. Queste entità indivisibili, se non coincidono con il piano dell'essere – che, nel caso specifico, sembra essere inglobato nell'ordine delle enadi – consistono nel piano dell'intelletto, come del resto è accennato in 745.10, in cui l'intelletto è «indivisibile» e procede «in modo identico» rispetto all'Uno<sup>145</sup>. Infine, la processione secondo la similitudine (καθ'ὁμοιότητα) interessa il livello intermediario e ultimo della gerarchia delle monadi, che sembrerebbe dunque corrispondere alla relazione del livello psichico con il mondo intellettuale, in quanto ne riproduce le proprietà in forma di immagine; e del mondo fisico con il mondo psichico<sup>146</sup>.

I passi 745.20-25 e 819.14-820.30 del *Commentario sul Parmenide*, dunque, fanno passare in subordine, tra i principi di continuità enunciati da Proclo<sup>147</sup>, il ruolo della

<sup>144</sup> In *Parm.* 745.20-25: Ὅλως δὲ πᾶσα πρόοδος ἢ καθ'ένωσιν γίνεται, ἢ κατὰ ταυτότητα ἢ καθ'ὁμοιότητα· καθ'ένωσιν μὲν, ὡς ἐπ' αὐτῶν τῶν ὑπερουσιῶν ἐνάδων· οὐ γὰρ ἔστιν ἐν ἐκείναις ταυτότης ἢ κατ' εἶδος ὁμοιότης, ἀλλ' ἔνωσις μόνον· κατὰ δὲ ταυτότητα, ὡς ἐπὶ τῶν ἀμερίστων οὐσιῶν, ὅπου τὸ προῖον τῷ μένοντι ταυτόν πως ἔστι· πᾶσαι γὰρ ὑπὸ τοῦ αἰῶνος φρουρούμεναι καὶ συνεχόμεναι ταυτόν πως ἀποφαίνουσι τῷ ὅλῳ τὸ μέρος· κατὰ δὲ ὁμοιότητα, ὡς ἐπὶ τῶν μέσων καὶ τῶν ἐσχάτων οὐσιῶν.

<sup>145</sup> In *Parm.* 745.10: ὁ δὲ νοῦς, ἀμέριστος μόνον· οὐκοῦν οὐδὲ γένεσις παραδέδοται νοῦ καθάπερ ψυχῆς. Ὁ μὲν ἄρα νοῦς οὐκ ἔστιν εἰκὼν τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ἐκείνου δευτέρα πρόοδος διὰ ταυτότητος γενομένη.

<sup>146</sup> In *Parm.* 745.15: ἡ δὲ ψυχὴ πρώτως εἰκὼν, ἐπειδὴ καὶ πρώτη τῶν γενητῶν· τὰ δὲ σώματα, μετὰ ψυχὴν <δευτέρως> εἰκόνες· καὶ ἡ μὲν ἀμέριστος φύσις παραδειγματικὴ μόνον, <ἡ δὲ μεριστὴ εἰκονικὴ μόνον> ἡ δὲ ἀμέριστος ἅμα μεριστὴ παραδειγματικὴ τε ἅμα καὶ εἰκονικὴ, ἵνα καὶ ταύτη διασώζη τὴν μεσότητα τὴν αὐτῇ προσήκουσαν.

<sup>147</sup> I principi di continuità sono enunciati da Proclo in *T.P.* passim 7-11 e consistono nella somiglianza (ὁμοιότης cfr. *T.P.* III, 7.5-15); nella corrispondenza (συστοιχία, cfr. *T.P.* III, 8.5-10), in virtù della quale ogni monade produce una serie a se stessa coordinata, trasmettendo ai propri prodotti generati la sua forma (μορφή) e il suo carattere specifico (ιδιότης), dal momento che in ogni monade preesistono celatamente (ἐν αὐτῇ κρυφίως προυπαρχούσας δυνάμεις) le proprietà suddivise nei singoli prodotti; e nella complementarità di essenza-potenza (*T.P.* III 9.10-25), che consiste nel fatto che il livello di potenza è di un livello ontologico e proporzionale alla sua universalità. Il livello di potenza della monade è più elevato rispetto ai suoi effetti dal momento che è la totalità che li racchiude in unità, è ciò che di più universale c'è e che pertanto si estende a tutti gli elementi che ne fanno parte. La potenza dunque significa capacità di estensione al maggior numero possibile di entità. Nella serie degli enti dunque si va dai livelli di universalità più simili alla monade fino ad arrivare a quelli più

somiglianza che invece nella *Teologia* e negli *Elementi* svolge un ruolo portante. Nei due trattati teologici la somiglianza mantiene infatti il legame tra la monade di un livello superiore e le entità particolari della monade di livello inferiore, poiché pur essendo di per sé dissimili (per grado e proprietà), sono collegate dalla mediazione di entità simili: ovvero o la monade stessa dello stesso livello d'essere, dal momento che serie e monade hanno caratteri e proprietà simili (διὰ τὴν τῆς ιδιότητος κοινωσίαν), o la serie della monade superiore, dal momento che due serie sussistono entrambe nel medesimo modo d'essere come “particolari”, ovvero sono sostanzialmente simili (διὰ τὴν ἀνάλογον ὑπόστασιν)<sup>148</sup>. Secondo la regola di funzionamento dimostrata nella prop. 108, e applicata a livello della gerarchia ontologica nella proposizione 109, l'intelletto particolare, ad esempio, partecipa all'Uno, che è la monade universale ad esso superiore, o attraverso le enadi, la serie particolare del livello superiore, o attraverso l'intelletto universale, che è la sua monade universale<sup>149</sup>.

Il passaggio del *Commentario* 746.1-30<sup>150</sup> mette in corrispondenza due aspetti della produzione delle monadi nella prospettiva trasversale, ovvero la loro efficacia, e la loro processione spontanea nei livelli successivi. Proclo dimostra che la produzione per degradazione di universalità è più efficace in un tipo di monade più contratta e indivisa, ovvero nei primi livelli ontologici (la monade delle enadi e la monade dell'intelletto), poiché è una causa-totalità (ἀπὸ ὀλικῶν ἑαυτῶν) di effetti più coesi, che ne mantengono la proprietà generale, pur esprimendone un aspetto particolare (τῆς ιδιότητος τῆς αὐτῆς <μὲν> μενούσης, μερικωτέρας δὲ τούτων γιγνομένης). La produzione per processione, invece, riguarda un tipo di monade più disgregata, che non ha un'effettiva estensione produttiva sui livelli successivi, ma è, per i livelli che la seguono, un modello da riprodurre in forma di immagine (ἀπὸ

---

particolari. Ovvero le entità più vicine alla causa sono generatrici di un maggior numero di effetti, rispetto a quelle più lontane.

<sup>148</sup> La dimostrazione della necessità del principio della somiglianza in quanto fondamento della continuità tra livelli ontologici differenti è dimostrata nelle proposizioni 108-109 degli *Elementi*.

<sup>149</sup> *E.T.* prop. 109: Πᾶς μερικὸς νοῦς μετέχει τῆς ὑπὲρ νοῦν καὶ πρωτίστης ἐνάδος διὰ τε τοῦ ὅλου νοῦ καὶ διὰ τῆς ὁμοταγοῦς αὐτῆς μερικῆς ἐνάδος· καὶ πᾶσα μερική ψυχὴ τοῦ ὅλου μετέχει νοῦ διὰ τε τῆς ὅλης ψυχῆς καὶ τοῦ μερικοῦ νοῦ· καὶ πᾶσα σώματος μερική φύσις διὰ τε τῆς ὅλης φύσεως καὶ μερικῆς ψυχῆς μετέχει τῆς ὅλης ψυχῆς. πᾶν γὰρ μερικὸν μετέχει τῆς ἐν τῇ ὑπερκειμένη τάξει μονάδος ἢ διὰ τῆς οἰκείας ὀλότητος ἢ διὰ τοῦ ἐν ἐκείνῃ μερικοῦ καὶ πρὸς αὐτὸ ὁμοταγοῦς.

<sup>150</sup> *In Parm.* 746.1-30: δεῖ δὲ μεμνησθαι κάκεινου, ὅτι πᾶσαι τῶν ὁπωσοῦν εἶναι λεγομένων αἱ μονάδες τὰ μὲν παράγουσιν ὡς ἀπὸ ὀλικῶν ἑαυτῶν καθ' ὑπόβασιν μερικώτερα, τῆς ιδιότητος τῆς αὐτῆς <μὲν> μενούσης, μερικωτέρας δὲ μόνον γιγνομένης, τὰ δὲ κατ' οὐσίας ἐξαλλαγῆν ὡς ἀπὸ παραδειγμάτων <ἑαυτῶν> εἰκόνας <ὡς> γίνεσθαι προόδους· πᾶσαι γὰρ εἰκόνας ἐξηλλαγμέναι κατ' οὐσίαν βούλονται εἶναι τῶν οἰκείων παραδειγμάτων καὶ μηκέτι τὸν αὐτὸν λόγον ἔχειν, ἀλλὰ τὸν ὅμοιον τοῖς ἀφ' ὧν προήλθον. Οὕτω δὴ οὖν ὁ μὲν ὅλος νοῦς ὑφίστησι τοὺς <μὲν> μερικοὺς νοῦς καθ' ὑπόβασιν, τὰς δὲ ψυχὰς κατὰ πρόοδον, τοὺς μὲν ἐξ ὅλου ἑαυτοῦ μερικούς, τὰς δὲ ἐκ παραδείγματος ἑαυτοῦ εἰκόνας· ἢ δὲ ὅλη ψυχὴ τὰς μὲν μερικωτέρας ψυχὰς καθ' ὑπόβασιν, πάντα μερικῶς οὐσας ὅσα ἐκείνη ὀλικῶς, τὰς δὲ φύσεις τὰς περὶ τὰ σώματα μεριστὰς κατὰ πρόοδον ὡς εἰκόνας ἑαυτῆς, οὐκέτι τὸν αὐτὸν ψυχικὸν λόγον ἔχουσας, ἀλλὰ τὸ ὅμοιον πρὸς τὴν ψυχὴν διὰ ζωτικὸν ἰδίωμα μόνον.

παραδειγμάτων <ἐαυτῶν> εἰκόνας <ὡς> γίνεσθαι προόδους), ovvero in modo simile, secondo un cambiamento di essenza (ἐξηλλαγμέναι κατ' οὐσίαν), e di definizione (μηκέτι τὸν αὐτὸν λόγον ἔχειν). Mettendo in rapporto i gradi della produzione con i modi della processione che abbiamo desunto da 745.20-25, possiamo constatare che al primo grado di produzione, che consiste nel rapporto totalità-parti, corrisponde il secondo tipo di processione, ovvero quello secondo identità; il secondo tipo di produzione, che è piuttosto una processione, è lo stesso che si è visto in 817.35-820.20 e consiste nel rapporto paradigma-immagine, che, d'altra parte, corrisponde alla terza forma di processione, per similitudine.

Inoltre, come nei passi precedenti, in 746.15, troviamo un'applicazione del principio di funzionamento della dialettica processione-produzione all'interno di una stessa monade: l'intelletto universale produce (παράγω) per degradazione (καθ' ὑπόβασιν) gli intelletti particolari (ὄλος/μερικός), e fa procedere da sé per processione (κατὰ πρόοδον) le anime particolari (παραδειγμα/εἰκόν); l'anima universale produce le anime particolari per degradazione, invece per processione le anime divisibili. Tra l'intelletto universale e le anime particolari si frappone, inoltre, secondo quanto emerso da 817.35-820.20 la monade paradigmatica dell'anima universale, allo stesso modo in cui la monade psichica è paradigma primo dei corpi per il tramite di un paradigma secondo, che è la monade universale dei corpi. Questa forma di processione e di produzione per intermediazioni è infine rappresentabile in una struttura di partecipazione più complessa rispetto a quella riscontrata nella prospettiva verticale: ovvero, la monade-paradigma è per Proclo il «partecipato» (τὸ μετεχόμενον), la monade-paradigma è il partecipante a titolo primo (τὸ πρώτως μετέχοντον), il πλῆθος è il partecipante a titolo secondo (τὸ δὲ δευτέρως)<sup>151</sup>.

Come risulta evidente i passaggi che abbiamo citato del *Commentario sul Parmenide* si richiamano reciprocamente, fornendo un punto di vista sulla monade a livello trasversale decisamente più complesso rispetto a quanto già analizzato a partire dal gruppo di proposizioni 108-110 degli *Elementi di Teologia*. Possiamo perciò comparare le osservazioni tratte dall'analisi dei passaggi del *Commentario sul Parmenide* in cui le monadi sono poste in una relazione gerarchica di processione e produzione, di cui la somiglianza è l'ultima espressione, con la prop. 108 e 109 in cui, invece, la relazione di somiglianza garantisce il collegamento tra entità particolari del livello inferiore e monadi universali del livello superiore. Per certi versi, d'altra parte, il contenuto della proposizione 108 e il passo *T.P. III*

<sup>151</sup> *In Parm.* 746.20: Δῆλον ἄρα ἐκ τούτων ὅτι τὰς εἰκόνας ἀπὸ τῶν μέσων οὐσιῶν ἀρχομένας ὑποθετέον προῖεναι μέχρι τῶν ἐσχάτων, ὥστε τὰ μὲν νοερά μετεχόμενα λέγειν ἡμᾶς, τὰ δὲ πρώτως μετέχοντα ψυχάς, τὰ δὲ δευτέρως ἄπασαν τὴν μεριστὴν οὐσίαν.

9.20, risultano complementari alla prima forma di produzione enunciata da Proclo in 746.1-30, poiché sono imperniati sulla dialettica δύναμις/οὐσία/ ὑπόστασις. Il passo 817.35-820.20, del resto, propone una soluzione diversa, rispetto alla prop. 108, al problema della comunicazione delle entità particolari di un livello inferiore con la monade universale del livello superiore. Le entità simili di *E.T.* 108 che svolgono una funzione mediatrice – ovvero la serie particolare del livello superiore che è simile alla serie particolare del livello inferiore perché condividono la stessa ὑπόστασις (sono entrambi serie), e la monade universale del livello inferiore che condivide l'ιδιότης con la sua serie particolare – sono infatti sostituite nel passo 817.35-820.20 da uno sdoppiamento della monade-paradigma, la cui produzione è unica e universale nel caso dei primi due livelli, divisa e particolare nel caso degli ultimi livelli. Compariamo pertanto i tratti salienti dei passi analizzati nelle rappresentazioni che seguono:

**Tab. 37**

*Elementi di teologia:*

Prop. 108: Legge generale della partecipazione:

Due livelli:

- A Termine universale-totale (ὅλον) / μόνος a  
 Termine particolare (μερικόν) / ἀριθμός b  
 B Termine universale-totale a1  
 Termine particolare b1

**Analogia**  $a : b = a1 : b1$ , **uguaglianza di rapporti.**

**Dissimile** = Termine particolare livello B (b1) differisce dal termine universale dell'ordine A (a): hanno ordini differenti (τάξις ἄλλη).

**Simile** = 1. Termine particolare b/b1 rispetto all'universale dello stesso ordine A (a)/ B (a1): hanno la stessa ιδιότης;  
 2. Termine particolare del livello A (b) rispetto al termine particolare del livello B (b1): hanno la stessa ὑπόστασις.

Partecipazione: B (b1) → A (a) dissimili

**καθ'ὁμοιότητα:**

1. B (a1)
2. A (b)

Prop. 109: Applicazione della legge alla gerarchia degli enti:

Uno

- A τὸ ἓν  
 μερικὴ ἑνάς  
 B ὅλος νοῦς  
 μερικὸς νοῦς

Intelletto

- A ὅλος νοῦς  
 μερικὸς νοῦς  
 B ὅλη ψυχὴ  
 μερικὴ ψυχὴ

Anima

- A ἡ ψυχὴ  
 μερικὴ ψυχὴ  
 B ὅλη φύσις  
 μερικὴ φύσις

*Commentario sul Parmenide di Platone:*746.1-30:

A **produzione** καθ' ὑπόβασιν: ὅλος/μερικός      mantenimento dell'ιδιότης  
 B **processione** κατὰ πρόδον: παράδειγμα/εἰκόν      cambiamento dell'οὐσία

A Intelletto universale → intelletti particolari (a1)

B Intelletto universale → anime particolari (b1)

A Anima universale → anime particolari (a1)

B Anima universale → nature particolari (b1)

745.20-25 Processione:

1. \ καθ' ἔνωσιν= Uno/enadi

2. **A. produzione** κατὰ ταυτότητα= enadi/intelletto

3. **B. processione** καθ' ὁμοιότητα= livelli intermedi e ultimi = intelletto/anima/natura

817.35-820.20 Processione degli ultimi livelli= παράδειγμα/εἰκόν  
 spiegazione del passaggio da A → b1 [cfr. prop. 108] per il tramite di B

A μονάς di lassù (ἐκεῖ)

B ἀριθμός = πολλαὶ μονάδες di quaggiù (ἐνταῦθα)

b1 πλῆθος

Dal confronto tra la prospettiva verticale e quella trasversale, dunque, si ricavano due differenti gerarchie: quella della monade con la propria serie, e quella delle monadi tra di loro, ugualmente universali, impartecipabili e inassegnate, ma costituenti differenti classi di entità. Esse si dispongono a formare dei διάκοσμοι, «mondi» ordinati attorno ad una proprietà d'essere complessiva, disposti gerarchicamente, secondo rapporti di anteriorità e posteriorità nei termini di una predominanza causale: la monade anteriore, essendo più universale, precontiene la monade posteriore, la quale a sua volta partecipa dei livelli superiori. Il sistema trasversale garantisce a questo punto quella che è stata definita da P. Hadot<sup>152</sup> una sorta di «mescolanza per predominanza», ovvero un sistema complesso in cui i caratteri di ciascuna monade sono presenti nelle altre in forma o partecipativa o causale. L'effetto della mescolanza per predominanza tra monadi di diverso livello è quello del già noto “tutto in tutto”<sup>153</sup>, ovvero di un sistema metafisico “pieno” nel quale ciascun livello è riempito degli altri o per anticipazione o per partecipazione. L'anima, la monade più particolare e lontana dall'Uno, partecipa alle tre monadi che la precedono, ovvero all'essere, alla vita e all'intelletto, e preesiste ai corpi, presupponendoli; l'intelletto trascende e presuppone

<sup>152</sup> P. HADOT 1960, 105-141 [ripr. in HADOT 1999, 127-181].

<sup>153</sup> Cfr. in particolare un'espressione di Proclo nella proposizione 103 degli *Elementi di Teologia* in cui si dice: Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἐκάστῳ· καὶ γὰρ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἡ ζωὴ καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῇ ζωῇ τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν, καὶ ἐν τῷ νοῦ τὸ εἶναι καὶ τὸ ζῆν, ἀλλ' ὅπου μὲν νοερῶς, ὅπου δὲ ζωτικῶς, ὅπου δὲ ὄντως ὄντα πάντα («Tutto è in tutto, ma in ciascuno secondo il modo proprio. Nell'essere, infatti, ci sono sia la vita sia l'intelletto, nella vita ci sono l'essere e l'intelletto, e nell'intelletto l'essere e la vita, ma in un caso secondo il modo intellettuale, in un altro secondo il modo vitale, in un altro infine secondo il modo dell'essere»).

l'anima, partecipando a sua volta della vita e dell'essere; la vita trascende e presuppone l'anima e l'intelletto, partecipando invece all'essere<sup>154</sup>. Ogni monade che precede è un principio trascendente e impartecipabile per le monadi seguenti, poiché le presuppone. Per tale ragione l'essere è la monade superiore a tutte le altre monadi ed è il principio causale impartecipabile di tutte le cose che esistono, che pre-contiene la vita, l'intelletto e l'anima<sup>155</sup>. D'altra parte, l'essere è la monade immediatamente successiva alla monade partecipata delle enadi, di cui i primi enti partecipano.

L'analisi che fin qui è stata condotta a proposito delle due prospettive (verticale e trasversale), a partire da cui è stato analizzato il significato del termine «monade» nel sistema metafisico procliano, è funzionale per la soluzione di un'ultima questione, ovvero quella del rapporto tra enade e monade, a volte utilizzati come sinonimi, altre invece connotati con due accezioni linguistiche differenti. Prima di intraprendere la dimostrazione della nostra tesi secondo cui esiste un'effettiva distinzione di livello tra le enadi e le monadi, è necessario fornire una definizione del termine ἀριθμός indipendentemente dal suo inquadramento in quanto serie di una monade. Il chiarimento della funzione metafisica dell'ἀριθμός è, difatti, un tassello fondamentale per la soluzione del problema dello statuto e della collocazione delle enadi e del suo rapporto con il mondo intelligibile, in quanto costituenti un'unica monade partecipata.

### III. 5 L'ἀριθμός e l'introduzione dell'alterità nel binomio uno-essere

Nel capitolo precedente abbiamo mostrato come dietro l'organizzazione dei διάκοσμοι divini di Proclo vi sia una riproposizione dell'analogia matematica consistente nella sovrapposizione del numero pitagorico alla realtà ontologica. Il termine διάκοσμος in quanto numero e causa paradigmatica di unificazione dei suoi effetti, corrisponde al valore di cui è riempito il termine ἀριθμός nella *Somma Pitagorica* di Giamblico e nel *Commentario sulla Metafisica* di Siriano. Vi è tuttavia una distinzione per Proclo tra il «mondo» in quanto totalità-monade di

<sup>154</sup> Cfr. *T.P.* III, 27.5-28.5.

<sup>155</sup> Sull'Essere come Monade che è causa anticipante tutta la gerarchia ontologica cfr. ABBATE 2010a, 160-162, in cui tra l'altro si fa notare che il concetto dell'essere come causa e origine trascendente rispetto alla molteplicità degli enti è presente anche nel *Commentario sulla Metafisica* di Siriano, maestro di Proclo. Inoltre, un altro tema che qui non si affronterà, che è però connesso alla questione dell'essere come monade originaria, è quello della triade essere-vita-intelletto, il cui possesso simultaneo, secondo quanto dice HADOT 1960, in part. 120-123, rappresenta per i neoplatonici la perfezione sostanziale, la pienezza d'essere, e la spiegazione della processione degli enti da un'unica monade.



effetti riproducenti le proprietà del medesimo modello, e il «numero» in quanto entità autonoma. Il primo rappresenta un ordine di realtà, il secondo invece indica un particolare tipo di unità. Finora abbiamo mostrato come l'ἀριθμός riceva nella prospettiva verticale, rispetto alla monade, la definizione di molteplicità determinata, ovvero di «serie» di entità collocate in livelli di unità decrescenti.

Proclo assegna, d'altra parte, al termine ἀριθμός un significato indipendente dalla sua definizione nella monade, che consiste nella designazione dell'«alterità» (ἐτερότης), frapposta, a partire dal mondo intelligibile-intellettivo, nel binomio intelligibile uno-essere. Con questo significato, l'ἀριθμός assume una collocazione precisa nella gerarchia ontologica, poiché corrisponde al mondo intelligibile-intellettivo. Recuperando quanto è stato dimostrato a proposito della distinzione lessicale dei gradi di unità, possiamo sostenere che, dal punto di vista della metafisica dell'Uno, Proclo identifica l'ἀριθμός con il τὸ διακρινόμενον, ovvero con il primo grado di divisione introdotto dalla congiunzione καὶ nella formula «essere e uno» con cui è identificato il mondo intellettivo. L'ἀριθμός è dunque l'ἐτερότης che si oppone all'identità unica, ἐνικός, del mondo intelligibile, dal momento che determina la separazione dell'essere dall'unità<sup>156</sup> e il suo passaggio verso il «già diviso» (τὸ διακεκριμένον)<sup>157</sup> e il «già moltiplicato» (τὸ πεπληθυσμένον). Inoltre, nel passaggio IV 79 S.-W. della *Teologia Platonica*, Proclo assegna una collocazione precisa al «numero» nel primo livello del mondo intelligibile-intellettivo, seguito dal «tutto composto di parti» (τὸ ὅλον τῶν μερῶν), e dal «completo» (τὸ τέλειον). La triade intelligibile-intellettiva è posta in relazione analogica con il mondo intelligibile, dal momento che riproduce in maniera degradata la stessa articolazione. Rappresentiamo di seguito il passaggio di *T.P.* IV 79 S.-W.:

### **Tab. 38**

<u>Mondo intelligibile</u>	<u>Mondo intelligibile-intellettivo</u>
τὸ ἓν ὄν	ὁ ἀριθμός
τὸ ὅλον κατὰ μίαν ἔνωσιν	τὸ ὅλον τῶν μερῶν
τὸ ἄπειρον πλῆθος	τὸ τέλειον

La triade intelligibile presenta nella sua sommità la prima espressione essenziale dell'uno (in quanto insieme di limite e illimitato), che è, d'altra parte, per il tramite della potenza<sup>158</sup>, seconda triade intelligibile, e per il tramite del πλῆθος, terzo livello intelligibile<sup>159</sup>,

<sup>156</sup> Ciò è affermato esplicitamente da Proclo stesso in *T.P.* IV 80.10: Εἰκότως ἄρα καὶ ὁ Πλάτων τῶν ἀποφάσεων τοῦ ἑνὸς ἀπὸ ταύτης ἐποιεῖτο τὴν ἀρχήν, ἐνταῦθα γὰρ τὰ πολλὰ διὰ τὴν ἐτερότητα τὴν διαστήσασαν **τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν**.

<sup>157</sup> Vd. per l'abbassamento di grado dell'unità in forma tripartita il passo già citato di *T.P.* III 52.5-10.

<sup>158</sup> Cfr. *infra* pp. 338-344 sulla πρόνοια. Si tratta in questo caso di un'infinità positiva, ovvero di una diffusività per sovrabbondanza.

il principio causale della sommità intelligibile-intellettiva, ovvero del numero, che Proclo fa corrispondere al pari e al dispari. In questo caso, poiché il *πλήθος* intelligibile è superiore rispetto all'*ἀριθμός* intelligibile-intellettivo, i due termini sono posti in una relazione inversa rispetto a quanto mostrato nella prospettiva verticale della monade, a proposito della superiorità di *ἀριθμός* in quanto «serie» determinata, rispetto al *πλήθος* indeterminato. Il principio di continuità della gerarchia degli enti prevede in effetti quanto già estrapolato da *T.P.* IV 113<sup>160</sup> e dalla prop. 112 degli *Elementi*<sup>161</sup>, ovvero che la sommità di un livello inferiore riceve i caratteri del livello superiore per il tramite del limite di quest'ultimo: applicando questo principio ai rapporti di continuità tra il mondo intelligibile e il mondo intelligibile-intellettivo, possiamo constatare che il *πλήθος*, essendo il limite del mondo intelligibile, è la causa della processione dei caratteri del mondo intelligibile nella sommità del mondo intelligibile-intellettivo, ovvero nell'*ἀριθμός*.

In questa prospettiva, il *πλήθος* e l'*ἀριθμός* non sono considerati come gradi di unità (come lo sono, del resto, nel caso della prospettiva verticale: monade-serie-molteplice), ma come livelli ontologici, il primo incluso nella monade intelligibile, il secondo nella monade intelligibile-intellettiva. D'altra parte, il *πλήθος* intelligibile denota un tipo di molteplicità superiore a tutte le altre, non è infatti né una molteplicità determinata (*ἀριθμός*), né una molteplicità illimitata che non partecipa dell'uno e dunque dell'essere (*ἀπειράκις ἄπειρον* secondo *T.P.* II 5.10 e *E.T.* prop. 1), ma è il primo misto, immediatamente prodotto dal primo *πλήθος* ἐνιαῖον (l'essenza intelligibile), e dalla δύναμις ἐνιαία (la vita intelligibile). Al mondo intelligibile nel suo complesso, Proclo attribuisce un tipo di molteplicità nascosta (*κρύφιος*), indistinta, che non è ancora divisa e non è numerabile (*ἀνάρητος*).

D'altronde, Proclo fa riferimento alla proprietà intelligibile dell'innumerabilità in passi sporadici delle sue opere, in particolare in *T.P.* IV 85.29 la oppone alla proprietà intellettiva dell'«essere numerato» (*τὸ ἡριθμημένον*)<sup>162</sup>; in *T.P.* IV 97.15 la definisce

<sup>159</sup> *T.P.* IV 81.10-15: Ἐν αὐτῷ γὰρ ἡ ἑτερότης· ἐν γὰρ τῷ νοητῷ δύναμις ἦν, καὶ οὐχ ἑτερότης, ἡ καὶ ἀπογεννώσα τὰ πλήθη καὶ συνάπτουσα πρὸς τὰς μονάδας. Συνεχῆς τοίνυν ὁ ἀριθμὸς τῷ πλήθει τῷ νοητῷ, καὶ τοῦτο ἀναγκαῖον. Καὶ γὰρ ἡ μονὰς ἦν ἐκεῖ καὶ ἡ δυάς, ἐπεὶ καὶ τὸ ὅλον καὶ αἱ μοναδικὸν ἦν καὶ <δύο γιγνόμενον> οὐδὲν ἐπαύετο. Μονὰς οὖν ἐκεῖ καὶ δυάς ἦν, αἱ πρώτισται τῶν ἀριθμῶν ἀρχαὶ καὶ ἐξηρημέναι, καὶ ἐν ταύταις ἦν τὸ πλήθος ἡνωμένως. Ἐπεὶ καὶ ἡ μονὰς, ἡ πηγὴ τῶν ἀριθμῶν, καὶ ἡ δυάς πᾶν ἔχει κατ' αἰτίαν τὸ πλήθος, ἡ μὲν πατρικῶς, ἡ δὲ μητρικῶς.

<sup>160</sup> *T.P.* 113.23: Οἱ μὲν γὰρ νοητοὶ θεοὶ κατὰ τὰς ὑπάρξεις ἀφορίζονται μάλιστα καὶ τὰς ἀκρότητας, διὸ δὴ πατέρες καλοῦνται καὶ ἐνιαῖοι θεοὶ (τὸ γὰρ ἐν καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐκείνοις ταυτόν)· οἱ δὲ νοεροὶ κατὰ τὰ πέρατα, διὸ δὴ καὶ νόες ἐπονομάζονται πάντες καὶ νοεροί· μέσοι δὲ ὄντες οἱ νοητοὶ καὶ νοεροὶ κατὰ τὰς μεσότητας ἐκφαίνονται μάλιστα τὰς τῶν τριάδων.

<sup>161</sup> *E.T.* 112.1-5: Πάσης τάξεως τὰ πρώτιστα μορφήν ἔχει τῶν πρὸ αὐτῶν. τὰ γὰρ καθ' ἑκάστην ἀκρότατα γένη διὰ τὴν ὁμοιότητα συνάπτεται τοῖς ὑπερκειμένοις καὶ διὰ τὴν συνέχειαν τῆς προόδου τῶν ὅλων.

<sup>162</sup> *T.P.* IV 85.25-30: Ἔδει γὰρ πρὸ τῶν ἡριθμημένων εἶναι τὸν ἀριθμὸν καὶ πρὸ τῶν διακεκριμένων τὴν αἰτίαν τῆς ὅλης διακρίσεως, καθ' ἣν τὰ τῶν θεῶν γένη διήρηται καὶ διακεκόσμηται τοῖς οικείοις ἀριθμοῖς. Εἰ τοίνυν ἐν

«primissima forma di molteplicità» (τὰ πρότιστα πλήθη), «unitaria», «indifferenziata» e «non numerabile» (ένιαῖα δέ ἐστι καὶ ἀδιάκριτα καὶ ἀνάριθμα)<sup>163</sup>. Nell'esegesi del dialogo platonico (*In Parm.* 1075.28-1076.25), sebbene questa proprietà non sia menzionata da Platone tra gli attributi negati dell'Uno nella prima ipotesi<sup>164</sup>, Proclo applica all'Uno, l'essere «senza molteplicità» e «senza numero»<sup>165</sup>.

È importante anche sottolineare che Proclo non si riferisce mai al mondo intelligibile con il termine ἀριθμός. Le uniche volte in cui l'intelligibile e le enadi sono chiamati ἀριθμός, lo sono nel senso di «serie» discendente dall'Uno e non in riferimento ad un particolare grado d'essere. Ciò effettivamente è evidente dal momento che nelle opere di Proclo i termini ἀριθμός e πλήθος, se riferiti alla monade intelligibile o alla totalità delle enadi sono intercambiabili. Nella proposizione 113 degli *Elementi di Teologia*, l'ἀριθμός è la pluralità ordinata discendente dalla rispettiva ciascuna causa, ovvero le enadi dall'Uno, gli intelletti particolari dalla monade dell'intelletto, le anime dalla monade dell'anima<sup>166</sup>. Nel passo III 12 S.-W. della *Teologia* le enadi sono invece definite la «molteplicità unitaria» (πλήθος ένιαῖον), «serie assolutamente simile» (ἀριθμὸν τῆ αἰτίας συγγενέστατον) all'Uno, e «primissima serie» (πρότιστος ἀριθμός), che ci fa dunque supporre ne esistano altre. In effetti in *E.T.* 64.20 Proclo fa riferimento all'ἀριθμός delle enadi, degli intelletti, delle anime e anche dei corpi fisici, dimostrando in cosa consista la sua duplice articolazione interna:

ἐκ δὴ τούτων φανερόν ὅτι καὶ ἐνάδες αἱ μὲν αὐτοτελεῖς ἀπὸ τοῦ ἐνὸς προήλθον, αἱ δὲ ἐλλάμψεις ἐνώσεων· καὶ νόες οἱ μὲν οὐσίαι αὐτοτελεῖς, οἱ δὲ νοεραὶ τινες τελειότητες· καὶ ψυχὰι αἱ μὲν ἑαυτῶν οὐσαι, αἱ δὲ τῶν ψυχουμένων, ὡς ἰνδάλματα μόνον οὐσαι ψυχῶν. καὶ οὕτως οὔτε πᾶσα ἔνωσις θεός, ἀλλ' ἡ αὐτοτελής ἐνάς, οὔτε πᾶσα νοερά ἰδιότης νοῦς, ἀλλ' ἡ οὐσιώδης μόνον, οὔτε πᾶσα ψυχῆς ἔλλαμψις ψυχῆ, ἀλλ' ἔστι καὶ τὰ εἶδωλα τῶν ψυχῶν.

---

τοῖς νοεροῖς εἰσιν αἱ διαιρέσεις καὶ αἱ συναφαὶ καὶ αἱ διακρίσεις τῶν προϊόντων καὶ αἱ κοινωναὶ τῶν συστοίχων, δεῖ πρὸ τῶν νοερῶν εἶναι τὸν ἀριθμὸν, ὃς καὶ διαιρεῖ καὶ συνάγει πάντα ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν νοητῶς. Καὶ εἰ πάντα κρυφίως ἐστὶ καὶ νοητῶς καὶ ἀγνώστως καὶ ἐξηρημένως <ἐν τοῖς νοητοῖς, ἀν>ἀριθμός ἐστὶν αὐτῶν <ἢ> ἰδιότης καὶ ένιαία καὶ ἀδιάκριτος.

<sup>163</sup> *T.P.* IV 97.15: οὐκοῦν τὰ πρότιστα πλήθη πρόεισι μὲν ἐκ τοῦ ἐνός, **ένιαῖα δέ ἐστι καὶ ἀδιάκριτα καὶ ἀνάριθμα**, μιμούμενα τὴν μίαν τῶν ὄλων ἀρχήν.

<sup>164</sup> Questa proprietà non è menzionata nel *Parmenide* tra gli attributi negati dell'Uno nella prima ipotesi, ma, nella seconda ipotesi (*Parm.* 143a4-144a9) si dimostra che se l'Uno esiste, il numero esiste. Il numero per Proclo è tra le negazioni dell'Uno anche in *In Parm.* 1084.9 e in *In Remp.* I 285.21-22.

<sup>165</sup> *In Parm.* passim 1075.28-1076.25: Ὡς γὰρ ἀσώματος οὐσα ἡ ψυχῆ τὸ σῶμα παρήγαγεν, ὡς ὁ νοῦς οἶον ἄψυχος ὢν - ὅτι καὶ μὴ ἔστι ψυχῆ - τὴν ψυχὴν ὑπέστησεν, οὕτω τὸ ἐν **ἀπλήθυντον** ὄν πᾶν τὸ πλήθος ὑπέστησε, καὶ **ἀνάριθμον** ὄν τὸν ἀριθμὸν, καὶ ἀσηματίστον ὄν τὸ σχῆμα, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως· οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ὢν ὑφίστησιν [...] Ὅμοίως τοίνυν ἢ καὶ ἢ **ἀνάριθμον τὴν μονάδα** λέγομεν οὐχ ὡς ὑφειμένην τῶν ἀριθμῶν καὶ ἀόριστον, ἀλλ' ὡς γεννώσαν τοὺς ἀριθμοὺς καὶ ὡς ὀρίζουσαν, λέγω δὲ τὴν πρωτίστην μονάδα καὶ ἦν πάντα ἔχειν φαιέν τὰ εἶδη τῶν ἀριθμῶν.

<sup>166</sup> *E.T.* passim 113.1-10: Πᾶς ὁ **θεῖος ἀριθμός ένιαῖός** ἐστὶν [...] εἰ ἄρα ἔστι **πλήθος** θεῶν, ένιαῖόν ἐστὶ τὸ πλήθος, ἀλλὰ μὴν ὅτι ἔστι, δηλον, εἴπερ πᾶν αἰτιον ἀρχικὸν οἰκείου πλήθους ἡγεῖται καὶ ὁμοίου πρὸς αὐτὸ καὶ συγγενούς.

La stessa distinzione dei quattro ἀριθμοί si trova in *T.P.* III 12.10, in riferimento al rapporto di somiglianza che la monade-causa intrattiene con la propria serie:

Καὶ γὰρ ἡ φύσις φυσικῶς καὶ ἡ ψυχὴ ψυχικῶς καὶ ὁ νοῦς νοερῶς ἀπογεννᾷ τὰ δεύτερα· καὶ τὸ ἐν ἄρα καθ' ἑνωσιν αἰτίον ἐστὶ τῶν ὅλων καὶ ἐνοειδῆς ἀπὸ τοῦ ἐνὸς ἢ πρόδοδος ἐστίν.

È importante constatare che, nella *Teologia Platonica*, il numero è un attributo che compare, come nel caso dell'Uno del *Parmenide*, tra le negazioni del mondo intelligibile. Questa constatazione è rilevante soprattutto in funzione della determinazione del carattere, per certi versi, innovativo della dottrina delle enadi di Proclo rispetto ai suoi predecessori. Nell'espressione «numero divino», indubbiamente di derivazione giamblichea, non possiamo in realtà intravedere un'anticipazione della dottrina delle enadi nel modo in cui è concepita da Proclo<sup>167</sup>, dal momento che questa espressione, riferita alle enadi indica solamente la «serie» discendente dall'Uno-Dio che ne rispecchia le proprietà (essendo a sua volta «divina»), ma non ne esprime il suo effettivo statuto metafisico. Dall'altro canto, il «numero», in quanto entità astratta, ha una collocazione precisa nel sistema metafisico di Proclo, poiché è posto nel livello del mondo intelligibile-intellettivo, garante della continuità tra il mondo intelligibile e il mondo intellettivo. Il θεῖος ἀριθμὸς intelligibile-intellettivo consiste, in effetti, nel principio di distinzione che mantiene il «legame» (σύνδεσις)<sup>168</sup> tra l'ἀνάριθμος intelligibile e l'ἡριθμημένος, il «numerato» intellettivo, che è «già diviso» (διακεκριμένος)<sup>169</sup>. In virtù di questa funzione di mediazione, il «numero» astratto intelligibile-intellettivo è costituito da una natura duplice: dal mondo intelligibile riceve una potenza elevatrice, dal momento che ha la capacità di riunire in unità i molti (κατὰ τὸ συναγωγὸν τῶν πολλῶν εἰς ἑνωσιν); per vicinanza con il mondo intellettivo, ha invece una propensione degradante verso la distinzione (Proclo dice infatti che il numero intelligibile-intellettivo genera i molti: κατὰ τὸ γεννητικὸν τῶν πολλῶν)<sup>170</sup>.

D'altra parte, la τάξις ontologica risente complessivamente della presenza del numero. Benché non sia un'entità numerica a tutti gli effetti, il mondo intelligibile pre-contiene, nella contrazione della sua natura (κρύφιος), la prima espressione del numero, che nella *Teologia* è collocata solamente nel terzo livello intelligibile, in cui le idee sono riunite nella totalità uniforme e completa dell'intelletto. L'intelletto intelligibile (πλήθος νοητόν) è pertanto la

<sup>167</sup> Cfr. O'MEARA 1997, 135-147.

<sup>168</sup> *T.P.* IV 86.1: Κατὰ τὴν μέσην ἄρα τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν σύνδεσιν ὁ ἀριθμὸς.

<sup>169</sup> *T.P.* IV 85.20: Καὶ οὕτω δὴ πάντα ὁψόμεθα τοὺς τῶν ὄντων διακόσμους κατὰ τὸν θεῖον ἀριθμὸν ὑφαινομένους, πρεσβύτατον ὄντα καὶ νοερὸν καὶ πάντων ἐξηρημένον τῶν διηρημένων γενῶν. Ἔδει γὰρ πρὸ τῶν ἡριθμημένων εἶναι τὸν ἀριθμὸν καὶ πρὸ τῶν διακεκριμένων τὴν αἰτίαν τῆς ὅλης διακρίσεως, καθ' ἣν τὰ τῶν θεῶν γένη διήρηται καὶ διακεκόσμηται τοῖς οικείοις ἀριθμοῖς.

<sup>170</sup> *T.P.* IV 86.5.

prima espressione di «numero» e principio, in forma unitaria e nascosta, del numero divino intelligibile-intellettivo. Infatti, anche nella prop. 64 degli *Elementi*<sup>171</sup>, la serie delle enadi, che costituisce la monade partecipata dell'Essere immediatamente contigua all'Uno, è a sua volta distinta in una serie duplice, quella delle realtà effettive, ovvero le enadi sovraessenziali, che sono, a nostro giudizio, effettivamente «non numerate», e quella delle entità intelligibili che ereditano i caratteri delle enadi per il tramite delle loro irradiazioni, e che sono la prima espressione del numero in forma unitaria (ένιαίως)<sup>172</sup> e intelligibile, in quanto causa, e totalità assolutamente contratta (ὁ ἀριθμὸς νοητῶς ἐστὶ καὶ κατ' αἰτίαν μοναδικῶς)<sup>173</sup>.

La scelta di riferire al terzo livello intelligibile, livello delle forme pure, un numero sovraessenziale<sup>174</sup> che precede il numero essenziale intelligibile-intellettivo e le successive entità numerate, che dall'intellettivo si diramano fino al mondo sensibile, complica ulteriormente il quadro teorico attorno alla questione delle enadi. L'apparente contraddizione tra la numerabilità o non numerabilità intelligibile è, tuttavia, giustificabile alla luce dello sfondo dottrinale di Proclo, influenzato principalmente dalla lettura di *Parmenide* 144 a-c, in cui è dimostrato che il numero è strettamente e necessariamente legato alla dimensione dell'essere<sup>175</sup>, e può averne funzione di misurazione; e di *Timeo* 53b in cui il numero assume un ruolo ordinatore sulla dispersione fenomenica della materia originaria, e da cui Proclo estrapola, non a caso, la citazione «per mezzo di numeri e forme» (<ἀριθμοῖς καὶ εἶδεσι>) per riferirla all'ultimo livello di estensione dell'ἀριθμὸς nella gerarchia degli enti, che precede la dispersione del molteplice nell'indeterminatezza non partecipe di unità e, dunque, non-essere (*E.T.* prop.1 e 2)<sup>176</sup>.

L'essere «singolo» (ένικός) intelligibile viene così ad essere smembrato in due parti, l'una vicina all'Uno, l'altra all'ἀριθμὸς, ovvero al grado d'essere costituito dalla prima espressione dell'alterità (έτερότης). Possiamo dunque distribuire il numero nella seguente

<sup>171</sup> *E.T.* 64.1.

<sup>172</sup> *T.P.* IV 88.20.

<sup>173</sup> *Ibid.* IV 88.5.

<sup>174</sup> *Ibid.* IV 88.1: Εἰ δὲ δεῖ τὰληθῆ διαρρήδην ἀποφύνασθαι, καὶ πρὸ τῶν εἰδῶν οἱ ἀριθμοί· καὶ γὰρ ἀριθμοὶ μὲν εἰσιν ὑπερούσιοι, εἶδη δὲ ὑπερούσια οὐκ ἔστι.

<sup>175</sup> Nel momento dell'elaborazione di *T.P.* IV 84-89 Proclo ha probabilmente sott'occhio questi passi del *Parmenide* in cui, come nella *Teologia*, è questione della cosiddetta generazione dei numeri, in quanto "prova della loro esistenza" o di una giustificazione di alcuni numeri, cfr. ALLEN 1983, 228. È inoltre possibile che nel discorso di Proclo, come in quello di Platone, a proposito della distinzione dei "primissimi numeri" intelligibili-intellettivi, ovvero il pari e il dispari, da cui discendono il "parimenti pari" e il "parimenti dispari" vi sia un'allusione alla sistematica, e, per certi versi, simile, classificazione dei numeri presentata da NICOMACO DI GERASA in *Intro. Arith.* II § 20-27; ma anche di TEONE DI SMIRNE, *Expos. rer. math.* § 21-25; e GIAMBILICO *In Nic.* 20-23.

<sup>176</sup> Cfr. *T.P.* IV 86.15: ἐσχάτους δὲ τοὺς ὑπὸ σελήνην, τὸ ἄπειρον τῆς ὕλης καὶ ἄστατον <ἀριθμοῖς καὶ εἶδεσι> καὶ λόγοις συνέχοντας καὶ περατοῦντας, δι' οὓς τὰ ὅλα καὶ τὰ μέρη τῶν θνητῶν πάντων ἀριθμοῖς ἰδίοις διαπεπóικιλται.

gerarchia degli enti, escludendo il sovraessenziale e includendo l'ultimo livello dell'intelligibile nel novero delle realtà in cui è rintracciabile il numero, in quanto determinazione essenziale. Proclo stesso, d'altra parte, come abbiamo mostrato nella sezione precedente, riferisce all'intelletto intelligibile la proprietà dell'essere primo unificato (τὸ ἡνωμένον) precedente il numero stesso (πρὸ ἀριθμοῦ)<sup>177</sup>, in quanto composto da enadi che, come vedremo, sono «elementi primi» (στοιχεῖα) irriducibili<sup>178</sup>.

Si possono schematizzare dunque le osservazioni fin qui fornite a proposito dello statuto dell'intelligibile e delle enadi in rapporto al numero e alla monade nello schema seguente:

**Tab. 39**

	Uno Monade Impartecipabile: «non moltiplicabile» ( <b>ἀπλήθυντον</b> ) «non numerabile» (ἀνάριθμον)							
πρὸ ἀριθμοῦ	<table border="0"> <tr> <td rowspan="2">[</td> <td>Enadi sovraessenziali</td> <td></td> </tr> <tr> <td>Essere Monade partecipata: → uno + potenza: <b>πλήθος</b> ἐνιαῖον <u>ἐνιαῖος</u></td> <td>           «non numerabile» (ἀνάριθμον),            → intelletto/totalità delle forme intelligibili:  <b>πλήθος</b> νοητόν: «completo» (τὸ παντελές)<sup>179</sup>,            «unificato» (τὸ ἡνωμένον)         </td> </tr> </table>	[	Enadi sovraessenziali		Essere Monade partecipata: → uno + potenza: <b>πλήθος</b> ἐνιαῖον <u>ἐνιαῖος</u>	«non numerabile» (ἀνάριθμον), → intelletto/totalità delle forme intelligibili: <b>πλήθος</b> νοητόν: «completo» (τὸ παντελές) <sup>179</sup> , «unificato» (τὸ ἡνωμένον)		
[	Enadi sovraessenziali							
	Essere Monade partecipata: → uno + potenza: <b>πλήθος</b> ἐνιαῖον <u>ἐνιαῖος</u>	«non numerabile» (ἀνάριθμον), → intelletto/totalità delle forme intelligibili: <b>πλήθος</b> νοητόν: «completo» (τὸ παντελές) <sup>179</sup> , «unificato» (τὸ ἡνωμένον)						
ἀριθμός	<table border="0"> <tr> <td rowspan="3">[</td> <td>Monade Intelligibile-Intellettiva → numero in sé (ἀριθμός) <u>διακριμένον</u></td> <td>           → totalità di parti (τὸ ὅλον τῶν μερῶν)            → perfetto (τὸ τέλειον)         </td> </tr> <tr> <td>Monade Intellettiva <u>διακεκριμένον</u></td> <td></td> </tr> <tr> <td>Numeri ipercosmici<sup>180</sup> Numeri encosmici<sup>181</sup> Numeri fisici: delimitano la materia &lt;ἀριθμοῖς καὶ εἴδεσι&gt; (<i>Tim.</i> 53b5)<sup>182</sup></td> <td></td> </tr> </table>	[	Monade Intelligibile-Intellettiva → numero in sé (ἀριθμός) <u>διακριμένον</u>	→ totalità di parti (τὸ ὅλον τῶν μερῶν) → perfetto (τὸ τέλειον)	Monade Intellettiva <u>διακεκριμένον</u>		Numeri ipercosmici <sup>180</sup> Numeri encosmici <sup>181</sup> Numeri fisici: delimitano la materia <ἀριθμοῖς καὶ εἴδεσι> ( <i>Tim.</i> 53b5) <sup>182</sup>	
[	Monade Intelligibile-Intellettiva → numero in sé (ἀριθμός) <u>διακριμένον</u>		→ totalità di parti (τὸ ὅλον τῶν μερῶν) → perfetto (τὸ τέλειον)					
	Monade Intellettiva <u>διακεκριμένον</u>							
	Numeri ipercosmici <sup>180</sup> Numeri encosmici <sup>181</sup> Numeri fisici: delimitano la materia <ἀριθμοῖς καὶ εἴδεσι> ( <i>Tim.</i> 53b5) <sup>182</sup>							
τὸ ἡριθμημένον								

In questo schema il “sovraessenziale” non ha una collocazione precisa poiché corrisponde alle enadi-principi di primo livello che costituiscono, insieme alle enadi intelligibili di secondo livello, la monade partecipata, «causa universale e nascosta» del piano

<sup>177</sup> *Ibid.* IV 88.10: Διαφέρει γάρ, οἶμαι, τὸ ἐν τῇ αἰτίᾳ λέγειν πλήθος καὶ τὸ ἀπ' αἰτίας, καὶ τὸ ἡνωμένον λέγειν ἢ διακεκριμένον. καὶ τὸ μὲν ἐστὶ πρὸ ἀριθμοῦ, τὸ δὲ ἀριθμός.

<sup>178</sup> Cfr. *E.T.* prop. 6.

<sup>179</sup> Cfr. *T.P.* III 53.25-54.20.

<sup>180</sup> Cfr. *Ibid.* IV 86.10: δευτέρους δὲ τοὺς ὑπερκοσμίους, ζωογονικοὺς ὄντας καὶ ἡγεμονικοὺς καὶ μετρητικοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ θεῶν.

<sup>181</sup> *Ibid.* IV 86.13: τρίτους δὲ τούσδε τοὺς οὐρανίους τῶν ἀδίων περιφορῶν ἐξάρχοντας καὶ συνελίσσοντας τοὺς κύκλους πάντας κατὰ τὰς νοεράς αὐτῶν αἰτίας.

<sup>182</sup> *Ibid.* 86.15.

ontologico. Inoltre, le enadi sono simili all'Uno poiché sono al di fuori della distinzione del numero, ma differiscono da esso a ragione della loro partecipabilità e della loro possibilità di moltiplicazione. Nelle prossime sezioni ci proponiamo, perciò, di mostrare come lo statuto delle prime enadi sia desumibile solamente in rapporto alle enadi intelligibili seconde, e come un tentativo di collocazione delle prime sia, in realtà, limitato all'analisi degli effetti che esse hanno sulle varie espressioni del  $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\nu\iota\alpha\tilde{\iota}\omicron\nu$ , ovvero del mondo intelligibile.

### III. 6 All'origine della dottrina procliana delle enadi

Dalle analisi fin qui condotte si può desumere la coesistenza di due livelli di enadi: da un lato le enadi  $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\acute{\iota}$  ovvero principi sovraessenziali, identificati nella coppia limite-illimitatezza, dall'altro le enadi  $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\acute{\iota}\alpha$ , ovvero elementi semplici presenti a tutti i livelli dell'intelligibile in forme e gradi differenti, che sono ugualmente subordinati alla coppia limite e illimitatezza. Questo modo duplice di presentare lo statuto delle enadi è, come vedremo, un tratto innovativo della metafisica di Proclo. D'altra parte, siamo d'accordo con H.D. Saffrey e L.G. Westerink<sup>183</sup> nell'evidenziare come l'invenzione della dottrina delle enadi, in quanto principi intermediari tra l'Uno e la dimensione dell'essere, sia piuttosto da attribuire al maestro Siriano.

Sullo sfondo della ricerca perpetuata prima da Siriano, poi da Proclo, di unità molteplici che possano svolgere la funzione di "ponte" tra l'uno e i molti, vi è d'altra parte una riformulazione della "dottrina dei principi" attribuita a Platone<sup>184</sup>, che è, del resto, presente in differenti versioni della metafisica neoplatonica post-plotiniana, e di cui Giamblico ha sicuramente il merito di averne orientato le tendenze innovative fondamentali, in particolare attraverso l'introduzione degli elementi pitagorici e caldaici, e della religione ellenistica, e di punti chiave dell'esegesi di Platone e Aristotele, di cui sia Proclo che Siriano sono senz'altro debitori<sup>185</sup>. Nella produzione filosofica di Giamblico non è tuttavia presente alcun riferimento esplicito al termine "enade", sebbene i suoi riferimenti al  $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\varsigma$  siano stati interpretati come un'anticipazione della dottrina delle enadi-principi<sup>186</sup>.

<sup>183</sup> Vd. SAFFREY-WESTERINK 1978, t. III, XL-LIV.

<sup>184</sup> Nell'affermazione di ROBIN 1908, 600, poi recuperata da MERLAN 1967, 14-132, appare chiaramente l'idea che sia stato Aristotele per primo a fornire un'immagine neoplatonica di Platone, dal momento che è Aristotele stesso ad attribuire a Platone e ai Platonici la generazione delle idee e dei numeri ideali a partire dai principi dell'uno e della diade indefinita, da cui, alla maniera della gerarchia neoplatonica, discende la realtà tutta.

<sup>185</sup> Vd. PRAECHTER 1973, 173 ss.

<sup>186</sup> Cfr. O'MEARA 1997, 135-147.

Nelle pagine che seguono vogliamo perciò mostrare che le enadi sovraessenziali sono al di là dell'idea stessa di numero e non possono trovare, nella gerarchia degli enti, una collocazione precisa, sebbene il loro statuto sia invece chiaro, poiché verte sulla loro identificazione con i principi del limite e dell'illimitato. Dall'altra parte, intendiamo mostrare che le enadi intelligibili, che compongono la monade intelligibile, sono effettivamente identificabili con il θεῖος ἀριθμός giamblicheo, nonché con l'espressione procliana πλήθος ἐνιαῖον.

### III. 6.1 La lettura procliana del *Filebo* di Platone

Se, d'altronde, negli aspetti salienti della metafisica dell'uno procliana possiamo rintracciare un'influenza della dottrina giamblichea, non possiamo sostenere lo stesso per quanto concerne invece i passaggi di Plotino in cui è evocata la «dottrina dei principi»<sup>187</sup>, e tra i quali il più degno di interesse, per il nostro studio, è il trattato *Sui Numeri*, VI 6 [34], 9.33-34, in cui riscontriamo un utilizzo di “enade” nel senso di “idea” e “numero”<sup>188</sup>:

Ἄρ' οὖν τὸ μὲν ὄν ἀριθμὸς ἡνωμένος, τὰ δὲ ὄντα ἐξεληλιγμένος ἀριθμὸς, νοῦς δὲ ἀριθμὸς ἐν ἑαυτῷ κινούμενος, τὸ δὲ ζῶον ἀριθμὸς περιέχων; Ἐπεὶ καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γενόμενον τὸ ὄν, ὡς ἦν ἐν ἐκείνῳ, δεῖ αὐτὸ οὕτως ἀριθμὸν εἶναι· διὸ καὶ τὰ εἶδη ἔλεγον καὶ ἐνάδας καὶ ἀριθμούς. Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ οὐσιώδης ἀριθμὸς· ἄλλος δὲ ὁ μοναδικὸς λεγόμενος εἰδῶλον τούτου<sup>189</sup>.

Da un punto di vista linguistico il passo di Plotino è evidentemente vicino alle analisi che abbiamo condotto a proposito della gerarchizzazione del lessico dell'unità in Proclo. Plotino distingue tra un «numero essenziale» che è «unificato» e deriva direttamente dall'uno e un numero «monadico», che ne è invece una riproduzione in forma di immagine. Per ἐξεληλιγμένος ἀριθμὸς, «numero dispiegato», d'altra parte, Plotino intende, come Proclo, la dispersione dell'essere unificato nel molteplice:

Ἐστὼς οὖν τὸ ὄν ἐν πλήθει ἀριθμὸς, ὅτε πολὺ μὲν ἡγείρετο, παρασκευὴ δὲ οἷον ἦν πρὸς τὰ ὄντα καὶ προτύπως καὶ οἷον ἐνάδες τόπον ἔχουσαι τοῖς ἐπ' αὐτὰς ἰδρυθησομένους<sup>190</sup>.

Il passaggio mostra che l'essere, in quanto ἀριθμὸς «unificato» (ἡνωμένος), rappresenta un livello di unità superiore rispetto al πλήθος. Le «enadi hanno posto» (ἐνάδες τόπον ἔχουσαι) nel numero e si dissolvono con l'affermarsi del molteplice. D'altra parte, l'accostamento delle «idee» con le enadi e con i numeri non è necessariamente lontano dalla dottrina di Proclo, in cui l'Essere è, come vedremo, non solo monade, ovvero totalità di una

<sup>187</sup> D'ANCONA 2001, 199-200.

<sup>188</sup> Per l'accostamento dell'idea con il numero si veda ARISTOTELE, *Metaph.* 1086a11-12 in cui è detto che Platone ha fatto bene a separare l'idea-numero dalle entità matematiche.

<sup>189</sup> PLOTINO, *Enn.* VI 6 [34], 9.33.

<sup>190</sup> *Ibid.* VI 6 [34], 10.1.



serie (ἀριθμός), ma anche la sede del primo dispiegamento di una forma affievolita di enadi, che sono intelligibili e eidetiche, e che rappresentano per i livelli successivi la sola forma di rivelazione delle enadi-principi. La definizione di enade come idea è, d'altra parte, ripreso da *Filebo* 15a6, in cui il termine “enade” appare nella forma del genitivo plurale ἐνάδων<sup>191</sup>.

Riportiamo di seguito il passo che ci sembra rilevante:

ΣΩ. Ὅποταν, ὃ παῖ, τὸ ἐν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων τις τιθῆται, καθάπερ ἀρτίως ἡμεῖς εἵπομεν. ἐνταυθοῖ μὲν γὰρ καὶ τὸ τοιοῦτον ἐν, ὅπερ εἵπομεν νυνδὴ, συγκεχώρηται τὸ μὴ δεῖν ἐλέγχειν· ὅταν δέ τις ἓνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῆ τίθεσθαι καὶ βούν ἓνα καὶ τὸ καλὸν ἐν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν, περὶ τούτων τῶν ἐνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἢ πολλῇ σπουδῇ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται.

ΠΡΩ. Πῶς;

ΣΩ. Πρῶτον μὲν εἴ τις δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας· εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἐκάστην οὔσαν ἀεὶ τὴν αὐτήν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην; μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτήν αὐτῆς χωρὶς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνεται' ἂν, ταῦτόν καὶ ἐν ἅμα ἐν ἐνὶ τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.

Da questa citazione possiamo desumere una gerarchia dell'unità composta di quattro livelli:

- τὸ ἐν: è l'uno che sta al di là delle cose che nascono (τὰ γιγνόμενα) e periscono (τὰ ἀπολλύμενα). Su tale uno (τοιοῦτον ἐν) non si può dire nulla (τὸ μὴ δεῖν ἐλέγχειν): esso rappresenta il piano dell'unità ineffabile, al di là dell'essere.
- Αἱ ἐνάδες: Socrate ne parla al plurale, facendo alcuni esempi, sono l'uno-uomo, l'uno-bue, l'uno-bello, l'uno-bene, e altri “uno” di questo tipo. A differenza dell'Uno che è al di là di tutte le cose, le enadi sono un “uno” che emerge dalla molteplicità: sono l'idea che accomuna la serie degli uomini, dei buoi, delle cose belle, delle cose buone ecc.
- Αἱ μονάδες: appartengono al piano dell'essere (ἀληθῶς οὔσας), sono plurali e ognuna di esse è sempre la stessa (μίαν ἐκάστην οὔσαν ἀεὶ τὴν αὐτήν) e sottratta alla generazione e alla distruzione (μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην).
- Τὰ γιγνόμενα καὶ τὰ ἄπειρα: è il piano della molteplicità sottoposta a divenire e illimitata.

Come nella dottrina platonica delle idee, se le enadi sono identificate con le idee, si pone il problema della loro partecipazione. È interessante perciò notare che nel passo citato, si parla di una «divisione» (διαίρεσις) delle enadi nel molteplice, ovvero della loro azione di organizzazione del molteplice in unità. Inoltre, la distinzione lessicale tra enade e monade non è casuale. Sebbene i due termini possano dare l'impressione di essere impiegati come sinonimi, vi è uno scarto ontologico nella loro accezione: enade è usato in modo trascendente, monade è invece coordinato all'essere. Socrate infatti utilizza il termine ἐνάδες in riferimento all'idea che accomuna ogni classe di realtà, invece impiega il termine μονάδες per riferirsi ad

<sup>191</sup> Uno studio molto interessante, specificamente dedicato all'esegesi del passo 15b del *Filebo*, è quello di MUNIZ- RUDEBUSCH 2004, 394-404.

un'unità riempita d'essere. Per far un esempio, enade è la singola idea di uomo (ἕνα ἄνθρωπον), monade l'insieme degli uomini esistenti, che sono accomunati dalla caratteristica dell'essere uomini. Dunque, le idee trascendenti sono di per sé enadi, che assumono l'appellativo di "monadi" nella misura in cui spiegano il reale, comprendendolo in unità.

Nell'esegesi che Proclo fornisce su *Filebo* 15b in *In Parm.* 880-30-38<sup>192</sup> l'utilizzo apparentemente sinonimico di monade e enade dipende dal modo di rapportare le forme all'Uno: se si conoscono le idee a partire dalle realtà singole, considerandone i caratteri comuni, le idee vanno interpretate come enadi ovvero come unità semplici all'origine di un carattere; se invece si considerano gli insiemi di entità simili, le idee sono chiamate monadi poiché sono esse che raccolgono in unità la molteplicità degli enti. Citiamo perciò il passaggio in cui Proclo attribuisce alle enadi e alle monadi il medesimo statuto, pur intrattenendo una relazione differente con l'Uno e con il reale:

Ὅθεν καὶ ὁ ἐν τῷ Φιλήβῳ Σωκράτης ποτὲ μὲν ἐνάδας καλεῖ τὰς ἰδέας, ποτὲ δὲ μονάδας· εἰσὶ γὰρ ὡς μὲν πρὸς αὐτὸ τὸ ἕν μονάδες, διότι καὶ πλῆθος ἐστὶν ἐκάστη καὶ ὄν τι οὐσα καὶ ζῶη καὶ εἶδος νοερόν· ὡς δὲ πρὸς τὰ ἅπ' αὐτῶν παραγόμενα καὶ τὰς σειρὰς ἃς ὑφιστάσιν, ἐνάδες· πληθύνεται γὰρ τὰ μετ' αὐτὰς μεριστὰ γινόμενα ἀπὸ ἀμερίστων ἐκείνων.

Le monadi sono delle forme in rapporto all'Uno, poiché sono unità di molteplicità; le enadi, d'altra parte, sono forme in rapporto agli esseri prodotti e alle loro serie. Proclo si serve in realtà del passaggio del *Filebo* per proporre la stessa dottrina dimostrata nella *Teologia*: le enadi si trovano al livello delle serie poiché esse stesse sono la prima serie, e le monadi si trovano al livello dell'Uno perché sono, come l'Uno, causa di una molteplicità contigua e ordinata, ovvero di un ὀριθμός. Nella spiegazione della convivenza di enade e monade nel passaggio del *Filebo*, Proclo attribuisce a Platone anche un altro elemento del suo sistema metafisico, ovvero il movimento doppio di discesa a partire dall'Uno e di conversione verso di esso. Le monadi sono, infatti, considerate da Proclo come delle forme in rapporto all'Uno perché, unificando la loro molteplicità coordinata, rivolgono le entità particolari, convertite in unità, verso l'Uno, accompagnandone, dunque, la conversione; d'altra parte, le enadi, discendendo direttamente dall'Uno, sono i principi della moltiplicazione e della distinzione del particolare, poiché ciascuna di esse presidia a una ἰδιότης di entità discendenti dall'Uno.

Dall'esegesi del *Filebo*, Proclo non ricava solamente una giustificazione a livello ontologico della distinzione del grado di unità tra i termini "enade" e "monade", ma anche il riferimento al "limite" e all' "illimitato" come principi costitutivi della realtà. Questo dialogo è in effetti uno dei costituenti essenziali della dottrina delle enadi. Proclo dedica al *Filebo*

<sup>192</sup> Il passo è citato anche SAFFREY-WESTERINK 1978, t. III, XII-XIII.

almeno due opere che non ci sono pervenute, un commentario su cui Damascio si è basato<sup>193</sup>, e un *μονόβιβλος* sulle tre monadi, bellezza-verità-proporzione che secondo Platone (*Filebo* 64a-66a) si trovano nel «vestibolo del Bene»<sup>194</sup>. Il contenuto generale di queste due opere può essere desunto anche a partire dalla lettura dei passi III 31-52 S.-W. della *Teologia Platonica*, in cui riscontriamo un largo uso delle sezioni ontologiche del *Filebo*, ovvero 23c-31b e 64a-66a, funzionali alla costruzione della dottrina delle enadi e all'identificazione delle stesse con il limite e l'illimitato. Dalla lettura del *Filebo*, Proclo ricava infatti la sua idea di strutturare, secondo lo schema triadico *πέρας-ἄπειρον-μικτόν*, la realtà ontologica nel suo complesso<sup>195</sup>.

Pur identificando, nel libro I della *Teologia*, il *Parmenide* come il dialogo modello per eccellenza della teologia scientifica, ovvero della spiegazione del reale in una gerarchia degli enti in cui ogni essere ha una propria collocazione e una propria ragion d'essere rispetto al tutto, Proclo attribuisce al *Filebo* un rilievo particolare nell'individuazione del fondamento della scientizzazione del reale. La chiave di volta della teologia per Proclo è tutta giocata sulle enadi, dal momento che assicurano un collegamento tra l'Uno e l'Essere altrimenti inspiegabile. In questa prospettiva, il *Filebo* rimedia in un certo senso alle mancanze del *Parmenide*: se infatti il *Parmenide* offre la possibilità, a partire dalla seconda ipotesi, di articolare il piano ontologico in un sistema di mondi divini cui corrisponde una proprietà, che è un attributo dell'Uno-che-è, d'altro canto il *Filebo* riconsidera la gerarchia ontologica alla luce della triade limite-illimitato-misto, che è, a sua volta, derivata da due principi «mostrati»<sup>196</sup> dall'Uno. Ciò emerge da un passo del dialogo platonico che Proclo riutilizza con una certa frequenza nel libro III della *Teologia*: *τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δειῖται*

<sup>193</sup> Tra gli autori neoplatonici, il *Filebo* riscuote un particolare successo, Damascio di cui possediamo l'unico commento, ne testimonia almeno altri sette di altri autori: Amelio, Porfirio, Giamblico, Teodoro d'Asine, Siriano, Marino, e Proclo. È interessante, inoltre, notare come questo dialogo sia stato interpretato nella tradizione neoplatonica: pur trattando, infatti, del valore del piacere e dell'intelletto nella vita giusta, dunque, pur riguardando l'ambito etico, questo dialogo sembra essere stato letto dalla maggior parte degli autori neoplatonici come un dialogo teologico. Proclo stesso lo utilizza, oltre che come fonte investita di un valore strettamente metafisico, come una delle voci autorevoli che validano il suo sistema. Cfr. su ciò la tesi di VAN RIEL 2000a, 399-413.

<sup>194</sup> Su ciò vd. COMBÈS 1987, 177-190.

<sup>195</sup> Il *πέρας* è per Proclo principio di determinazione dell'esistenza (*ὑπαρξίς*), l'*ἄπειρον* è invece il principio di processione e produzione. Da ciò Proclo desume l'assunto secondo cui ogni livello dell'essere è costituito dalla predominanza dell'uno o dell'altro principio. Cfr. *E.T.* 89 e 96; *T.P.* III 30.15-34.20.

<sup>196</sup> Sul rilievo attribuito al verbo *δειῖται* nell'esegesi del *Filebo* si veda VAN RIEL 2000a, 405-406 che mette in rapporto il *δειῖται* del dialogo platonico con la predilezione di Proclo di per il verbo *ἐκφαίνειν*, che ha il duplice senso di «manifestarsi ad un livello inferiore» e «mostrare ciò che si trova al di là». A ben ragione, Van Riel contrappone l'*ἐκφαίνειν* del livello inferiore al *κρυφίως* del livello superiore. Il verbo *ἐκφαίνειν* ha infatti la funzione ontologica di «dispiegare» i tratti particolari che sono pre-contenuti in modo contratto (*κρυφίως*) e universale nei livelli-cause anteriori. Perciò, è rilevante la constatazione che in questo studio viene fatta sull'accostamento dell'azione del «mostrare» con l'azione esistenziale del «produrre» e in virtù del quale ciò che manifesta è ciò che fa sussistere (*ὑποστάτης*).

τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρασ<sup>197</sup>. Questo passo, di un'importanza capitale per la costituzione della dottrina delle enadi come principi coincidenti con il limite e l'illimitatezza, nel libro III della *Teologia* è riformulato nei seguenti modi:

- 30.1 S-W: τὸ γὰρ εἶναι θεοὶ πάντες οἱ θεοὶ διὰ τὸν πρῶτον ἔχουσι θεόν (trad. Abbate: «tutti gli dei ottengono di essere dèi ad opera del Primo Dio»).

- 30.20 S-W: Λέγει τοίνυν ὁ ἐν Φιλήβῳ Σωκράτης ὡς ἄρα θεὸς πέρατός ἐστι καὶ ἀπειρίας ὑποστάτης καὶ διὰ τούτων ἅπαντα τὰ ὄντα μιγνύς παρήγαγε («Socrate nel *Filebo* afferma che Dio è fonte della sussistenza del limite e dell'illimitatezza e attraverso la mescolanza di questi principi ha introdotto tutti quanti gli enti»).

- 31.1 S-W: Οὐ γὰρ ἐκ τῶν κατατεταγμένων καὶ ἐν ἄλλοις ὄντων, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἐξηρημένων καὶ ἐν ἑαυτοῖς ἰδρυμένων ἄρχεται τῶν θεῶν ἢ πρόοδος («Le processioni delle divinità non incominciano dagli elementi che sono posti in un determinato ordinamento e che si trovano in altre entità, bensì a partire dalle realtà che sono trascendenti e che hanno in sé stesse il proprio fondamento»).

- 31.15 S-W: τι πρὸ τοῦ ὄντος ἔν, ὃ καὶ ὑφίστησι τὸ ὄν καὶ αἰτίον ἐστι τοῦ ὄντος πρώτως («v'è dunque un uno che viene prima dell'essere, il quale fa sussistere l'essere ed al contempo è principio causale in senso primario dell'essere»).

- 31.25 S-W: τὸ ὄν, ἐκ τούτων παραγόμενον καὶ οὐκ ὄν αὐτοέν, ἀλλ' ἐνοειδές, τὴν μὲν ἀπὸ τοῦ ἐνὸς πρόοδον διὰ τὴν δύναμιν ἔχει, προάγουσαν αὐτὸ καὶ ἐκφαίνουσαν ἀπὸ τοῦ ἐνός, αὐτὴν δὲ τὴν κρύφιον ἐνωσιν ἀπὸ τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἐνός («l'essere, che è prodotto da questi principi e che non è uno-in-sé, bensì uniforme, riceve la sua processione a partire dall'Uno attraverso la potenza che lo fa procedere e lo fa apparire a partire dall'Uno, mentre la sua stessa segreta unificazione la riceve dal sussistere dell'Uno»).

Proclo sostituisce il verbo «mostrare» /δειξαι del *Filebo* con dei verbi diversi che indicano un'azione causale graduale: ἔχειν per le entità che ottengono la sussistenza, παράγειν, ὑφίσταναι, ἐκφαίνειν per le prime cause, ovvero l'Uno e i principi primi, limite e illimitatezza. È interessante sottolineare che il “disvelamento”, che consiste nella processione dei caratteri dalla causa più contratta, che pre-contiene «in modo nascosto» (κρυφίως) i suoi effetti, è ritenuto da Proclo la migliore azione produttiva, che interessa i primi livelli della τάξις. D'altronde, nel caso della produzione delle enadi dall'Uno, come abbiamo evidenziato nello studio della monade nella prospettiva trasversale, il «disvelamento» avviene nel modo più contratto possibile, ovvero «secondo unità», e non consiste dunque in una produzione effettiva – non è il ποιεῖν che invece interessa i successivi livelli d'essere<sup>198</sup> – ma è un «far sussistere», che è espresso dal sostantivo ὑποστάτης, che sostituisce l'espressione del *Filebo* τὸν θεὸν δεῖξαι.

Il modo in cui Proclo riformula il breve passo del *Filebo* è di un'abilità letteraria assai fine: l'Uno «mostra» il limite e l'illimitato nel suo «mostrarsi» come supporto della loro ὑπαρξις, ovvero nell'essere ὑποστάτης. Il limite e l'illimitato sono, di fatto, la prima causa dell'essere (III 31.15: αἰτίον ἐστι τοῦ ὄντος πρώτως) e «un certo uno prima dell'essere» (III 31.15: τι πρὸ τοῦ ὄντος ἔν), che «trascende» le entità coordinate (III 31.1: ἀπὸ τῶν ἐξηρημένων). Il secondo modo in cui Proclo sostituisce l'espressione «mostrare»/δειξαι del

<sup>197</sup> Platone, *Phlb.* 23c7 [trad. Migliori]: «Dicevamo che un dio, in qualche modo, ci ha fatto vedere negli enti sia l'illimitato sia il limite».

<sup>198</sup> Sull'azione del ποιεῖν nella gerarchia degli enti di Proclo vd. TROUILLARD 1977, 101-117.

*Filebo* consiste nell'azione di «processione» e «manifestazione» (III 31.25: ἐκφαίνειν) attivata dall'illimitate-δύναμις, di secondo livello rispetto all'azione di mantenimento nell'unità contratta (κρύφιος ἔνωσις), esercitata dal limite-ὑπαρξίς.

In generale, in tutte le sedi in cui fa riferimento a *Filebo* 23c7, Proclo propone una gerarchia far sussistere/svelare/produrre che si articola nella seguente logica triadica:

**Tab. 40**

Uno-ὑποστάτης;	
processione	dal limite-ὑπαρξίς → κρύφιος dall'illimitate- δύναμις → ἐκφαίνειν;
produzione (ποιεῖν) - piano dell'essere	

La definizione della processione del limite e dell'illimitate nel piano ontologico si riscontra in *T.P.* III 34.15 e nella prop. 89 degli *Elementi*, in cui Proclo afferma che tutte le entità sono costituite di limite e illimitato secondo gradi di predominanza differenti, in virtù dei quali alcune sono secondo il limite, altre secondo l'illimitate:

*T.P.* III 34.15 S-W: Εἰκότως ἄρα καὶ ὁ Σωκράτης ἔλεγεν ἐκ πέρατος εἶναι καὶ ἀπείρου τὰ ὄντα πάντα καὶ τὰς δύο ταύτας νοητὰς ἀρχὰς ἀπὸ τοῦ θεοῦ πρώτως ὑφεστάναι.

*E.T.* 89 D: Πᾶν τὸ ὄντως ὄν ἐκ πέρατός ἐστι καὶ ἀπείρου. εἰ γὰρ ἀπειροδύναμόν ἐστι, δῆλον ὅτι ἀπειρόν ἐστι, καὶ ταύτη ἐκ τοῦ ἀπείρου ὑφέστηκεν. εἰ δὲ ἀμερές καὶ ἐνοειδές, ταύτη πέρατος μετείληφε· τὸ γὰρ ἐνὸς μετασχὼν πεπέρασται. ἀλλὰ μὴν ἀμερές ἅμα καὶ ἀπειροδύναμόν ἐστιν. ἐκ πέρατος ἄρα ἐστὶ καὶ ἀπείρου πᾶν τὸ ὄντως ὄν.

Nella prima citazione tratta dalla *Teologia* è interessante constatare, ancora una volta, lo scarto che intercorre tra la delineazione del rapporto di sussistenza (ὑφεστάναι) Uno/limite e illimitate e il rapporto di derivazione e composizione (ἐκ πέρατος εἶναι καὶ ἀπείρου), che il reale ottiene (ἔχειν) dal limite e dall'illimitate. Questo secondo rapporto è lo stesso che si riscontra nella prop. 89, in cui, d'altra parte, sono delineati gli effetti del fondamento originario del limite e dell'illimitate: l'«infinito potenziale» (τὸ ἀπειροδύναμον)<sup>199</sup> si manifesta nelle realtà in cui prevale l'illimitate; l'«uniforme» e l'«indiviso» (ἀμερές καὶ ἐνοειδές) nelle realtà in cui prevale il limite e che sono, dunque, «determinate» (πεπέρασται).

Inoltre Proclo desume da *Filebo* 24c1-d5 un'altra importante definizione dell'illimitato e del limite a livello ontologico, attribuendo al limite la funzione di «forma» e

<sup>199</sup> Cfr. prop. 84. È importante sottolineare questo uso perché viene impiegato da SIRIANO in riferimento alle enadi. cfr. *In Met.* 36.20.

all'illimitate la partecipazione secondo «più e meno» che si trova in *Teologia* III 33.25<sup>200</sup>. La formula «più e meno» tratta dal *Filebo* è inoltre riletta da Proclo in *Teologia* 34.5<sup>201</sup>, in chiave tipicamente aristotelica, dal momento che si attribuisce al limite degli enti una funzione di determinazione e misurazione della materia, all'illimitato degli enti, invece, l'essere «potenzialmente tutte le cose» (Arist. *De Anima* III 5, 430a10-11) ovvero l'essere indeterminato e imperfetto.

Da *Filebo* 27a10, infine, Proclo ricava la definizione di limite e illimitato a livello ontologico in quanto «generi» immanenti e determinanti la natura dell'essere, che riscontriamo nei passi III 35-36 S.-W. della *Teologia*<sup>202</sup>. Nel *Filebo* il limite è la misura imposta sulla dispersione dell'illimitato, che produce l'essere<sup>203</sup>, la loro unione non è d'altra parte immediata, ma è l'effetto di un quarto genere, l'Uno che è causa della loro mescolanza<sup>204</sup>. Le cause dell'essere appaiono pertanto poste in una serie concatenata e circolare: l'Uno «mostra» il limite e l'illimitato nell'essere per il tramite della loro mescolanza, che avviene nel momento in cui il limite imprime un ordine all'illimitato, e, dunque, nella produzione dell'essere. In *Teologia* III 36.20 questa concatenazione è riproposta nel primo livello della monade intelligibile, poiché l'essenza è il prodotto della mescolanza del limite e dell'illimitato trascendenti, che ricevono a loro volta «sussistenza» (ὕφισταται) dall'Uno. Nel suo essere πλῆθος ἐνιαῖον, l'essenza è a sua volta la riproduzione in modo coordinato dei principi del limite e dell'illimitato, ovvero la causa «produttiva» della mescolanza dei livelli successivi (τῆς μίξεως ποιητική)<sup>205</sup>. È a partire da questo livello che,

<sup>200</sup> PLATONE, *Phlb.* 24c1-d5: Ἄλλ' εὖ γε, ὃ φίλε Πρώταρχε, ὑπέλαβες καὶ ἀνέμνησας ὅτι καὶ τὸ σφόδρα τοῦτο, ὃ σὺ νῦν ἐφθέγγω, καὶ τό γε ἡρέμα τὴν αὐτὴν δύναμιν ἔχετον τῷ μᾶλλον τε καὶ ἥττον· [...] ὃ γὰρ ἐλέχθη νυνδὴ, μὴ ἀφανίσαντε τὸ ποσόν, ἀλλ' ἔασαντε αὐτό τε καὶ τὸ μέτριον ἐν τῇ τοῦ μᾶλλον καὶ ἥττον καὶ σφόδρα καὶ ἡρέμα ἔδρα ἐγγενέσθαι, αὐτὰ ἔρρει ταῦτα ἐκ τῆς αὐτῶν χώρας ἐν ἧ ἐνήν. οὐ γὰρ ἔτι θερμότερον οὐδὲ ψυχρότερον εἶτην ἂν λαβόντε τὸ ποσόν· προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει τό τε θερμότερον αἰεὶ καὶ τὸ ψυχρότερον ὡσαύτως, τὸ δὲ ποσόν ἔσθι καὶ προῖον ἐπαύσατο. κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον ἄπειρον γίγνεται ἂν τὸ θερμότερον καὶ τὸνναντίον ἅμα. Cfr. *T.P.* III 33.25-34.1: Καὶ μὴν καὶ ἡ σύμπασα γένεσις διὰ μὲν τὰ εἶδη πάντα πεπερασμένα καὶ αἰεὶ ὡσαύτως ἐστῶτα καὶ διὰ τὸν ἕνα κύκλον τὸν τὴν οὐράνιον περιφορὰν ἀπεικαζόμενον περατοειδῆς ἐστὶ, διὰ δὲ αὐτὴν τῶν καθ' ἕκαστα συνισταμένων ποικιλίαν καὶ τὴν ἐξάλλαγήν τὴν ἄπαστον καὶ διὰ τὴν τοῦ μᾶλλον καὶ ἥττον ἐν ταῖς μεθέξει τῶν εἰδῶν παρεμπλοκὴν τῆς ἀπειρίας ἐστὶν εἰκῶν.

<sup>201</sup> *T.P.* III 34.5-10: Καὶ ἔστιν ἐκάτερον μὲν καὶ τούτων ἐν, ἀλλὰ τὸ εἶδος μέτρον καὶ ὄρος τῆς ὕλης καὶ μᾶλλον ἐν· <δυνάμει> δὲ ἢ <ὑλὴ τὰ πάντα>, καθ' ὅσον ἐκ τῆς πρώτης ὑπέστη δυνάμεως. Ἄλλ' ἐκεῖ μὲν γεννητικὴ τῶν πάντων ἢ δύναμις, ἢ δὲ τῆς ὕλης δύναμις ἀτελής καὶ τῆς τῶν πάντων κατ' ἐνέργειαν ὑποστάσεως ἐνδεής.

<sup>202</sup> *Phil.* 27a10: {ΣΩ.} Ἄλλο ἄρα καὶ οὐ ταυτὸν αἰτία τ' ἐστὶ καὶ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτία. {ΠΡΩ.} Τί μήν; {ΣΩ.} Οὐκοῦν τὰ μὲν γινόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται πάντα τὰ τρία παρέσχετο ἡμῖν γέννη;

<sup>203</sup> *Phlb.* 26d10: Οὐδαμῶς. ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἐν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειρασμένων μέτρον.

<sup>204</sup> *Ibid.* 27a10: Ἄλλο ἄρα καὶ οὐ ταυτὸν αἰτία τ' ἐστὶ καὶ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτία. Limite e illimitate sono dunque cause seconde sottoposte ad una causa prima (αἰτία), che è ciò di cui essi hanno bisogno per la generazione degli enti (τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτία).

<sup>205</sup> *T.P.* III 36.20: Οὐσία τοίνυν ἐστὶ νοητὴ τὸ μικτόν· καὶ ὑφίσταται πρώτως μὲν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, παρ' οὗ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ πέρασ, δευτέρως δὲ ἀπὸ τῶν μετὰ τὸν ἐνιαῖον θεὸν ἀρχῶν, τοῦ ἀπείρου λέγω καὶ τοῦ πέρατος. Ἡ γὰρ τετάρτη αἰτία, ἢ τῆς μίξεως ποιητικὴ, πάλιν αὐτός ἐστιν ὁ θεός.

come vedremo, si dirama un ἀριθμός intelligibile e coordinato, che riproduce in forma sbiadita le enadi, ovvero il limite e l'illimitato trascendenti, rendendole conoscibili ai livelli successivi.

Nella rilettura del *Filebo* di Platone, Proclo ricava considerazioni rilevanti soprattutto nella collocazione ontologica del limite e dell'illimitato e nella loro combinazione in quanto cause seconde di determinazione e processione, discendenti dall'Uno. Tuttavia, con un'abilità retorica che ormai non ci è ignota, Proclo si serve dei riferimenti al *Filebo* per sostenere un punto nodale della sua dottrina che sembra andare al di là dello stesso Platone. Limite e illimitato non sono solo i costituenti immanenti e determinanti l'essere ma, soprattutto, i principi trascendenti la gerarchia del reale. Proclo lo sottolinea con una distinzione lessicale sottile ma rilevante: Δεῖ γὰρ εἶναι πρὸ τοῦ πεπερασμένου τὸ πέρασ καὶ πρὸ τοῦ ἀπειρου τὴν ἀπειρίαν κατὰ τὴν πρὸς τὸ ἐν τῶν ἀπ' αὐτοῦ προελθόντων ὁμοιότητα<sup>206</sup>. La superiorità del τὸ πέρασ rispetto al πεπερασμένον e dell'ἀπειρία rispetto all'ἄπειρος consiste in una dimensione sovraessenziale che, come vedremo, si identifica con le prime enadi-principi, che non possono trovare, per tale motivo, alcuna collocazione nella gerarchia ontologica.

### III. 6.2 La teoria dei principi primi da Siriano a Proclo

Nel sistema metafisico procliano, dunque, il problema della derivazione della molteplicità a partire da un principio semplice trova una soluzione che non appare ancora in Plotino, ovvero quella della formulazione dell'esistenza di due principi posti immediatamente al di sotto dell'Uno, e a partire da cui discende la molteplicità intelligibile. Questa soluzione non è tuttavia merito di Proclo, ma del suo maestro Siriano, a partire dal nuovo orientamento che assume il neoplatonismo post-plotiniano con l'introduzione di elementi pitagorici e caldaici, di cui è artefice, senza dubbio, Giamblico. Contrariamente a quanto fa Proclo, Siriano recupera i due principi empedoclei dell'Amore e dell'Odio<sup>207</sup> per rileggerli alla luce della dottrina dei principi<sup>208</sup>.

<sup>206</sup> *T.P.* III 31.5

<sup>207</sup> Siriano, *In Met.* 11.28-36; 42.35-44.9; 63.36-64.2.

<sup>208</sup> Sia in Proclo che in Siriano, d'altra parte, riconosciamo un tentativo di accordo dei tre modelli di teologia per eccellenza, ovvero Orfeo, Pitagora e Platone. Secondo la teogonia orfica da Crono (che Proclo identifica con il Primo Principio in *In Crat.* CXV p. 66.28-67.14 Pasquali) discendono Etere e Caos che coinciderebbero con i due principi primordiali individuati da Siriano e Proclo come intermediari tra l'Uno e il molteplice. Cfr. *In Remp.* II 138.8-24 in cui Etere è assimilata al limite; *In Parm.* 1121.24-32 in cui Caos è invece messo in corrispondenza dell'illimitato, ai quali segue l'Uovo primordiale da cui esce Phanes, su ciò BRISSON 1995, 392-394. Cfr. anche *T.P.* I 26 e *In Tim.* I 174.12-22. Inoltre, Siriano risulta essere autore di un'opera perduta intitolata Συμφωνία Ὁρφέως, Πυθαγόρου, Πλάτωνος πρὸς τὰ λόγια. L'accordo di Orfeo, Pitagora e Platone è inoltre lo strumento attraverso cui Siriano risponde a Aristotele *Metaph.* 996a1-2 («I principi, sia quelli formali sia quelli materiali, sono limitati quanto al numero oppure quanto alla specie?») sottolineando che la questione è priva di

Uno studio già ben approfondito sui rapporti che Proclo intrattiene con la dottrina dei principi formulata da Siriano è quello di C. Luna<sup>209</sup>, che, dal confronto testuale tra i due autori, evidenzia come Siriano prediliga la coppia monade/diade probabilmente in virtù dell'esegesi della *Metafisica* di Aristotele, che ne influenza fortemente le scelte linguistiche. C. Luna sottolinea come Proclo faccia una scelta diversa rispetto al suo maestro, prediligendo, nella designazione dei principi, la coppia limite/illimitato che attinge, come abbiamo visto, dal *Filebo* di Platone<sup>210</sup>. Nonostante questa chiara divergenza, siamo d'accordo con C. Luna, nell'evidenziare quanto nella formulazione della dottrina delle enadi sovraessenziali (ovvero dei principi puri del limite e dell'illimitato) Proclo debba a Siriano, sia da un punto di vista dottrinale che da un punto di vista linguistico. Pur non avendo avuto sotto gli occhi il «testo scritto» direttamente da Siriano, Proclo può aver assistito a degli insegnamenti del suo maestro in cui costituiva una terminologia metafisica specifica, in seguito rielaborata e sistematizzata nel libro III 8-10 della *Teologia Platonica*. Non ci dilungheremo su ciò che C. Luna ha sapientemente mostrato, riunendo un buon numero di passaggi in cui si può rintracciare una convergenza tra i “nomi propri” dei principi di Siriano e di Proclo, ovvero da una parte monade e diade, dall'altra limite/illimitato. Il suo studio ha, inoltre, illustrato che a causa del loro carattere complementare, questi principi sono designati da locuzioni sommatorie come ἀρχαί<sup>211</sup>, γένη (che, come abbiamo segnalato, Proclo trae da *Filebo* 27d5), e il più raro αἰτία, che segnalano, d'altra parte, l'impossibilità di parlarne in maniera appropriata, poiché sono al di là dell'intellezione umana<sup>212</sup>. In aggiunta alle considerazioni che C. Luna ha fatto a proposito del limite e dell'illimitato, in questa sezione studieremo cosa

---

senso poiché i principi sono in realtà trascendenti, e dunque al di là del molteplice e di qualsivoglia numerazione. Vd. su ciò SAFFREY 1992a, 36-37 [ripr. in *Id.* 2000, 143-158].

<sup>209</sup> Cfr. LUNA 2001, 227-276.

<sup>210</sup> LUNA 2001, 226-276, propone una chiave di lettura differente rispetto a quella che è stata proposta da SHEPPARD 1982, 6 ss., che giustifica la predilezione di Proclo per il termine illimitato piuttosto che diade in virtù del fatto che per Proclo ἀπειρία rinvia all'infinito, ovvero può essere subito identificato con la potenza generatrice illimitata.

<sup>211</sup> In particolare sono ricorrenti in Proclo delle espressioni che delineano il limite e l'illimitato in quanto αἰ δύο τῶν ὅλων ἀρχαί/ ἡ μία τῶν ὅλων ἀρχή, che rimontano a Siriano. A questo proposito LUNA 2001 fa notare che contrariamente all'espressione ἀρχή/ἀρχαί τῶν ὅλων che sono assai ricorrenti nel linguaggio filosofico, le due espressioni citate sopra sono un tratto caratteristico del commentario di Siriano e di Proclo e Damascio. Cfr. *In Met.* 43.12; 112.14; *T.P.* I 101.10; III 20.2-3; *E.T.* prop. 25; *De Princ.* I p. 103.12-13; III p. 3.5-6; p. 14.25; p. 44.10.

<sup>212</sup> Anche a questo riguardo, Proclo e Siriano condividono il medesimo punto di vista, dei principi non si può dire esattamente cosa sono poiché risiedono in una dimensione trascendente e non raggiungibile dall'intelletto umano. Cfr. SIRIANO, *In Met.* 10. 5-7: οὔτε κυρίως αὐτὰς ὀνομάζομεν (ἐπέκεινα γὰρ εἰσιν οὐ μόνον κλήσεως, ἀλλὰ καὶ πάσης ἀνθρωπίνης νοήσεως); *T.P.* II passim 47.15-25: Καὶ γὰρ αὐτὸς πρὸς τοῖς εἰρημένοις, τὸ μὲν ἀγαθὸν τὸ ἐν τοῖς εἶδεσι νοητὸν ἐστίν, ὡς αὐτὸς ὁ Σωκράτης ἀναδιδάσκει, καὶ γνωστόν, τὸ δὲ πρὸ τῶν εἰδῶν ἐπέκεινα τῶν ὄντων καὶ γνώσεως ἀπάσης ὑπεριδρυμένον [...] ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ λόγου παντὸς καὶ ὀνόματος κρείττον τὸ πάντων αἴτιον τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν, συγχωρῶμεν αὐτῷ διὰ τῶν προσεχῶς ἀπ' αὐτοῦ πληρουμένων ἐπ' ἐκεῖνο μεταφέρειν τὰς ἐπωνυμίας.



Siriano intenda con il termine «enade» che compare così di rado nel suo commentario, per vedere se esso, pur non avendo una collocazione in un sistema articolato come quello costruito da Proclo, sia impiegato come sinonimo di limite/illimitato - come crediamo che siano le prime enadi della gerarchia ontologica di Proclo - e rivestito di un particolare ruolo a livello ontologico.

Nonostante vi sia una notevole sproporzione tra le opere di Proclo e il numero esiguo di testi di Siriano che ci sono pervenuti, possiamo rilevare che, in generale, Siriano non attribuisce quasi mai al termine “enade” una connotazione forte come, invece, si riscontra nelle opere di Proclo. L’uso più interessante si riscontra in 36.20-30 in cui enade, pur non essendo ancora investito del significato di «principio» o «entità unitaria», è inserito in una cornice lessicale che segnala già un precorrimento della dottrina di Proclo:

πρόσθεσ δὲ ὅτι οὐδ' ὑποστῆναι δύναται τὰ ἄπειρα μὴ ὄντος ἐνὸς ἀπειροδύναμου αἰτίου, εἰ μὴ ἄρα ἐκ ταῦτομάτου· πῶς δὲ τὰ φύσει ἐκ ταῦτομάτου; ὥστε εἰ οὕτως ἔχοι, ἄπειροι δὲ καὶ ἄνθρωποι καὶ ἵπποι καὶ πολλὰ τῶν συνωνύμων <ἐν> τῷ ἀείρω γίνεται χρόνω, καθ' ἕκαστα τούτων ἐστὶν ἐνὰς ἀπειροδύναμος, καθ' ἣν ταῦτα ὀρισμένως ἐπ' ἄπειρον γίνεταί μὲν ἐν τῷ παντί, γνωρίζεται δὲ † αὐτοῖς ἐχόντων τὴν τῆς τὰ ἄπειρα ποιούσης αἰτίας. ἔτι πάντα τὰ ἐν γενέσει ζῶα ἐκ τοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργεία μεταβάλλει· εἰ δὲ τοῦτο, δεῖ τι ἐν τῷ παντί ἐνεργεία εἶναι ζῶον, ὃ τὰ δυνάμει εἰς ἐνεργείαν ἄγει· ἔστι δὲ τοῦτο οὐθ' ἥλιος οὔτε σελήνη οὔτ' ἄλλο τι τῶν ἤδη διωρισμένων ζῶων (συμβάλλεται μὲν γὰρ καὶ τὰ θεῖα ζῶα πρὸς ὑπόστασιν καὶ τελεσιουργίαν τῶν γεννητῶν), ἀλλ' ὄφ' οὗ κυρίως καὶ πρὸς ὃ γίνεταί τὰ τῆδε, ζῶον ἔσται μόνον ἐνεργεία καὶ οὐδὲν ἄλλο, τουτέστιν αἰτία τῶν ἐν τοῖς ἀτόμοις κατατεταγμένων ζῶων. οὕτω δὴ μοι καὶ περὶ ἀνθρώπου καὶ περὶ ἐκάστου τῶν ἄλλων σκόπει, καὶ ὅψει τὰ ἀληθῆ γένη γεννητικὰ ὄντα κατὰ φύσιν καὶ τὰ ἀληθῆ εἶδη μορφωτικὰ τῶν ἀείρων ὄντα.

Rispondendo alla tesi discussa da Aristotele in *Metafisica* 999a24-32, ovvero se i generi siano principi, Siriano formula un'argomentazione che richiama in parte quanto abbiamo già intravisto nell'interpretazione procliana di *Filebo* 15b, secondo la quale ogni cosa per sussistere (ὑποστῆναι) ha bisogno di un principio determinante (ἐνάς), posto all'origine di una serie di entità accomunate dalle medesime caratteristiche. Nel testo abbiamo inoltre sottolineato dei termini che rivelano una certa vicinanza con alcuni elementi già riscontrati nella metafisica di Proclo. Il termine «enade» è infatti caratterizzato dal fatto di essere «in modo determinato» (ὀρισμένως), la causa produttiva di un tipo di realtà (τὴν τῆς τὰ ἄπειρα ποιούσης αἰτίας)<sup>213</sup>, e di essere «in atto» (ἐνεργεία). Il termine è anche accostato all'immagine di processione e conversione, poiché è «a buon diritto» (κυρίως)<sup>214</sup> «ciò a partire da cui e verso cui» le realtà, riunite sotto un'unica forma, ricevono una propria determinazione (γίνεταί τὰ τῆδε) e una propria collocazione (κατατεταγμένων).

<sup>213</sup> Cfr. *T.P.* III 16.13: Καὶ διὰ τοῦτό ἐστιν ὅπερ ἐστίν, ὁμοιότης, ὁμόγνια τὰ πολλὰ ποιούσα καὶ συμπαθῆ πρὸς ἑαυτὰ καὶ φίλα πρὸς τε ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ἐν.

<sup>214</sup> Vd. *E.T.* prop. 75: Πᾶν τὸ κυρίως αἰτίον λεγόμενον ἐξήρηται τοῦ ἀποτελέσματος [...] ἅπαν ἄρα τὸ κυρίως αἰτίον, εἴ γε καὶ τελειότερόν ἐστι τοῦ ἀπ' αὐτοῦ καὶ τὸ μέτρον αὐτὸ τῇ γενέσει παρέχεται, καὶ τῶν ὀργάνων ἐξήρηται καὶ τῶν στοιχείων καὶ πάντων ἀπλῶς τῶν καλουμένων συναιτίων.

Alla luce di queste constatazioni possiamo sostenere che le scelte linguistiche di Proclo nella definizione degli ordini di priorità della τάξις risentono particolarmente di un insegnamento di Siriano: la trasposizione sul piano dell'unità della distinzione aristotelica potenza/atto è una lezione che Proclo segue, come abbiamo visto, nella proposizione 138 degli *Elementi*<sup>215</sup>; inoltre, la definizione degli enti in quanto «già distinti» (ἤδη διωρισμένων) potrebbe essere un'anticipazione della gerarchizzazione dei livelli di unità di Proclo in ἡνωμένος-διακρινόμενος-διακεκριμένος (la scelta del tempo perfetto indica in effetti un'azione resultativa che si ricollegherebbe all'ἤδη di Siriano)<sup>216</sup>, di cui le enadi dovrebbero costituire il punto di origine, al di là di ogni unificazione o distinzione. Com'è già evidente nel commentario di Siriano, il termine «enade» consiste, in effetti, in due azioni: quella che, da un punto di vista procliano, siamo portati a chiamare «limite», ma che nella prospettiva aristotelica di Siriano è la «forma» espressa dalle locuzioni ὠρισμένως<sup>217</sup> e μορφωτικός; e l'azione generativa, che nella prospettiva procliana è identificata nell'«illimitato», cui Siriano potrebbe alludere con l'aggettivo γεννητικός<sup>218</sup>.

Oltre a queste osservazioni, possiamo sottolineare che Siriano utilizza il termine «enade» con lo stesso significato con cui è usato nel *Filebo* 15b, ovvero come «forma» (τὰ ἀληθῆ εἶδη), che riunisce e determina un insieme di entità accomunate dalla medesima proprietà, ovvero, nell'esempio che rintracciamo nel commento di Siriano, le entità sono accomunate dal fatto di essere «di potenza infinita», ἀπειροδύναμος<sup>219</sup>. Non è un caso che Proclo utilizzi questo stesso termine per riferirsi al principio dell'illimitato in quanto «potenza generatrice» (γεννητικὴ δύναμις) e che, d'altra parte, ad esso potrebbe alludere Siriano quando fa riferimento ai «generi veritieri generativi per natura» (36.29: τὰ ἀληθῆ γένη γεννητικὰ ὄντα κατὰ φύσιν).

Un altro passo del commento di Siriano che attira la nostra attenzione, per via della vicinanza concettuale e linguistica con il sistema procliano, si trova in 114.30:

τὸ γὰρ λέγειν ἐν ἐπὶ πολλῶν οὐ τοῦτο ἐδήλου ὡς τοῦ ἐνὸς ὑπὸ τὴν αὐτὴν ὄντος ἐκείνοις κατηγορίαν, ἀλλ' ὡς ἐξηρημένης ἐκείνης τῆς ἐνάδος ἀφάτοις τισὶν ὑπερβολαῖς τοῦ ἐξ αὐτῆς προϊόντος καὶ πρὸς αὐτὴν ἀπεικασθέντος καὶ εἰς αὐτὴν ἀνηρημένου πλήθους.

<sup>215</sup> *E.T.* 138.10: τὸ γὰρ δυνάμει ὄν, οὐπω δὲ ὄν, ἐν ἐστὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν· καὶ τὸ μετὰ τοῦτο ἤδη ἐνεργεῖα ὄν.

<sup>216</sup> Si veda *T.P.* III 52.5.

<sup>217</sup> Sia Proclo che Siriano si servono di questo avverbio, tratto probabilmente da *Categorie* 8a36-8b14, per contraddire Aristotele. Cfr. *In Parm.* 791.6 e 964.26 in cui Proclo utilizza l'assioma aristotelico sulla conoscenza simultanea dei relativi per dimostrare che l'intelletto demiurgico conosce necessariamente gli esseri di cui è oggetto di desiderio.

<sup>218</sup> Si veda *T.P.* III 31.19; 45.3; 73.20.

<sup>219</sup> Cfr. *E.T.* prop. 84; 86; 89; 92. Siriano utilizza questo termine anche in *In Met.* 5.23; 10.22; 132.18; 147.21; 158.8; 162.31.

Il termine «enade» è qui utilizzato nel senso di unità paradigmatica ineffabile e trascendente, da cui dipende la corrispondente molteplicità che ne è una rappresentazione in forma di immagine. È interessante sottolineare che Proclo in *Teologia* III 40.15-20 utilizza la stessa espressione «raffigurare» (ἀπεικάζω) per riferirsi all'illimitato imperfetto, τὸ ἄπειρον, immanente nell'essere che è immagine materiale del principio dell'illimitato trascendente l'essere, che è invece ἀπειρία e azione generatrice, ovvero κατ' ἐνέργειαν. Il passo tratto dalla *Teologia* rivela un'indiscussa vicinanza anche con il passo di Siriano sopra analizzato in *In Met.* 36.20-30. Lo riportiamo di seguito, sottolineandone gli aspetti comuni:

Καὶ τὸ μὲν ἄπειρον ἐν ταύτῃ δύναμις ἀτελής, τὸ δὲ πέρασ εἶδος καὶ μορφή τῆς δυνάμεως ταύτης. Διὸ ταύτην μὲν τὴν δύναμιν ὕλην τιθέμεθα, τὸ κατ' ἐνέργειαν οὐκ ἔχουσιν τοῦ εἶναι, καὶ τοῦ ὀρίζεσθαι δεομένην ἀλλαχόθεν· τὴν δὲ τοῦ ὄντος δύναμιν, γεννητικὴν τῶν ἐνεργειῶν οὐσαν καὶ πάντα τὰ ὄντα παράγουσαν ἀφ' ἐαυτῆς καὶ τῶν τελείων δυνάμεων ἐν τοῖς οὐσίςιν ὀριστικὴν ὑπάρχουσαν, οὐκέτι φαμέν ὕλην ἀποκαλεῖν θεμιτόν. Τὸ γὰρ ἐκείνης <τέλειον> ἀνομοίως ἢ τῆς ὕλης μεμίμηται δύναμις ἀτελής γενομένη, καὶ τὴν ἐν ἐκείνῃ τοῦ πλήθους ὠδῖνα δυνάμει γενομένη τὸ πλήθος ἀπεικάσατο.

Al contrario di Siriano, tuttavia, Proclo non utilizza il termine ὑπερβολή per designare i principi intermedi tra l'Uno e il molteplice, ma l'Uno stesso, che oltrepassa persino il livello degli dei<sup>220</sup>. La definizione del termine “enade” come realtà ἄφατος, che non si può nominare, è in *In Met.* 10.5-10 riferita ai principi della diade e della monade, in cui, del resto, si fa riferimento esplicito al modo di nominare i principi nel *Filebo* in quanto limite e illimitato:

πέρασ καὶ ἀπειρίαν, ὡς ἐν Φιλήβῳ Πλάτων καὶ πρὸ αὐτοῦ Φιλόλαος, αὐτὰς ὀνομάζοντες, ἢ μονάδα καὶ δυάδα, ὡς οἱ πλείστοι τῶν Πυθαγορείων, ἢ αἰθέρα καὶ χάος, ὡς Ὀρφεύς, ἢ Πρατέα καὶ δυάδα, ὡς αὐτὸς ὁ Πυθαγόρας ἐν τῷ Ἐρῶ Λόγῳ, οὔτε κυρίως αὐτὰς ὀνομάζομεν (ἐπέκεινα γὰρ εἰσιν οὐ μόνον κλήσεως, ἀλλὰ καὶ πάσης ἀνθρωπίνης νοήσεως), οὔτε τὸ ἐν καὶ δύο κατ' ἀριθμὸν ἢ εἶδος ὀνομάζομεν (παντὸς γὰρ ἀριθμοῦ καὶ παντὸς εἶδους νοητοῦ καὶ νοεροῦ τὴν αἰτίαν ἐν ἐαυταῖς αἰ ἀρχαὶ προειλήφασιν), ἀλλ' ἔστιν ἕτερος ὁ τρόπος παρὰ τοῖς θεολογικωτέροις τῆς περὶ τούτων ἐνδείξεως. καὶ τοσαῦτα μὲν περὶ τῶν Πυθαγορείων ἀρχῶν, ταῦτ' ὁ δὲ εἰπεῖν Ὀρφικῶν τε καὶ Πλατωνικῶν.

Questo passo risulta interessante per due ragioni: sia perché presenta una dichiarazione di scientificità della teologia nel modo in cui è sviluppata da Proclo nel libro I della *Teologia*, ovvero attraverso «dimostrazioni» (περὶ τούτων ἐνδείξεως) e la legittimazione delle autorità del passato, nell'accordo dei più grandi teologi Platone, Pitagora e Orfeo; sia perché colloca i principi della monade e della diade al di là del numero e della dimensione del nominabile. La monade e la diade, di fatto, non sono numeri ma sono «cause pre-contenitive» (αἰ ἀρχαὶ προειλήφασιν). Siriano anticipa così un punto fondamentale del sistema di Proclo, quello della causalità per pre-continenza e della dimensione pre-noetica dei principi, in quanto ἐπέκεινα κλήσεως καὶ πάσης ἀνθρωπίνης νοήσεως. Inoltre, anche questa citazione, rivela una

<sup>220</sup> È infatti un termine che troviamo con una certa frequenza nel II libro della *Teologia*, che è consacrato all'Uno. *T.P.* II 43.24; 49.14; 51.24; 59.2. cfr. *E.T.* 133.12: τοσαύτην ἐκεῖνο πρὸς τὸ πλήθος τῶν θεῶν ἔλαχεν ὑπερβολήν.

certa vicinanza con un punto nodale della *Teologia* in cui, effettivamente, si può dedurre che Proclo concepisce all'interno del *πλήθος ἐνιαῖον* due livelli: da una parte le enadi sovraessenziali, pre-noetiche, indicibili, innominabili che non rientrano nel numero (*μὴ συναριθμουμένην*) del mondo intelligibile, dall'altro la serie intelligibile che proviene da esse (*οὐσίαν ἔλαχε καὶ τὴν θεῖαν ὕπαρξιν*) e su cui si possono avere invece delle intuizioni<sup>221</sup>. Di questi due livelli di enade Proclo dice che la prima è «al di là di ogni forma di conoscenza» ed è «garante» di bontà per gli dei (*χορηγεῖ*), e la seconda è intelligibile e conoscibile. A questo proposito sono illuminanti alcune parti del passo di *Teologia* II 47.15-25 che seguono *Repubblica* 508b-509b, ma che sembrano significativamente prossime all'esegesi di Siriano:

τὸ δὲ πρὸ τῶν εἰδῶν ἐπέκεινα τῶν ὄντων καὶ γνώσεως ἀπάσης ὑπεριδρυμένον· καὶ τὸ μὲν οὐσιώδους ἐστὶ τελειότητος παρεκτικόν, τὸ δὲ αὐτοῖς τοῖς θεοῖς τὸ ἀγαθοῖς εἶναι, καθόσον εἰσὶ θεοί, *χορηγεῖ*, καὶ τῶν προουσιῶν ἐστὶν ἀγαθῶν γεννητικόν. ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ λόγου παντὸς καὶ ὀνόματος κρείττον τὸ πάντων αἴτιον τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν, συγχωρῶμεν αὐτῷ διὰ τῶν προσεχῶς ἀπ' αὐτοῦ πληρουμένων ἐπ' ἐκεῖνο μεταφέρειν τὰς ἐπωνυμίας· τοῦτο γάρ, οἶμαι, καὶ αὐτὸς ἐνδεικνύμενος ἐφ' ἅπασιν τοῖς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ λόγοις, *ἐπέκεινα καὶ γνώσεως* αὐτὸ καὶ τῶν γνωσκομένων καὶ οὐσίας καὶ τοῦ ὄντος εἶναι κατὰ τὴν πρὸς τὸν ἥλιον ἀναλογίαν ἀποδείκνυσιν.

Al contrario di Siriano, Proclo non dice che le enadi sono ἄφατοι<sup>222</sup> ma «migliori di qualsiasi discorso o nome» (*λόγου παντὸς καὶ ὀνόματος κρείττον*). Come le ἀρχαί precontenitive di Siriano, queste enadi sono «causa» (*αἴτιος*) «precedente l'essenza» (*προούσιος*), e al di là della conoscenza (*ἐπέκεινα καὶ γνώσεως*). D'altra parte, è sul mondo intelligibile, contiguo alle enadi, che Proclo trasferisce le denominazioni (*ἐπωνυμίας*) delle realtà trascendenti<sup>223</sup>. Questa distinzione di livello, l'uno sovraessenziale, l'altro intelligibile, che possiamo intravedere nell'utilizzo del termine «enade» in Proclo, e che consiste in una diversa concezione dell'enade, come principio e come componente essenziale, non è d'altra parte prevista nel *Commentario sulla Metafisica*. In 141.5 Siriano, in effetti, sembra attribuire al termine «enade» il significato di unità eidetica componente l'ἀριθμὸς εἰδητικός, la realtà intelligibile, che discende dall'Uno sovraessenziale e trascendente. Resta, tuttavia, problematica l'individuazione dell'effettiva collocazione di queste idee-enadi, che emerge dal seguente passo del commento di Siriano:

<sup>221</sup> *T.P.* II 46.10: ὡσπερ γὰρ τὸ αἰσθητὸν πλήθος εἰς μονάδα τοῖς αἰσθητοῖς ἀσύντακτον ἀνάγομεν, καὶ διὰ ταύτην ἀξιοῦμεν καὶ τοῦτο τὴν ὑπόστασιν ἔχειν, οὕτως ἀνάγκη τὸ νοητὸν εἰς ἄλλην αἰτίαν ἀναφέρειν *μὴ συναριθμουμένην* τοῖς νοητοῖς, ἀφ' ἧς καὶ ταῦτα τὴν τε *οὐσίαν ἔλαχε* καὶ τὴν *θεῖαν ὕπαρξιν*.

<sup>222</sup> Il termine ἄφατος è una citazione orfica vd. ORFICI fr. 164-165 K, che è riportato da Proclo in *In Tim* I 207.9 e in I 314.6. Vi fa anche riferimento in *In Crat.* CLXXVIII per indicare l'attività delle anime protese verso l'alto che è in quanto tale inespriabile.

<sup>223</sup> Proclo fa riferimento alle ἐπωνυμίας in *In Parm.* 1062.4 e *In Crat.* LXXXVIII. Queste denominazioni sono i «nomi divini» cui Proclo si riferisce nel libro I 8.5 della *Teologia*, ovvero gli attributi riferiti all'Essere, Uno-che-è della seconda ipotesi del *Parmenide*, e che, come si vedrà, non coincidono con le enadi ma sono ad esse successivi. Cfr. la tabella fornita da LUNA-SEGONDS, 2017, t. VI, LXII-LXIV.

πῶς γὰρ ἂν τὸ ἐν καὶ τὸν ἀριθμὸν προέτατον τῶν ὄλων, εἰ μὴ τὸ ὑπερούσιον ἐν καὶ τὰ ὄντως ὄντα καὶ τὸν τῶν ἰδεῶν προσεκύνουν **διάκοσμον**; ὁ δ' οὖν Ἀριστοτέλης ἀκόλουθα τῇ ἑαυτοῦ ὑποθέσει καὶ ταῦτα γράφει· <ἄτοπον ... πάντα ἐστίν.> καλῶς ὄρα τὴν πρὸς ἑαυτὸ τοῦ δόγματος συμφωνίαν· εἰ γὰρ εἶεν **ἐνάδες καθ' ἐκάστην τάξιν τῶν ὄντων ἡγεμονικὴν ἀξίαν** ἔχουσαι καὶ πᾶσαι **προεληλύθασιν ἀπὸ τοῦ ἐνὸς τοῦ ὑπερουσίου** καὶ πάντων ἐξηρημένου, δεῖ τὸν **εἰδητικὸν εἶναι ἀριθμὸν**.

Siriano attribuisce alle enadi un ruolo egemonico «per ciascun ordine degli enti». Ciò fa supporre che esse non siano da lui concepite come principi primi all'origine dell'intera realtà, ma come idee singole riunenti la molteplicità coordinata. Il termine «enade» ha dunque un ruolo sul molteplice che può essere facilmente sovrapposto al significato con cui Proclo connota invece la «monade impartecipabile», ovvero come unità trascendente riunente una molteplicità determinata. Il fatto che, tuttavia, Siriano attribuisca alle enadi un ἀριθμός a sé stante, segnala che esse non sono immanenti a ciascun gruppo di realtà, ma ne sono trascendenti. Da questo ἀριθμός εἰδητικός potrebbe dunque aver tratto ispirazione Proclo quando parla della serie intelligibile delle enadi che non è sovraessenziale, ma l'essere universale trascendente rispetto agli ordini molteplici degli enti (ἐκάστη τάξις τῶν ὄντων). L'ἀριθμός εἰδητικός di Siriano è tuttavia meno contratto rispetto alla monade dell'essere di Proclo, che, come abbiamo visto è, nel suo complesso, κρυφίως, primo unificato (τὸ πρῶτως ἡνωμένον), poiché composto di enadi (ovvero πλῆθος ἐνιαῖον), e «più singolare» rispetto agli altri livelli di unità (τὸ ἐνικώτερον). Nel *Commentario sulla Metafisica*, infatti, l'ἀριθμός εἰδητικός è μοναδικός, ovvero, consiste in una totalità di unità-idee esprimenti ognuna un differente modello sul reale. Ciò è evidente in 157.27 in cui è affermato che ogni idea è assimilata all'altra e alla propria unità totale<sup>224</sup>. In 183.24, d'altra parte, il termine “enade” giustapposto alla “monade”, indica un livello di unità frammentata, che Siriano identifica con la decade intellettuale, che corrisponde all'espressione platonica «forme e numeri» (*Tim.* 53b5), che sono propriamente le συνοχαί del divino<sup>225</sup>. Pertanto, Proclo può aver attinto da Siriano la delineazione della gerarchia del numero presentata, con qualche modificazione, in *Teologia IV* 86.10-15, in cui la realtà intelligibile è posta al di là degli enti «numerati», l'ἀριθμός come entità astratta risiede nell'intelligibile-intellettuale, che è propriamente συνοχή tra il mondo intelligibile e il mondo intellettuale, e il mondo intellettuale è il «numerato» secondo «forme e numeri».

<sup>224</sup> *In Met.* 157.25: δηλον γὰρ ὅτι ἕκαστος τῷ ἑαυτοῦ εἶδει καὶ διὰ τὸ ἑαυτοῦ εἶδος εἷς τέ ἐστι καὶ ὁμοίωται τῇ ἀρχῇ τῇ μοναδικῇ τῶν ἀριθμῶν.

<sup>225</sup> *Ibid.* 183.25: ὡσπερ αἱ μονάδες ἢ ἐνάδες αἱ ἀπὸ τῆς πρωτίστης αἰτίας προελθοῦσαι· ἐκεῖνα γὰρ οὐ μόνον θεοὶ ἀλλὰ καὶ συνοχαί τινες θεῶν. καὶ οὐδὲν ἄτοπον ἐν τοῖς ὅλοις εὐπορίαν εἶναι τῶν ἀγαθῶν· ἄφθονον γὰρ τὸ θεῖον καὶ ἀπερίληπτον ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ, καὶ τὰ εἶδη δὲ καὶ **οἱ ἀριθμοὶ** θεῖα καὶ ἀγαθοειδῆ ἅτε τῆς πρωτίστης αἰτίας ὄντα γεννήματα. καὶ οὐ δεῖ ταῦτα ὡς ἄτοπα προφέρειν, ἅπερ αὐτόθεν οἱ ἄνδρες προσίενται.

Se da una parte l'ἀριθμὸς εἰδητικός di Siriano può trovare dei punti di convergenza con la monade intelligibile di Proclo composta di enadi, in quanto elementi primi, dall'altra si è portati a chiedersi se lo stesso sovraessenziale che in Proclo è occupato dalle enadi-principi possa essere effettivamente identificabile con i principi della monade e della diade di Siriano. Infatti, la dimensione del sovraessenziale che *In Met.* 141.5 è riferita all'Uno in quanto τὸ ὑπερούσιον ἔν, è anche applicata in 166.11 a quelli che sono «a buon diritto principi» (κυρίως ἀρχαί cfr. 36.20), e che sono dunque αἱ πάντων ἀρχαὶ ὑπερούσιαι<sup>226</sup>. In 169.26, inoltre, Siriano sembra precorrere la distinzione procliana della serie delle enadi in principi e elementi, poiché delinea un livello che, letteralmente, sta «lassù» (ἐκεῖ), ovvero al di sopra del livello psichico, che si distingue in realtà sovraessenziali (τὰ ὑπερούσια) e realtà essenziali (τὰ δ'οὐσία)<sup>227</sup>.

Da queste considerazioni, necessariamente limitate dal ristretto campo di indagine offerto dall'unico contenuto filosofico esegetico di Siriano che ci è pervenuto (se non interamente, almeno in buona parte), non possiamo definire con precisione il ruolo del termine «enade» rispetto ad un sistema filosofico i cui contorni dottrinali ci sono ignoti. Da un lato ciò è da attribuirsi alla stessa forma testuale del *Commentario sulla Metafisica*, che non si può inserire esattamente nel novero dei commentari come discorsi continui<sup>228</sup>, né come un'opera sistematica e lineare, come invece lo sono i libri della *Teologia Platonica*, che hanno un ordine sequenziale che può essere persino messo in corrispondenza della τάξις ontologica. Le argomentazioni di Siriano sono formulate come discussioni o risposte a passi precisi della *Metafisica*, che da un punto di vista linguistico non seguono una linea di coerenza univoca, poiché le scelte lessicali sono adeguate ai passi di volta in volta commentati utilizzando lo stesso repertorio lessicale di Aristotele per discutere Aristotele. Per tale ragione, è difficile stabilire con precisione cosa effettivamente Siriano significhi con il termine “enade”. Volendo essere prudenti, non leggendo Siriano con gli occhi già imbevuti del sistema procliano, dovremmo dire che da una parte Siriano utilizza “enade” con il significato neutro, platonico, di “unità eidetica” subordinata ai “principi”, dall'altra riferisce al termine ἀρχαί, che accomuna la diade e la monade, l'insieme delle proprietà che Proclo distingue in maniera più

<sup>226</sup> *Ibid.* 166.11: οὐτ' οὖν αἱ προτάσεις ὑγιεῖς, ἐπεὶ καὶ ἡ λέγουσα 'τὰ ἐναντία ἐν ὑποκειμένῳ' ψεύδεται (τὰ γὰρ ὑπερφυῖ ὅλως εἰ ἐναντία χρῆ καλεῖν, οὐδαμῶς ἀνούσια), καὶ ἡ λέγουσα 'αἱ ἀρχαὶ οὐσία' (αἱ γὰρ κυρίως ἀρχαὶ καὶ αἱ πάντων ἀρχαὶ ὑπερούσιαι)· οὕτε τὸ συμπέρασμα τῶν ἀρεσκόντων τι τοῖς ἀνδράσι διελέγχει· οὐ γὰρ ἀπὸ τῶν ὡσανεὶ ἀντικειμένων ἤρχοντο, προὔταττον δὲ τὸ ἐν τὸ ἐξηρημένον ἀμφοῖν ταῖν τε ἀρχαῖν καὶ ταῖν συστοιχίαιν. Vd. anche

<sup>227</sup> *Ibid.* 169.26: ὥστε τὰ μὲν ὑπερούσια τῶν ἐκεῖ τὰ δ' οὐσία, συμβεβηκὸς δὲ εἰ ἄρα περὶ τὴν ἐν γενέσει ψυχὴν καὶ αὐτὴν τὴν γένεσιν. ταῦτα μὲν οὖν πρὸς πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ἐπιχείρησιν εἰρήσθω.

<sup>228</sup> Vd. I. HADOT 1997, 169-176.

netta in due unità che sono, al tempo stesso, principi, ovvero il limite e l'illimitato. Se tuttavia, guardiamo Siriano in una prospettiva, per così dire, prodromica dei suoi succedanei, in specie di Proclo, potremmo intravedere nel termine "enade", come lo dimostrano gli esempi che abbiamo analizzato, già delle proprietà dei principi: «enade» ora accompagnato all'«infinito in potenza» ora al «trascendente» può essere stato preferito coscientemente da Siriano proprio allo scopo di evidenziare, in un particolare contesto, la proprietà all'origine di cui sono posti i due principi.

### III. 7 L'aspetto innovativo e organico della dottrina delle enadi di Proclo

Rispetto alla prospettiva dottrinale di Siriano, il sistema filosofico procliano fondato sulle enadi presenta degli elementi di notevole novità. Le enadi di Proclo sono state, fino a questo momento, interpretate dagli studiosi che se ne sono interessati o come principi sovraessenziali o come elementi costituenti la monade dell'Essere. A nostro giudizio, i passi della *Teologia Platonica* non permettono di escludere nessuna delle due definizioni: vi sono delle enadi sovraessenziali, che hanno funzione di principio, che Proclo definisce con l'espressione «enadi degli dei»; ma vi sono anche enadi intelligibili, che costituiscono il primo livello della monade dell'Essere, ovvero che si distribuiscono nel διάκοσμος intelligibile, e che sono definite nell'espressione «enadi degli enti». Questa distinzione non è tuttavia la stessa nel *Commentario sul Parmenide* e negli *Elementi di Teologia*, nei quali, d'altra parte, riscontriamo, come nella *Teologia*, un aspetto costante e essenziale, che problematizza inevitabilmente il modo di guardare la τάξις ontologica. Il numero dei livelli della gerarchia, in effetti, varia secondo la prospettiva a partire da cui Proclo spiega un aspetto del reale, ciò è particolarmente evidente nel *Commentario sul Parmenide*, in cui si cerca di far corrispondere un attributo dell'Uno-che-è ad un livello degli dei. In questo tentativo di validazione della τάξις per il tramite della voce autorevole di Platone, Proclo distingue all'interno della monade dell'Essere sei θεῖοι διάκοσμοι: intelligibile, intelligibile-intellettivo, intellettivo, ipercosmico, ipercosmico-encosmico, encosmico, distribuendo il livello ontologico dell'intelletto nei livelli che vanno dall'ultimo grado dell'intelligibile-intellettivo all'ultimo grado ipercosmico-

encosmico, e collocando i primi gradi dell'Anima nel livello encosmico, cui poi seguirebbero la monade delle anime mortali e quella dei corpi<sup>229</sup>.

L'articolazione presentata in *Teologia Platonica* I 14 non è, tuttavia, lineare con il resto dell'opera, poiché distingue tre monadi-causa, senza fare alcun accenno alla Monade dell'Essere: dall'Uno discende la serie delle enadi, dall'intelletto discende la serie degli intelletti, e dall'anima la serie delle anime particolari. Tuttavia, nella spiegazione fornita in *Teologia* III 12-13 S.-W., a proposito del rapporto monade-serie, Proclo chiama «esseri in senso primario» (τὰ πρῶτως ὄντα), ovvero intelligibili, l'insieme di entità costituenti la monade dell'Essere, dotate di enadi contigue (διὰ τῶν προσεχῶν αὐτῶν ἐνάδων)<sup>230</sup>, discendenti direttamente dall'Uno. L'originalità e la complessità della tesi di Proclo consistono, dunque, nel collocare all'interno della monade dell'Essere una serie costituita da enadi e intelligibili, che è ἀριθμὸς θεῖος, ovvero è principio di tutte le altre serie, che permette, come vedremo, per la legge della somiglianza, il collegamento degli altri livelli ontologici, dissimili, con l'Uno.

Questa prima definizione è, d'altronde, concorde con l'articolazione del reale fornita dagli *Elementi di Teologia* in quattro livelli – νοητόν, νοερόν, ψυχικόν, φυσικόν<sup>231</sup> – in cui la serie delle enadi è chiaramente collocata nel livello intelligibile<sup>232</sup>. Il problema si pone quando nella seconda parte del libro III della *Teologia*, in particolare a partire dalle pagine 31-32 S.-W., Proclo comincia a parlare dei «principi dei mondi divini» (τῶν θεῶν διακόσμων ἀρχαί)<sup>233</sup>, come delle realtà indipendenti rispetto alla «serie» intelligibile. La questione della collocazione e dello statuto delle enadi diventa problematica proprio a partire da queste considerazioni iniziali.

Come vedremo, Proclo utilizza il termine «enade» con tre diversi significati: nel primo «enadi» sono le ἀρχαί «limite» e «illimitate», che esercitano sul reale la medesima forza determinativa e generativa, attribuite da Siriano alla monade e alla diade; «enade» nella seconda accezione significa invece στοιχεῖα, poiché indica i costituenti semplici del mondo intelligibile, in quanto «primo unificato» (τὸ πρῶτως ἡνωμένον) composto da due livelli

<sup>229</sup> Proclo parla delle anime particolari e del loro movimento di conversione (rivoluzione) verso la contemplazione intelligibile nelle pagine 55-65 S.-W. del IV libro della *Teologia*, sebbene in realtà la trattazione non sia più approfondita nel libro successivo, o perché Proclo abbia voluto interromperla rinviando la questione ad un'altra opera, o perché andata perduta. Cfr. SAFFREY-WESTERINK 1968, t. I, LX-LXXV. Nelle prop. 205-211 degli *Elementi* troviamo del resto delle riflessioni sulle anime particolari in rapporto alla loro monade universale.

<sup>230</sup> T.P. III 13.5.

<sup>231</sup> La gerarchia ontologica è spesso quadripartita in molteplici proposizioni degli *Elementi* cfr. in particolare la prop. 62 e 64.

<sup>232</sup> La proposizione 6 degli *Elementi* è emblematica, poiché stabilisce le enadi come costituenti ultimi dell'intelligibile.

<sup>233</sup> T.P. III 30.15.



«unitari» (πλῆθος ἐνιαῖον), che rappresentano immediatamente le proprietà delle enadi-principio, e da un terzo livello, l'intelletto, che è primo dei misti, πλῆθος νοητόν, poiché non composto direttamente dal limite e dall'illimito, ma dall'essere e dalla vita che partecipano in primo luogo alle enadi sovraessenziali. Il terzo significato di «enade», rispetto ai precedenti, ha un'influenza decisamente più attenuata nella gerarchia ontologica, poiché non ha la definizione di principio, né di entità collocata ad un livello preciso, bensì indica un tipo di unità, che Proclo definisce «frammentata», poiché è l'ultima, affievolita, manifestazione dell'irradiazione delle enadi-principi sui θεῖοι διάκοσμοι, che compongono l'Uno-che-è.

Rispetto a questi tre significati, al termine «enade» è riferito, nella *Teologia Platonica*, uno statuto e un numero differente: è in numero di due, e ha lo statuto di «principio», poiché è identificato con il limite e l'illimito; è in numero di sei e ha lo statuto di «entità», che definisce gli «esseri in senso primario», τὰ πρῶτως ὄντα (*T.P.* III 13.5), poiché è identificato con le prime due sommità di ciascun grado del mondo intelligibile; infine è in numero di quattordici nel caso in cui il termine «enade» è impiegato nel senso neutro di «unità», che descrive, secondo gradi decrescenti, ciascun livello/attributo dell'Essere, Uno-che-è della seconda ipotesi del *Parmenide*<sup>234</sup>.

Nelle pagine che seguono intendiamo, dunque, dimostrare, attraverso uno studio puntuale degli impieghi di «enade» nella *Teologia Platonica*, negli *Elementi di Teologia*, nel *Commentario sul Parmenide* e nel *Commentario sul Timeo*, che da un lato che vi è una distinzione tra enadi sovraessenziali e enadi intelligibili, che corrisponde alle espressioni «enadi degli dei» e «enadi degli enti»; dall'altro che il termine «enade» può non indicare necessariamente delle entità o dei principi, ma un residuo di unità che Proclo individua nei primi livelli dei mondi divini più lontani rispetto all'Uno, e che ha inizio a partire dal mondo intellettuale fino all'ultima dispersione di unità tra i dei giovani ipercosmici-encosmici.

### III. 7.1 Le enadi come legame tra τάξις dell'«unità» e τάξις dell'«ordine»

Rispetto all'apparente confusione terminologica che possiamo riscontrare nel *corpus* procliano a proposito della delimitazione dello statuto e della collocazione delle enadi, una prima constatazione è d'obbligo. Come abbiamo sottolineato nel primo capitolo, la maggior parte delle opere di Proclo nascono in un contesto scolastico in cui il programma canonico delle letture impone una necessaria discontinuità dottrinale. Possiamo, dunque, giustificare le continue contraddizioni riscontrabili tra i commentari e la *Teologia*, alla luce del fatto che i

<sup>234</sup> Cfr. SAFFREY-WESTERINK 1978, t.III, XL-LI; LUNA-SEGONDS 2017, t.VI, LXII-LXIV; VAN RIEL 2001b, 417-432.

primi sono stati concepiti in corso d'opera, per una finalità didattica, che impone l'adeguazione della dottrina al contenuto delle letture affrontate, la *Teologia* ha invece un contenuto già consolidato, presentato in un'opera sistematica, che Proclo ha avuto occasione di maturare nel corso del tempo, probabilmente al di fuori dell'attività scolastica. Difatti, sebbene i tempi e i modi di composizione dei commentari e della *summa theologiae* siano divergenti, possiamo rintracciare un "sistema linguistico" unitario attorno alle enadi, che rappresentano il fondamento metafisico per eccellenza della τάξις scientifica finora messa in luce. In effetti, l'articolazione della τάξις è rigorosa sia per il modo in cui è dimostrata e verificata, sia per il modo in cui è concepita, poiché ogni elemento ha, a partire dalla distribuzione delle enadi, una sua giustificazione in funzione del tutto. Pertanto, Proclo non può avere posto a fondamento di un sistema complesso come quello dell'«ordine» un sistema dell'unità che non sia altrettanto rigoroso.

Nella prima parte del presente capitolo abbiamo cercato di mostrare come a ciascun ordine di realtà corrisponda una particolare rappresentazione, anche a livello linguistico, del suo grado di unità. La τάξις del reale e la τάξις dell'unità sono dunque parallele. Nel capitolo sull'«ordine» abbiamo, tuttavia, tralasciato la questione delle enadi per due ragioni: innanzitutto perché se sono principi sovraessenziali, esse non fanno parte dell'ordine ontologico, in secondo luogo perché se sono elementi semplici del διάκοσμος intelligibile sono i primi livelli della gerarchia dell'unità cui corrispondono i rispettivi livelli della τάξις del reale. Sia nel primo che nel secondo caso, le enadi sono il fondamento dell'ordinamento del piano ontologico, poiché in quanto principi trascendenti ne sono causa di determinazione, ovvero di esistenza, e di generazione, ovvero di moltiplicazione in entità particolari. Inoltre, in quanto elementi semplici intelligibili, le enadi rivelano e trasmettono le proprietà, che pre-contengono in modo semplice e unitario, ai livelli dell'essere successivi, attivando in essi un movimento di conversione verso la causa originaria della loro determinazione.

Da quest'ultima considerazione dipendono due questioni che cercheremo di illustrare e risolvere nelle pagine che seguono: la prima riguarda l'attività provvidenziale delle enadi, ovvero se le enadi discendano o illuminino dall'alto, restando immobili, i successivi livelli dell'essere, ovvero l'intelletto, l'anima e i corpi; la seconda concerne lo statuto delle enadi non in quanto principi sovraessenziali, ma in quanto entità occupanti un livello preciso della τάξις dell'essere. Se, infatti, le monadi organizzano il piano dell'essere, e le enadi, sussistendo nel reale esercitano a loro volta una funzione determinante su di esso, la distinzione tra i due gradi di unità non è evidente. A questo proposito, intendiamo mostrare nelle pagine che

seguono che «enade» e «monade» possono essere sovrapponibili solo in un caso, ovvero quando Proclo si riferisce al termine «enade» nel senso di στοιχεῖα, costituenti semplici del mondo intelligibile.

### III. 7.2 La distinzione «enadi degli dei» e «enadi degli enti» nella *Teologia Platonica* e nel *Commentario sul Parmenide*

Lo studio che C. D'Ancona ha condotto sullo statuto delle enadi in quanto principi prende in considerazione per la prima volta un aspetto cui non si è ancora attribuito il giusto peso, ovvero il fatto che le enadi possano essere definite da Proclo non solo in quanto sovraessenziali ma anche in quanto intelligibili. Questi due caratteri, in effetti, sembrano sussistere sia nelle dimostrazioni condotte nella *Teologia Platonica* che nel *Commentario sul Parmenide*, in due diverse forme: nella *Teologia* il piano del sovraessenziale consiste nelle «enadi degli dei», che sono i principi dei θεῶν διάκοσμοι, il piano dell'intelligibile è invece costituito dalle «enadi degli enti», che contengono in modo contratto le proprietà distribuite in modo particolare e diviso nei successivi livelli dell'essere. Nel *Commentario sul Parmenide* questa distinzione è rappresentata in un modo diverso: le prime enadi sono «trascendenti» e al di là degli enti, le seconde sono «coordinate» e costituite di parti, le terze sono le «enadi negli enti», dei principi unificatori contenuti all'interno di ciascuna monade ontologica, di cui troviamo un abbondante riferimento anche nel *Commentario sul Timeo*. Questa argomentazione sembra, d'altra parte, non essere stata ancora maturata da Proclo negli *Elementi di Teologia*<sup>235</sup>, in cui intravediamo un'influenza molto più recente dell'insegnamento di Siriano<sup>236</sup>. Pur non essendo in contraddizione con quanto dimostra nelle altre opere, negli *Elementi* Proclo distingue il piano dei principi del limite e dell'illimito dal livello intelligibile, in cui colloca le enadi, in quanto complessivamente sovra-essenziali, sovra-noetiche e sovra-vitali (*E.T.* 115), poiché sono le cause anteriori all'essenza, poste nelle sommità del primo grado dell'essere. Di conseguenza, in un primo momento della presente dimostrazione, metteremo da parte l'indagine sullo statuto e la collocazione delle enadi negli *Elementi*, concentrandoci sull'analisi dei passi che, nella *Teologia* e nel *Commentario sul Parmenide*, possono dimostrare la nostra ipotesi secondo cui esiste una serie unica di enadi-entità che risiede nel mondo intelligibile, e, d'altro canto, una diade dei principi primi (limite e illimito puri), che è posta al di là del «numero divino» intelligibile.

<sup>235</sup> DODDS 1963, XIV-XVIII discute FREUDENTHAL 1881, 214 ss.

<sup>236</sup> Sulle corrispondenze del sistema di Proclo con la dottrina dei principi di Siriano si veda LUNA 2001, 239-268.

### III. 7. 3 Enadi sovraessenziali e enadi intelligibili nella *Teologia Platonica*

Le pagine della *Teologia* I 14-17 S.-W. sono fondamentali per la definizione del ruolo che le enadi assumono nella τάξις del reale. Abbiamo già anticipato che nella gerarchizzazione delle monadi-causa Proclo enumera l'Uno, l'intelletto e l'anima, ma non sembra prendere in considerazione l'Essere come monade a sé stante, essendo questo assorbito nella serie delle «enadi degli enti». Tra le pagine introduttive della *Teologia*, che risultano anche interessanti da un punto di vista stilistico, dal momento che manifestano una certa attenzione letteraria di Proclo per i parallelismi e le armonie dei periodi, ci preoccupiamo di citare, in particolare, due passaggi emblematici che ci aiutano a comprendere quale sia la posizione che Proclo attribuisce delle enadi rispetto alla τάξις ontologica.

1. Καὶ μέχρι ταύτης ἀναδραμοῦσα, πέρασ οἶεται τὸ ἀκρότατον ἔχειν τῆς τῶν ὄλων θεωρίας, καὶ ταύτην εἶναι τὴν περὶ θεῶν ἀλήθειαν, ἢ περὶ τὰς ἐνάδας τῶν ὄντων πραγματεύεται, καὶ τὰς τε προόδους αὐτῶν καὶ τὰς ιδιότητας παραδίδωσι καὶ τὴν τῶν ὄντων πρὸς αὐτὰς συναφὴν καὶ τὰς τῶν εἰδῶν τάξεις, αἱ τούτων ἐξήρτηται τῶν ἐνιαίων ὑποστάσεων· τὴν δὲ περὶ νοῦν καὶ τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη τοῦ νοῦ στρεφομένην θεωρίαν δευτέραν εἶναι τῆς περὶ αὐτῶν τῶν θεῶν πραγματευομένης ἐπιστήμης· καὶ ταύτην μὲν ἔτι νοητῶν ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ τῇ ψυχῇ δι' ἐπιβολῆς γινώσκεσθαι δυναμένων εἰδῶν, τὴν δὲ ταύτης ὑπερέχουσαν ἀρρήτων καὶ ἀφθέγκτων ὑπάρξεων μεταθεῖν τὴν τε ἐν ἀλλήλαις [αὐτῶν] διάκρισιν καὶ τὴν ἀπὸ μιᾶς αἰτίας ἔκφανσιν. Ὅθεν οἶμαι καὶ τῆς ψυχῆς τὸ μὲν νοερὸν ἰδίωμα καταληπτικὸν ὑπάρχειν τῶν νοερῶν εἰδῶν καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς διαφορᾶς, τὴν δὲ ἀκρότητα τοῦ <νοῦ> καί, ὡς φασί, τὸ <ἄνθος> καὶ τὴν ὑπαρξίν συνάπτεσθαι πρὸς τὰς ἐνάδας τῶν ὄντων καὶ διὰ τούτων πρὸς αὐτὴν τὴν πασῶν τῶν θείων ἐνάδων ἀπόκρυφον ἔνωσιν<sup>237</sup>.

2. Μέχρι γὰρ τούτου τὴν ψυχὴν ἀνιέναι θεμιτὸν ἕως ἂν ἐπ' αὐτὴν ἀνιοῦσα τελευτήσῃ τὴν τῶν ὄντων ἀρχήν· ἐκεῖ δὲ γενομένην καὶ τὸν ἐκεῖ τόπον θεασαμένην καὶ κατιοῦσαν ἐκεῖθεν καὶ διὰ τῶν ὄντων πορευομένην καὶ ἀνελίττουσαν τὰ πλήθη τῶν εἰδῶν, τὰς τε μονάδας αὐτῶν καὶ τοὺς ἀριθμοὺς διεξιούσαν καὶ ὅπως ἕκαστα τῶν οἰκείων ἐνάδων ἐξήρτηται νοερῶς διαγινώσκουσαν, τελεωτάτην οἶεσθαι τῶν θείων ἐπιστήμην ἔχειν, τὰς τε τῶν θεῶν προόδους εἰς τὰ ὄντα καὶ τὰς τῶν ὄντων περὶ τοὺς θεοὺς διακρίσεις ἐνοειδῶς θεασαμένην<sup>238</sup>.

In entrambi i passi è descritto il movimento di conversione dell'anima verso l'Uno e di processione a partire da Esso, per il tramite delle enadi. Nella prima citazione è interessante evidenziare come Proclo fornisca una distinzione di due forme di conoscenza, attingendo dal modello di ascesa ipostatica plotiniana e introducendovi alcuni aspetti rilevanti della sua dottrina delle enadi<sup>239</sup>. La prima forma di conoscenza è scientifica (περὶ θεῶν ἀλήθειαν; περὶ αὐτῶν τῶν θεῶν πραγματευομένης ἐπιστήμης) ed è fondata sul ricongiungimento (συνάπτεσθαι) dell'intelletto con la dimensione di ὑπαρξίς/esistenza pura delle enadi. L'intelletto non ha, dunque, un'esperienza unitiva con l'Uno ma di congiunzione con le enadi, che sono descritte come delle «sussistenze» unitarie (τῶν ἐνιαίων ὑποστάσεων), che hanno una «connessione» (τὴν τῶν ὄντων πρὸς αὐτὰς συναφὴν) con gli enti, delle «proprietà» e

<sup>237</sup> *T.P.* I 14.15-15.5.

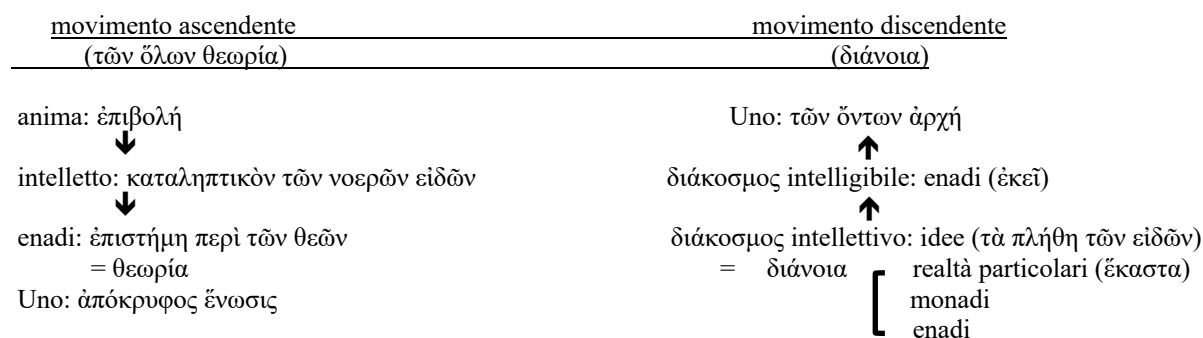
<sup>238</sup> *Ibid.* I 16.25-17.5.

<sup>239</sup> Per Plotino la conoscenza noetica dell'Intelletto che conduce alla semplificazione totale dell'anima nell'Uno è in realtà un salto ipermetafisico. Si veda FERRARI 2009, 113-135.

delle «processioni» (τάς τε προόδους αὐτῶν καὶ τὰς ιδιότητας παραδίδωσι). Dunque, la conoscenza «scientifica» è determinata dal passaggio dalla dimensione intellettuale ad un livello superiore, che si frappone tra l'Uno e l'intelletto, e che effettivamente non possiamo definire come semplicemente sovraessenziale e trascendente, ma come un livello iper-estesico da cui dipende ogni livello corrispondente del reale (ἕκαστα τῶν οἰκείων ἐνάδων ἐξήρηται). Questa modalità di estensione, a nostro giudizio, corrisponde al διάκοσμος intelligibile – che è, come si è visto, la monade più universale, che pre-contiene ogni aspetto della τάξις in modo nascosto (κρυφίως) – poiché Proclo sostiene che questa «serie» di enadi abbia una propria distinzione e un proprio modo di rivelarsi (διάκρισιν καὶ τὴν ἀπὸ μιᾶς αἰτίας ἔκφανσιν). D'altra parte, la seconda forma di conoscenza è inferiore rispetto a questa scienza intelligibile, poiché consiste nella facoltà καταληπτικόν delle «forme intellettive» e riguarda l'elevazione dell'anima al livello dell'intelletto (τὸ μὲν νοερὸν ἰδίωμα καταληπτικὸν ὑπάρχειν τῶν νοερῶν εἰδῶν).

Nella seconda citazione, Proclo descrive il movimento di discesa dell'anima nella dimensione sensibile, che ripercorre le medesime tappe del processo conoscitivo. L'anima giunge «laggiù» /ἐκεῖ nel mondo intelligibile – il limite conoscitivo verso cui le è lecito elevarsi (*T.P.* I 16.25: μέχρι γὰρ τούτου τὴν ψυχὴν ἀνιέναι θεμιτὸν ἕως ἂν ἐπ' αὐτὴν ἀνιοῦσα τελευτήσῃ τὴν τῶν ὄντων ἀρχήν) –, ritorna nel livello intellettuale, caratterizzato dalla «molteplicità delle forme» (*T.P.* I 17.2: τὰ πλήθη τῶν εἰδῶν), fino a discendere nella dimensione cosmica, la quale è a sua volta organizzata in monadi-serie, che dipendono dalle enadi. Questa ultima tipologia di enade è quella che, nel *Commentario sul Parmenide*, viene definita «enade nelle parti», e non ha né uno statuto di «principio» né corrisponde alle ὑποστάσεις unitarie intelligibili, cui si riferisce Proclo nella prima citazione, ma un'unità eidetica che rappresenta la proprietà che accomuna una totalità universale (la monade) di entità particolari (la serie).

Infine, da un punto di vista conoscitivo, il primo passaggio rappresenta un percorso di astrazione della θεωρία, fino all'immediata intuizione della «scienza», il secondo è invece un processo che potremmo definire platonicamente διάνοια, poiché ripercorre le tappe fondamentali del processo di articolazione della conoscenza. Possiamo perciò rappresentare nel seguente modo i due movimenti conoscitivi dell'anima attraverso la τάξις del reale:

**Tab. 41**

Come emerge dallo schema, il movimento ascendente dell'anima verso l'Uno si realizza nella scienza delle enadi, che rivelano la natura dell'Uno, di per sé celato; d'altro canto, il movimento conoscitivo discendente termina invece nella διάνοια, che consiste nella capacità discernitiva delle enadi nel reale, ovvero delle unità singole estratte da un percorso di unificazione: ἀριθμός → μονάς → ένας. Il termine «enade», impiegato in questa occorrenza con l'accezione di «enadi negli enti» è dunque anteriore rispetto a «monade». Possiamo, d'altra parte, dimostrare che, nel significato di «enadi degli enti», ovvero «enadi intelligibili», il termine coincide con la «monade» partecipata simile, che collega le enadi sovraessenziali alla monade dissimile dell'intelletto.

In *Teologia I* 55.20 Proclo mostra come gli «ordinamenti divini» (θεῖαι διακοσμήσεις) procedono dal più semplice, che è ἐνικωτάτων e consiste nell'ordine degli «enti autentici» (τῶν ὄντως ὄντων ἢ τάξις), al più composto (εἰς τὸ ὅλον πλῆθος τῶν θείων καὶ τὸν σύμπαντα χωρεῖν ἀριθμόν)<sup>240</sup>. L'ordine degli dei intelligibili, che sono gli enti autentici (τῶν ὄντως ὄντων ἢ τάξις) che compongono il διάκοσμος intelligibile, è il risultato di un'azione esercitata da un livello superiore – ciò spiega il ricorso al tempo verbale perfetto: «è stato sottoposto» (ὑπεστρωμένη) – che coincide con l'ὑπαρξις, l'esistenza pura, delle enadi sovraessenziali, ovvero le «enadi degli dei» (ταῖς ένασι τῶν θεῶν). A differenza di questo tipo di «enade» trascendente, ineffabile (ἄρρητος) e inesprimibile (ἄφραστος), il livello intelligibile organizza e distingue (συνδιαιρουμένη) le proprietà pre-contenute nelle enadi degli dei. Pertanto, ritornando sul passaggio di *Teologia I* 14 possiamo intuire che la «distinzione e la rivelazione» delle enadi (ἐν ἀλλήλαις [αὐτῶν] διάκρισιν καὶ τὴν ἀπὸ μιᾶς αἰτίας ἕκφανσιν), sono riferite alla loro «distensione» nel mondo intelligibile, che, essendo ἐνικωτάτων, le

<sup>240</sup> *T.P.* I 55.15-20: Τοῦτο μὲν οὖν ἐνταῦθα κείσθω διὰ πλειόνων ἡμῖν ἀποπεφασμένον, ὡς ἀνάγκη τὴν δευτέραν ὑπόθεσιν ἀπάσας μὲν τὰς θείας ἐκφαίνειν διακοσμήσεις, ἄνωθεν δὲ ἀπὸ τῶν ἀπλουστάτων καὶ ἐνικωτάτων εἰς τὸ ὅλον πλῆθος τῶν θείων καὶ τὸν σύμπαντα χωρεῖν ἀριθμόν, εἰς ὃν κατέληξε τῶν ὄντως ὄντων ἢ τάξις, ὑπεστρωμένη μὲν ταῖς ένασι τῶν θεῶν, συνδιαιρουμένη δὲ ταῖς ἀρρήτοις αὐτῶν καὶ ἀφράστοις ιδιότησιν.

mantiene, «in modo contratto» (κρυφίως). Le enadi degli dei sono al di là di questo mondo intelligibile, le enadi degli enti invece sono insite in esso (τῶν ἐνάδων τῶν ἐν αὐτοῖς)<sup>241</sup>.

La presenza delle enadi nel mondo intelligibile è desumibile in due altri passaggi della *Teologia* che attingono a *Resp.* VI 507c-509d, con due modalità differenti, nel primo caso con un'allusione implicita, nel secondo con l'intento esplicito di proporre un'esegesi che possa chiarirne il contenuto. Il primo caso è tratto da *Teologia* III 16.25-17.10, in cui, mettendo in corrispondenza l'Uno-Bene e il sole visibile (ὁ ἥλιος τῶν ὀρατῶν), Proclo dice che la «luce insita negli intelligibili» (φῶς ἐν αὐτοῖς ὄν τοῖς νοητοῖς) è «uni-forme» (ἐνοειδής) ed è equivalente, nel mondo sensibile, a «ciò che è di forma simile al sole insito nelle realtà visibili» (τὸ <ἡλιοειδές> ἐν τοῖς ὀρατοῖς). La luce rappresenta dapprima un principio in sé di unificazione e congiunzione (συνδεδεικτόν καὶ ἐνοποιόν), poi la stessa entità che ne riceve l'illuminazione, poiché è insita in essa. La luce in sé corrisponde per Proclo alle enadi-dei sovraessenziali che, nella misura in cui sono partecipate e «stabilite»<sup>242</sup> nel mondo intelligibile, sono il carattere di «divinità» (θεότης) espresso dalle sommità di ciascun livello intelligibile secondo la sussistenza ad esse appropriata (κατὰ μὲν τὴν οἰκείαν ὑπαρξίν)<sup>243</sup>. A nostro giudizio, questa distinzione tra la luce sovraessenziale e la luce insita nell'intelligibile uniforme, conduce Proclo ad affermare, in alcuni passi della *Teologia*, l'esistenza di enadi principi e dei in senso proprio che non possono avere alcuna collocazione all'interno della monade intelligibile poiché non sono delle entità ma dei canali di trasmissione del limite e dell'illimitato, e le enadi-entità "divine", che sono invece poste nei primi due gradi di ciascun livello intelligibile, presentando, secondo forme di predominanza differenti, le proprietà delle prime enadi, ovvero la divinità, la limitatezza e l'illimitatezza.

Nel secondo caso, in *Teologia* II 44-49 S.-W., seguendo l'esegesi del dialogo, Proclo distingue nel reale due mondi, il trascendente, che è il mondo platonico dell'essere e dell'intellezione, e il sensibile, che è il mondo platonico del divenire e dell'opinione. Nel

<sup>241</sup> *Ibid.* I 55.25.

<sup>242</sup> L'immagine delle enadi stabilite nel mondo intelligibile si trova in *T.P.* I 106.15: ἴδρυται μονοειδῶς ἐν τῇ νοητῇ περιοπῇ.

<sup>243</sup> *T.P.* III 16.25-17.10: Διὰ γὰρ τούτων τὸ μὲν ἀγαθὸν ἐξηρημένον ἀποδέδεικται τοῦ τε ὄντος καὶ τῆς οὐσίας, ὡσπερ ὁ ἥλιος τῶν ὀρατῶν, τὸ δὲ φῶς ἐν αὐτοῖς ὄν τοῖς νοητοῖς καὶ καταλάμπων αὐτά, καθάπερ τὸ <ἡλιοειδές> ἐν τοῖς ὀρατοῖς. Οὐ γὰρ ἄλλως τὰ ὀρατὰ γίνεται φανὰ καὶ ταῖς ὀράσεσι γνωστὰ ἢ διὰ τοῦ φωτός ἐν αὐτοῖς ἐγγενομένου· καὶ τὰ νοητὰ τοῖνυν <ἀγαθοειδῆ> πάντα γίνεται διὰ τὴν τοῦ φωτός μετουσίαν, καὶ διὰ τοῦτο τὸ φῶς ἕκαστον τῶν ὄντων τῷ ἀγαθῷ ἐστὶν ὁμοίωτον. Εἰ τοῖνυν μηδὲν διαφέρει λέγειν τό τε φῶς τοῦτο καὶ τὸ ἐν (καὶ γὰρ τὸ φῶς συνδεδεικτόν ἐστι καὶ ἐνοποιόν τῶν νοητῶν ὡς ἐκ τοῦ ἐνός ὑφιστάμενον), μεθεκτὴ μὲν ἐστὶν ἢ ἀπὸ τοῦ πρώτου προΐουσα θεότης, μεθεκτόν δὲ πᾶν τὸ τῶν ἐνάδων πλῆθος. Καὶ τὸ μὲν ὡς ὄντως ὑπερούσιον ἐν, ἕκαστος δὲ τῶν ἄλλων θεῶν κατὰ μὲν τὴν οἰκείαν ὑπαρξίν, ἢ καὶ ἔστι θεός, ὑπερούσιος τῷ πρώτῳ παραπλησίως, μετέχονται δὲ ὑπὸ οὐσίας καὶ τοῦ ὄντος. Ἐνάδες ἄρα ἡμῖν καὶ ἐνάδες μεθεκτὰ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον οἱ θεοὶ πεφίνασιν, εἰς ἑαυτοὺς μὲν ἀναδησάμενοι τὰ ὄντα πάντα, δι' ἑαυτῶν δὲ τῷ ἐνὶ τῷ πάντων ὁμοίως ἐκβεβηκότι τὰ μεθ' ἑαυτοῦς συνάπτοντες.

primo, Proclo colloca tutti gli «ordinamenti divini» (θεῖαι διακοσμήσεις), che sono «di forma simile al divino» (θεοειδής) in virtù dell'irradiazione seconda delle enadi, trasmessa per l'intermediazione dalla «luce intelligibile» (νοητὸν φῶς). La monade sensibile è invece «simile al sole» (ἡλιοειδής) in virtù della distribuzione della luce sensibile (αἰσθητὸν φῶς). D'altra parte Proclo modella il piano prospettato da Platone in *Resp.* VI 507c-509d secondo il suo sistema metafisico dell'unità: il mondo trascendente non è diviso a sua volta in due altri piani (le idee e gli enti matematici), ma in una pluralità di monadi disposte in gradi di unità e di divinità decrescenti, ridotte per ragioni di brevità, in numero di tre: monade intelligibile, intellettiva, ipercosmica, facendo dunque cominciare il mondo sensibile a partire dalla monade encosmica.

Nella sua breve esegesi del passo platonico, Proclo presuppone delle dimostrazioni – scientifiche e inconfutabili, che si appoggiano sull'autorità di Platone – già prospettate nei passi del *Commentario sul Parmenide* 817.35-820.20, e nelle proposizioni 108-109 degli *Elementi*, riguardanti l'organizzazione della τάξις in monadi contigue secondo i principi della continuità e della somiglianza. Come abbiamo visto, nel *Commentario sul Parmenide* il principio della continuità è applicato al caso particolare della produzione, ovvero la monade universale produce per degradazione (καθ'ὕποβασιν) le entità particolari corrispondenti alla sua ιδιότης, e per processione (κατὰ πρόοδον) le entità particolari della monade universale successiva. Nelle prop. 108 e 109 degli *Elementi*, d'altra parte, una monade universale è legata alla monade universale dissimile del rispettivo livello superiore, per il tramite della sua serie simile alla serie superiore, poiché esse condividono la medesima collocazione nella gerarchia (hanno la stessa ὑπόστασις di «serie»). Inoltre, come Proclo dimostra in un passaggio successivo della *Teologia*, IV 13, la sommità di una monade è legata alla monade superiore attraverso il limite inferiore di quest'ultima, poiché è più simile. Pertanto, in base a queste tre applicazioni dei principi di somiglianza e continuità, Proclo organizza il mondo trascendente “platonico” in una gerarchia di θεῖοι διάκοσμοι concatenati l'uno all'altro: l'ipercosmico è congiunto all'intellettivo, a sua volta congiunto all'intelligibile.

Seguendo i principi della somiglianza e della continuità sopra enumerati, Proclo trova una giustificazione formale alla collocazione del mondo intelligibile in un livello congiunto alla Monade-Uno, per il tramite di una duplicazione della serie delle enadi. Questa giustificazione formale è strettamente connessa a quanto affermato in *Teologia* III 12, ovvero



che le enadi sovraessenziali sono la «serie assolutamente simile» (προσόμοιος) all'Uno<sup>244</sup> che congiunge la serie dissimile degli intelligibili alla Monade-Uno (III 13.5: τὰ πρότως ὄντα διὰ τῶν προσεχῶν αὐτῶν ἐνάδων μετέχειν τῆς πρωτίστης αἰτίας). Oltre a ciò, dalla dimostrazione che Proclo conduce nelle pagine II 44-49 S.-W, emerge che la serie delle enadi sovraessenziali precede la serie intelligibile. Poiché le enadi sovraessenziali sono una realtà indicibile, innominabile e inconoscibile<sup>245</sup>, le proprietà dell'Uno devono arrivare all'ultimo livello divino, per il tramite di altre entità distribuite nel mondo intelligibile che ricevono la luce sovraessenziale delle prime enadi, e la trasmettono in forma più distinta nei livelli successivi. L'escogitazione di una doppia serie delle enadi è da un lato un espediente per poter salvaguardare la trascendenza dell'Uno e delle enadi, dall'altro un modo per poter garantire la diffusione delle loro proprietà nei livelli successivi. Pertanto, Proclo giustifica il legame tra l'Uno, il mondo intelligibile e i mondi divini successivi attraverso la formulazione dell'esistenza di una duplice luce: quella sovraessenziale che illumina la monade dell'essere di cui si parla in III 16.25-17.10, e quella intelligibile che invece discende nei livelli divini successivi trasmettendo ad essi le proprietà pure, il “divino”, il “bello in sé”, il “bene in sé”.

I passi che spiegano nel modo più chiaro questa distinzione tra sovraessenziale e intelligibile sono *T.P.* II 46.5 e 47.5 poiché descrivono, come in *T.P.* I 14 e I 17, il percorso di distinzione delle enadi, a partire dal piano dell'essere e viceversa, di moltiplicazione delle enadi nella dimensione particolare del sensibile:

1. Ἔτι τοίνυν καὶ καθ' ἕτερον τρόπον τὴν ἐπὶ τὸ πρῶτον ἡμῖν ἀνάλυσιν ἐν τούτοις ὁ Πλάτων ὑφηγεῖται. Πάντα γὰρ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ **πλήθη νοητῶν** ἐξάπτει **μονάδων**, οἷον τὰ μὲν καλὰ πάντα τοῦ **αὐτοκαλοῦ** τὰ δὲ ἀγαθὰ πάντα τοῦ **αὐτοαγαθοῦ** τὰ δὲ αὖ ἴσα τοῦ **αὐτοῖσου**. καὶ τὰ μὲν νοητὰ θέμενος τὰ δὲ αἰσθητὰ (αἱ δὲ ἀκρότητες αὐτῶν **ἐν τοῖς νοητοῖς ἴδρυνται μονοειδῶς**), **πάλιν ἀπὸ τῶν νοητῶν** τούτων **εἰδῶν** ἐπαναβαίνειν ἀξιοῖ, καὶ τὴν **ἀγαθότητα τὴν ἐπέκεινα τῶν νοητῶν** μειζόνως σεβομένους, δι' ἐκείνην πάντα καὶ εἶναι καὶ τελειοῦσθαι τὰ νοητὰ καὶ τὰς **ἐν αὐτοῖς μονάδας** ὑπολαμβάνειν· ὥσπερ γὰρ τὸ αἰσθητὸν πλῆθος εἰς μονάδα τοῖς αἰσθητοῖς ἀσύντακτον ἀνάγομεν, καὶ διὰ ταύτην ἀξιούμεν καὶ τοῦτο τὴν **ὑπόστασιν** ἔχειν, οὕτως ἀνάγκη τὸ νοητὸν εἰς ἄλλην αἰτίαν ἀναφέρειν **μὴ συναριθμουμένην τοῖς νοητοῖς**, ἀφ' ἧς καὶ ταῦτα τὴν τε **οὐσίαν ἔλαχε καὶ τὴν θεῖαν ὑπαρξίν**.

2. ἀπὸ τούτων αὐθις μέτεισιν **ἐπὶ τὴν ἐξηρημένην τῶν καλῶν πάντων** καὶ τῶν ἀγαθῶν αἰτίαν. Ἐν μὲν γὰρ τοῖς εἶδεσι τὸ **αὐτοκαλὸν** ἐξηγεῖται τῶν **πολλῶν καλῶν καὶ τὸ αὐτοαγαθὸν τῶν πολλῶν ἀγαθῶν**, καὶ τῶν ὁμοίων ἐκάτερον **ὑποστατικόν** ἐστὶ **μόνον**· τὸ δὲ **πρωτίστον ἀγαθὸν οὐ τῶν ἀγαθῶν μόνον ἐστὶν αἴτιον**, ἀλλὰ καὶ τῶν καλῶν **ὁμοίως**, ὥσπερ καὶ ἐν ἄλλοις ὁ Πλάτων ἔφη· <Καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα καὶ ἐκεῖνο αἴτιον πάντων καλῶν>.

<sup>244</sup> *T.P.* III 11.25-12.5: Ἀνάγκη δὴ οὖν ἡμῖν ἐκ τῶν προειρημένων ἀξιωματῶν, μιᾶς οὐσης ἐνάδος τῆς τῶν ὄλων ἀρχῆς καὶ πάσης ὑπάρξεως ἐκείθεν τὴν ὑπόστασιν ἐχούσης, παράγειν ἐξ αὐτῆς πρὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων πλῆθος ἐνιαῖον καὶ **ἀριθμὸν τῆ αἰτία συγγενέστατον**. Εἰ γὰρ καὶ τῶν λοιπῶν αἰτιῶν ἐκάστη **τὰ ὅμοια πρὸς ἑαυτὴν ὑφίστησι γεννήματα πρὸ τῶν ὁμοίων**, πολλῶ δὴπου μειζόνως τὸ ἐν κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον ἐκφαίνον τὰ μεθ' ἑαυτοῦ, τὸ μᾶλλον ἐπέκεινα τῆς ὁμοιότητος ὄν καὶ αὐτοέν, καθ' ἑνωσιν παράγει τὰ πρότως ἀπ' αὐτοῦ προϊόντα.

<sup>245</sup> Cfr. *Ibid.* II 47.20.

Nella prima citazione Proclo accenna da un lato alle forme (ἀπὸ τῶν νοητῶν τούτων εἰδῶν) «bene in sé» (αὐτοαγαθόν), «bello in sé» (αὐτόκαλον) e «uguale in sé» (αὐτόισον)<sup>246</sup> che sono «monadi» (ἐν αὐτοῖς μονάδας) «stabilite nell'intelligibile» (ἐν τοῖς νοητοῖς ἴδρυνται) e sotto un'unica forma (μονοειδῶς)<sup>247</sup>; dall'altro alla bontà sovraessenziale (ἀγαθότης) delle enadi, che sono al di là dell'intelligibile e la causa dell'essenza e della sussistenza divina nel mondo intelligibile (οὐσίαν ἔλαχε καὶ τὴν θεῖαν ὑπαρξιν). Nella seconda citazione, Proclo parte dalle realtà sensibili per spiegare la loro derivazione a partire dalle monadi eidetiche intelligibili. Ciascuna forma è un'uni-molteplicità poiché «fa sussistere» (ὑποστατικὸν μόνον) solo le entità ad essa corrispondenti, e a sua volta dipende dalle enadi sovraessenziali, che, al contrario, sono «ugualmente» (ὁμοίως) causa di tutte le forme. Dunque, a differenza dei principi enadici che costituiscono una diade sovraessenziale (limite e illimitato) indicibile e innominabile, le entità intelligibili enadiche da un lato sono monadi eidetiche partecipate dalle entità particolari molteplici, dall'altro sono conoscibili, poiché rivelano nelle entità particolari l'esistenza dei principi. È su questo tipo di enadi che si realizza la «scienza» teologica di cui parla Proclo in T.P. I 14. Il percorso di risalita conoscitiva descritto in I 14 e in I 17 è del resto coerente con i passi II 46.5 e II 47.5 poiché si sostiene che a partire dalle proprietà desunte dai particolari sensibili, la monade psichica può attraversare la monade dell'intelletto, che è la sede della «molteplicità delle idee» (I 17.5: τὰ πλήθη τῶν εἰδῶν), verso l'iper-unificazione della monade dell'essere intelligibile. Questo percorso conoscitivo è anche un percorso di «denominazione», ovvero di individuazione e assegnazione delle proprietà dal piano sovraessenziale al dio intelligibile e enadico corrispondente<sup>248</sup>. Del resto, in *Teologia* I 8.5 l'obiettivo che sancisce l'effettiva scientificità di ogni teologia consiste nella sua capacità di intuire i nomi ovvero gli attributi degli dei distribuiti nel mondo intelligibile a partire dalle proprietà individuate nel mondo sensibile, ed è la spinta conoscitiva verso ciò che, in *Teologia* I 17, è descritta come il limite conoscitivo nel quale è lecito che l'anima «si stabilisca»<sup>249</sup>.

<sup>246</sup> Questa distinzione corrisponde alla triade intelligibile bene-proporzionato-bello che in T.P. III 44 caratterizza ciascun livello della triade intelligibile secondo gradi di predominanza differenti, e che Proclo attinge da *Filebo* 65a2.

<sup>247</sup> Come analizziamo *supra*, il carattere del mondo intelligibile è ἐνικός e μονοειδής perché è pienezza di una molteplicità di forme, ovvero è la prima monade in senso proprio.

<sup>248</sup> Il passo II 47.20-25, già citato, mostra come l'inconoscibilità e innominabilità del piano dell'Uno e dei principi sia trasferibile sul piano della monade dell'essere, che è la sede privilegiata delle denominazioni: ἐπειδὴ καὶ λόγος παντὸς καὶ ὄνοματος κρεῖττον τὸ πάντων αἰτίων τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν, συγχωρῶμεν αὐτῷ διὰ τῶν προσεχῶς ἀπ' αὐτοῦ πληρουμένων ἐπ' ἐκεῖνο μεταφέρειν τὰς ἐπωνυμίας.

<sup>249</sup> Sulla descrizione "fisica" del movimento delle anime verso l'intelligibile, per la quale Proclo attinge molto da *Fedro* 245-246 Cfr. T.P. IV 20-21 in cui, in seguito alla rotazione celeste, le anime «si posano» sulla volta sovraceleste a partire dalla quale «ricercano attraverso i nomi la verità intorno ad essi (gli intelligibili)».

Alla luce di queste considerazioni possiamo distinguere nella *Teologia* due usi del termine «enade»: il primo consiste in due principi sovraessenziali, che hanno una ὑπαρξις ma non una collocazione nella gerarchia ontologica; il secondo riguarda invece le enadi in quanto ὑποστάσεις, entità eidetiche unitarie collocate nel διάκοσμος intelligibile, che rivelano l'ὑπαρξις dei due principi originari nelle proprietà, che pre-contengono in modo contratto e che trasmettono in forma particolare ai livelli successivi. Questa distinzione può, inoltre, giustificare l'apparente confusione lessicale che riscontriamo nell'uso intercambiabile dei termini «monade» e «enade» in due casi della *Teologia*: nel primo si parla delle enadi come di monadi in sé perfette (μονάδες αὐτοτελεῖς)<sup>250</sup>, la cui definizione corrisponde a quella, già citata in *T.P.* III 12.10, di enadi in sé perfette (ἐνάδες αὐτοτελεῖς); nel secondo di “monadi primissime” (πρώτισται μονάδες)<sup>251</sup> cui corrisponde, d'altra parte, l'espressione, in *T.P.* III 12.20, “primissima serie” (πρώτιστος ἀριθμός). I termini «enade» e «monade» coincidono poiché designano la dimensione uni-molteplice della monade intelligibile, in quanto «primo unificato» (πρῶτος ἡνωμένος), ovvero πλήθος ἐνιαῖον, molteplicità di entità enadiche semplici e irriducibili, che sono idee corrispondenti ad una proprietà particolare del reale. Alla luce di ciò possiamo definire il διάκοσμος intelligibile come la «monade enadica» discendente dall'Uno, ovvero l'ἀριθμός-serie partecipata della Monade-Uno presentata da Proclo in *Teologia* III 12-13 S.W., poiché composta da enadi che sono a loro volta monadi, in quanto «causa» di proprietà pure e universali, distribuite in forma particolare nei mondi ontologici successivi<sup>252</sup>.

<sup>250</sup> *T.P.* III 20.5: Μετὰ τὴν μίαν τῶν ὅλων ἀρχὴν μονάδες ἡμῖν αὐτοτελεῖς ἐφάνησαν οἱ θεοί, μετεχόμενοι μὲν ὑπὸ τῶν ὄντων, ἀλλ' οἱ μὲν κατὰ τὴν ἀπλουστέραν τῶν ὄντων οὐσίαν, οἱ δὲ κατὰ τὴν συνθετωτέραν τὴν εἰς αὐτὰ ποιησάμενοι πρόοδον.

<sup>251</sup> *T.P.* III 18.5- 19.10: Εἰ γὰρ δεῖ τὴν τῶν πρωτίτων μονάδων πρὸς ἀλλήλας τάξιν καὶ τὴν περὶ τὰ ὄντα πρόοδον ἐκ τούτων ὡς εἰκόνων θεωρῆσαι, πάντως ἀνάγκη καὶ ἐν ἐκείναις τὰ μὲν ἐγγυτέρω τοῦ ἐνὸς ὑπὸ τῶν ἀπλουστέρων τῆ οὐσία μετέχεσθαι, τὰ δὲ πορρώτερον ὑπὸ τῶν συνθετωτέρων. Οὕτω γὰρ ἔσται κατὰ τὸ ἀνάλογον ἢ μέθεξις, τῶν μὲν πρώτων ὑπὸ τῶν πρώτων, τῶν δὲ δευτέρων ὑπὸ τῶν δευτέρων αἰεὶ μετεχομένων. Καὶ γὰρ αὐτὰ καὶ εἰ τὸ πρῶτον ἐξήρηται πάντων καὶ ἀμέθεκτόν ἐστιν, ὁμοίωτερον δὲ τῷ ἀμέθεκτῷ τὸ τῷ ἀπλουστάτῳ καὶ ἐνὶ συμφυόμενον ἢ τὸ τῷ ποικιλωτέρῳ καὶ πολυειδιστέρῳ καὶ πλείους ἔχοντι τὰς τῶν συνηρημένων δυνάμεις, παντὶ δήπου καταφανὲς ὅτι τὰς μὲν ἐγγυτέρω τοῦ ἐνὸς ἐνάδας ὑπὸ τῶν πρωτίτων μετέχεσθαι καὶ ἀπλουστάτων οὐσιῶν ἀνάγκη, τὰς δὲ πορρώτερον ὑπὸ τῶν συνθετωτέρων, δυνάμει <μὲν> ἐλασσομένων, ἀριθμῷ δὲ καὶ πλήθει πολλαπλασιαζομένων.

<sup>252</sup> Il concetto della distribuzione delle proprietà delle enadi secondo gradi di universalità decrescenti corrispondenti ai mondi ontologici successivi emerge chiaramente in due passaggi della *Teologia*: III 45.25 [trad. Abbate]: Ὡσπερ οὖν ἡ πρωτίστη τῶν ἐνάδων ἀπογεννᾷ τὴν ἀκρότητα τοῦ ὄντος, οὕτω δὴ καὶ ἡ μέση τὸ μέσον ὑφίστησι («Nel modo in cui dunque la primissima delle enadi genera la sommità dell'essere, così appunto anche quella intermedia fa sussistere il livello intermedio dell'essere»). *T.P.* III 49. 10-15 [trad. Abbate]: Ὡσπερ οὖν τὸ ὄν τὸ νοητὸν ἢ πρωτίστη μετὰ τὴν ἐξήρησιν αἰτίαν ἐξέφηνεν ἐνάς καὶ ἡ δευτέρα τὴν νοητὴν ζωὴν, οὕτως ἡ τρίτη τὸν νοητὸν νοῦν ὑφίστησι περὶ ἑαυτὴν καὶ πληροὶ θείας αὐτὸν ἐνώσεως, μέσην ὑποσησαμένη τὴν δυνάμειν ἑαυτῆς τε καὶ τοῦ ὄντος, δι' ἧς ἀποπληροῖ τὸ ὄν τοῦτο καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτήν («Nello stesso modo in cui la primissima enade che viene dopo la causa trascendente ha rivelato l'essere intelligibile, e la seconda ha rivelato la vita intelligibile, così la terza fa sussistere in rapporto con sé stessa l'intelletto intelligibile

La collocazione della monade enadica intelligibile in un livello immediatamente discendente dalla Monade-Uno è, del resto, funzionale al sistema della «continuità senza vuoti»<sup>253</sup> che è fondato su quanto Proclo dimostra in III 10.20 ovvero sul fatto che ai principi causali partecipati devono preesistere i principi causali impartecipabili. Lo schema del reale nel quale si colloca questo secondo tipo di enade è dunque sintetizzato nei passi II 46.5 e II 47.5 nella seguente gerarchia delle monadi:

**Tab. 42**

<u>Monade Trascendente (διάκοσμοι θεῖοι)</u>	<u>Monade Sensibile (a partire dalla monade encosmica)</u>
Monade-Uno Impartecipabile	enadi-principi sovraessenziali: limite e illimitato
Monade Intelligibile Partecipata → τάξις delle enadi:	enadi sovraessenziali enadi partecipate
Monade Intellettiva Impartecipabile	
Monade Intellettiva Partecipata	
Monade Ipercosmica Impartecipabile	
Monade Ipercosmica Partecipata	

In questa organizzazione del piano ontologico, la luce sovraessenziale che trascende la Monade dell'Essere è definita da Proclo, in II 48.15, veicolo di partecipazione alla realtà divina (μετουσία τῆς θείας ὑπάρξεως)<sup>254</sup>, ovvero strumento attraverso il quale il mondo intelligibile riceve le proprietà divine dell'Uno e le trasmette alle realtà successive. D'altra parte, la definizione delle enadi intelligibili come monadi che sono causa partecipata delle proprietà del reale comporta che, anch'esse, essendo stabilite nel piano ontologico, siano organizzate in una τάξις, in virtù della quale i livelli successivi più elevati e unitari discendono dalle enadi più universali, quelli più particolari dipendono invece dalle enadi più lontane<sup>255</sup>.

Da queste considerazioni emerge che il διάκοσμος intelligibile è un'uni-molteplicità iperunificata all'interno della quale ciascuna enade-proprietà pura è una monade piena delle altre. Per tale ragione, nella τάξις delle enadi-monadi rientra anche un livello sovrasensibile che non è identificabile con la luce di cui si parla in II 48.15. Vi è in effetti uno sdoppiamento del «sovrasensibile» in due ambiti: il primo è un'enade-monade partecipata che è collocata

---

e lo colma di un'unità divina, avendo fatto sussistere la potenza in una posizione intermedia tra se stessa e l'essere, attraverso la quale essa ricolma questo essere e lo fa convertire verso se stessa»).

<sup>253</sup> Cfr. *T.P.* III 6.20.

<sup>254</sup> Vd. *T.P.* II 48.15.

<sup>255</sup> Proclo afferma che le enadi hanno una τάξις in *T.P.* III 17.20: Τάξιν γὰρ ἀνάγκη τῶν ἐνάδων ὑπάρχειν, ὥσπερ δὴ καὶ τῶν ἀριθμῶν ὀρῶμεν τοὺς μὲν ἐγγυτέρω τῆς ἀρχῆς, τοὺς δὲ πορρώτερον, καὶ τοὺς μὲν ἀπλουστέρους, τοὺς δὲ συνθετωτέρους καὶ τῶ μὲν ποσῶ πλεονάζοντας, τῇ δυνάμει δὲ ἐλασσομένους.

nella *τάξις* del mondo intelligibile, e concerne le due sommità che «precedono l'essenza», ovvero le prime due triadi intelligibili, da cui discende la terza triade essenziale presieduta dalle enadi partecipate; il secondo riguarda invece la luce, veicolo di partecipazione alle proprietà divine, che consiste in principi diadici a tutti gli effetti sovraessenziali, poiché assolutamente trascendenti.

Si deve, in ultimo, insistere su un punto imprescindibile della dottrina delle enadi presentata nella *Teologia*. La struttura stessa dell'opera, eterogenea poiché *summa* che riunisce forme di sapere filosofico-religioso differenti, implica che la dottrina di Proclo sia modellata di volta in volta su fonti autorevoli diverse, sebbene resti invariata nella presentazione del duplice statuto (*ἀρχαί/ὑποστάσεις*) e della duplice collocazione (al di fuori dell'essere, o nella monade intelligibile) delle enadi. Nel libro II la gerarchia stessa degli enti subisce una notevole riduzione, per far coincidere i passi della *Repubblica* con la definizione della luce in quanto enade mediatrice tra l'Uno-Sole e le realtà illuminate. Nel libro III la dipendenza della tesi di Proclo dalle letture dei dialoghi platonici è ancora più evidente per il fatto che la definizione delle enadi, inserita nelle pagine 6-30 S.-W. nella presentazione del complesso sistema monade-serie, è dapprima ispirata a *Parmenide* 142b-155e, e a *Sofista* 248e-250c, poi, subendo una brusca cesura a partire dalle pagine III 30-31 S.-W., diviene un "commentario continuo" dei passi 23c-26e, 64a-65a del *Filebo*. Così facendo, Proclo introduce, nel pieno svolgimento del libro III, una discussione sulla diade dei principi del limite e dell'illimitato (a partire dalle pagine III 30-31 S.-W. fino alla fine del libro III), cui, d'altronde, non ha mai fatto riferimento nei primi due libri. Ciò non è da attribuirsi, a nostro giudizio, ad un'evoluzione del pensiero di Proclo avvenuta nel corso della composizione della *Teologia* – in relazione cioè al suo percorso di formazione alla scuola di Atene, in cui, come si sa, egli ebbe modo di seguire a lungo gli insegnamenti di Plutarco e di Siriano sulla dottrina dei principi<sup>256</sup> – ma ad un tentativo di spiegare Platone attraverso lo stesso Platone. La triade limite-illimitato-misto del *Filebo* è utilizzata infatti da Proclo per spiegare il passaggio dall'Uno-in-sé del *Parmenide* all'Uno-che-è, che mantiene inalterati gli attributi del Principio Primo, garantendo, al tempo stesso, il criterio di ordinamento fondamentale della *τάξις*, secondo cui non devono esserci salti tra un livello e un altro<sup>257</sup>.

L'interpretazione del *Filebo* è un elemento chiave per la comprensione del ruolo assegnato alle enadi nella gerarchia. Con l'introduzione del limite e dell'illimitato, infatti, Proclo riesce a chiarire quale sia lo scarto tra la dimensione sovraessenziale dei principi, e il

<sup>256</sup> Cfr. per questo aspetto TAORMINA 1989, 55-81.

<sup>257</sup> Cfr. *T.P.* III 6.20.

posizionamento delle enadi intelligibili sovraessenziali all'interno della monade intelligibile, al di sopra dell'essenza. Nella definizione del primo ambito sovraessenziale, Proclo segue pienamente Siriano, accentuando, tuttavia, la gerarchia Uno-principi-essere e trasponendola sul piano dell'efficacia produttiva: l'Uno è irrelato, dunque non ha alcuna relazione con il piano ontologico ma, come nella lettura del *Filebo*, la sua azione risulta («ha mostrato», δεῖξαι) nella diade dei principi, i quali a loro volta «fanno sussistere» la Monade dell'Essere. Il ruolo ὑποστατικόν<sup>258</sup> di cui sono investiti questi principi non consiste, tuttavia, in una vera e propria azione, ma in una trasmissione di esistenza (ὑπαρξις) per il tramite della potenza generativa (δύναμις). Per tale ragione, limite e illimitato, come l'Uno, non sono di per sé conosciuti ma sono rivelati (ἐκφαίνω) a partire dal mondo intelligibile, che non è più «in potenza»<sup>259</sup> ma è la prima azione (ἐνέργεια) effettivamente «produttiva» (ποιεῖν) esercitata sui livelli ontologici successivi<sup>260</sup>. L'azione di rivelazione e di produzione (*T.P.* I 15.1: **διάκρισιν καὶ τὴν ἀπὸ μιᾶς αἰτίας ἔκφανσιν**) è, del resto, affidata alle enadi intelligibili collocate in ogni sommità delle triadi della monade intelligibile.

La distinzione tra le enadi-entità somme intelligibili e le enadi-principi è inoltre evidenziata da una leggera sfumatura lessicale: i principi puri «limite» e «illimitatezza» sono πέρασ e ἀπειρία; le proprietà «limite» e «illimitato» coordinate e immanenti nella monade intelligibile sono τὸ πέρασ e τὸ ἄπειρον intelligibili<sup>261</sup>, che occupano le sommità di ciascuna triade. Il limite e l'illimitato intelligibili, ovvero la prima triade intelligibile (essere) e la seconda triade intelligibile (vita) sono sovraessenziali, poiché sono collocati effettivamente «prima dell'essenza», rappresentata dalla terza triade intelligibile. Infine, il «limitato» /πεπερασμένος e l'«illimitato» /ἄπειρος sono i «prodotti» delle enadi intelligibili collocati, secondo gradi di predominanza differenti, nell'ultimo livello di ciascuna triade, rappresentato dal misto intelligibile<sup>262</sup>.

L'efficacia produttiva di queste tre forme di espressione del limite e dell'illimitato varia a seconda dei tre livelli: i principi puri si rivelano in quanto ὑπαρξις e δύναμις delle

<sup>258</sup> *T.P.* III 31.20: Ἄλλ' εἰ αἰτίον ἐστὶ τοῦτο τὸ ἐν καὶ ὑποστατικὸν τοῦ ὄντος, δύναμις ἂν ἐν αὐτῷ γεννητικὴ τοῦ ὄντος ὑπάρχοι.

<sup>259</sup> Si veda la già citata proposizione *E.T.* 138.

<sup>260</sup> Si veda *T.P.* III 36.15: ἐνάδες γὰρ εἰσὶν ἀπὸ τοῦ ἐνὸς ὑποστᾶσαι καὶ οἷον ἐκφάνσεις ἀπὸ τῆς ἀμεθέκτου καὶ πρωτίστης ἐνώσεως, τὸ δὲ μικτὸν <ποιεῖν> καὶ συγκεραννύναι διὰ τῶν πρώτων ἀρχῶν. Ὅσῳ δὴ τὸ ποιεῖν τοῦ ἐκφαίνειν καταδεέστερον καὶ ἢ γέννησις τῆς ἐκφάνσεως, τοσοῦτῳ δήπου τὸ μικτὸν ὑφειμένην ἔλαχε τὴν ἀπὸ τοῦ ἐνὸς πρόοδον τῶν δύο ἀρχῶν. Sull'azione del ποιεῖν cfr. TROUILLARD 1977, 101-117.

<sup>261</sup> Sulle enadi intelligibili vd. *T.P.* II 73.1. Nella seconda parte del libro III 47.1; 49.5 74.25 Proclo fa espressamente riferimento a questo tipo di enadi intelligibili, collocandole nei primi due livelli di ciascuna triade intelligibile.

<sup>262</sup> Inoltre, sul ruolo rivestito dal limite e dall'illimito nella gerarchia degli enti di Proclo rispetto a quello assegnatogli da Damascio cfr. VAN RIEL 2002, 199-219.

sommità di ciascuna triade intelligibile; il limite e l'illimitato immanenti nel mondo intelligibile sono «limite e illimitato degli enti» poiché trasmettono ai successivi livelli ontologici da una parte «la natura divina stabile, uniforme e contenitiva» (τὸ μὲν πέρας τῆς **μονίμου καὶ ἐνοειδοῦς καὶ συνεκτικῆς θεότητος** αἴτιον ὑπάρχον), dall'altra la capacità generativa (τὸ δὲ ἄπειρον τῆς ἐπὶ πάντα προίεναι καὶ πληθύεσθαι **δυναμένης καὶ ὅλως τῆς γεννητικῆς** προκατάρχον ἀπάσης διακοσμήσεως)<sup>263</sup>; terzi sono il limitato e l'illimitato che risultano dalla mescolanza dei due principi coordinati, e che, come vedremo, nel *Commentario sul Parmenide* Proclo definisce «enadi negli enti». Rispetto ai primi due impieghi, la definizione del limite e dell'illimitato nel «misto» è la più vicina al passo di *Filebo* 64a-65a, poiché il limite è la forma che determina l'illimitato, che non è più potenza generatrice ma potenza incompleta di venire all'essere, che ha bisogno di essere limitata da altro<sup>264</sup>. Pertanto, in tutte e tre le forme di espressione, l'illimitato non ha mai un'esistenza separata dal limite, poiché è in un caso la forza dell'ὑπαρξίς, nell'altro è potenza generatrice di altre ὑποστάσεις, nell'ultimo è il campo di applicazione del limite<sup>265</sup>.

Nello schema che segue forniamo una comparazione tra l'ontologia generale dei due principi e la teologia delle enadi. Ci sembra in effetti che le due prospettive, quella del limite e dell'illimitato presentata da Proclo nelle pagine III 30-102 della *Teologia*, e quella delle enadi presentata nella prima parte del libro III (1-30 S.W.) non siano in contraddizione, riteniamo, al contrario, che la loro messa in relazione possa contribuire a fornire un quadro più completo sullo statuto e la collocazione che Proclo attribuisce al termine «enade», impiegato nella *Teologia* nei suoi tre significati<sup>266</sup>.

<sup>263</sup> *T.P.* III 32.15: **Τὸ δὲ πέρας τῶν ὄντων καὶ τὸ ἄπειρον** ἐκφαίνει τὴν ἄγνωστον ἐκείνην καὶ ἀμέθεκτον αἰτίαν, τὸ μὲν πέρας τῆς **μονίμου καὶ ἐνοειδοῦς καὶ συνεκτικῆς θεότητος** αἴτιον ὑπάρχον, τὸ δὲ ἄπειρον τῆς ἐπὶ πάντα προίεναι καὶ πληθύεσθαι **δυναμένης καὶ ὅλως τῆς γεννητικῆς προκατάρχον ἀπάσης διακοσμήσεως**.

<sup>264</sup> *T.P.* III 40.15: Τὸ μὲν οὖν πρώτως ὄν διὰ ταῦτα <μικτὸν> ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος προσείρηται· κατ' εἰκόνα δὲ αὐτοῦ καὶ ἡ γένεσις μικτὸν ἐκ πέρατος καὶ ἀπείρου. Καὶ τὸ μὲν ἄπειρον ἐν ταύτῃ δύναμις ἀτελής, τὸ δὲ πέρας εἶδος καὶ μορφή τῆς δυνάμεως ταύτης. Διὸ ταύτην μὲν τὴν δύναμιν ὕλην τιθέμεθα, τὸ κατ' ἐνέργειαν οὐκ ἔχουσαν τοῦ εἶναι, καὶ τοῦ ὀρίζεσθαι δεομένην ἀλλαγῶθεν.

<sup>265</sup> Questa constatazione è anche fatta da VAN RIEL 2001b, 417-432.

<sup>266</sup> Questo schema merita di essere comparato con la descrizione che ne ha fatto invece VAN RIEL 2001b, 430, estrapolando da uno studio comparativistico delle tre opere in cui è maggiormente espressa la dottrina delle enadi di Proclo, ovvero la *Teologia*, gli *Elementi* e il *Commentario sul Parmenide*, una rappresentazione grafica illuminante del rapporto dell'enade-πέρας-ὑπαρξίς con la δύναμις che sancisce il collegamento della prima con il misto ontologico.

**Tab. 43**1. Τάξις delle enadi

Uno: si rivela nel limite e nell'illimitato (δειξαι *Filebo* 23c7)

Sovraessenziale → ἀρχαί Enadi degli dei; trascendenti =  
πέρας (έν, ὑπαρξίς) + ἀπειρία (δύναμις) → τὸ ὑποστατικόν

Monade Intelligibile: 1. ἀκρότητες → ὑποστάσεις Enadi degli enti; coordinate =  
(τὸ πρότως ἠνωμένον) τὸ πέρας (θεότης ἐνοειδής) + τὸ ἄπειρον (δύναμις γεννητική) → ἐκφαίνω + ποιέω  
2. τὸ μικτόν → πεπερασμένος + ἄπειρος

Monade Intelligibile-Intellettiva: ἀκρότης → ἐν enade negli enti; immanente

Monade Intellettiva: ἀκρότης → enade negli enti

Monade Ipercsmica: ἀκρότης → enade negli enti

2. Distribuzione delle enadi nella Monade intelligibile (τὸ πρότως ἠνωμένον)

<p>prima triade: πέρας ἄπειρον οὐσία: πεπερασμένος + ἄπειρος → predominanza: πέρας</p>	<p>enadi al di là dell'essenza<sup>267</sup></p>	<p>πλήθος ἐνιαῖον</p>
<p>seconda triade: πέρας ἄπειρον ζωή: πεπερασμένος + ἄπειρος → predominanza: ἄπειρον</p>	<p>enadi al di là della vita<sup>268</sup></p>	<p>πλήθος ἐνιαῖον</p>
<p>terza triade: πέρας ἄπειρον νοῦς: πεπερασμένος + ἄπειρος → predominanza: τὸ μικτόν</p>	<p>enadi al di là dell'intelletto<sup>269</sup></p>	<p>πλήθος νοητόν</p>

Seguendo questa rappresentazione, possiamo distinguere tre ordini delle enadi, il primo in quanto ἀρχαί, il secondo in quanto ὑποστάσεις, il terzo in quanto unità (έν). Le enadi intelligibili a differenza delle enadi-principi possono essere definite quantitativamente, in virtù del fatto che, in quanto componenti essenziali della monade intelligibile, hanno una collocazione precisa nella gerarchia, occupando le sommità al di sopra dei misti di cui sono causa produttiva. L'espressione «enade degli enti», che definisce questo livello di enade, non è casuale ma costituisce un tassello fondamentale della dottrina di Proclo cui non è stato ancora dato il giusto peso. Chiarire le apparenti confusioni teoriche e linguistiche, che si riscontrano nelle diverse opere del *corpus*, è infatti possibile solo se si tiene conto del fatto che la τάξις delle enadi e degli enti è il prodotto di una sistematizzazione ragionata di una

<sup>267</sup> Cfr. *E.T.* prop. 115.

<sup>268</sup> *Ivi.*

<sup>269</sup> *Ivi.*



teologia, di cui Proclo vuole dimostrare l'incontrovertibilità, sia attraverso una scrittura stilistica il più possibile accurata, sia attraverso la dimostrazione scientifica della sua validità. Proclo non può aver tralasciato il fondamento essenziale di questo suo imponente progetto filosofico, attribuendo alle enadi uno statuto incoerente con le dimostrazioni condotte in ciascuna opera. Al contrario, il sistema delle enadi è la prima, fondamentale, prova dell'ἀκρίβεια della sua teologia. Prima di tutti gli altri livelli di realtà, le enadi difatti hanno una τάξις e un'articolazione tripartita, che ha gradi di diffusività e universalità decrescenti: alcune enadi sono trascendenti, altre coordinate, altre immanenti.

Come è emerso dall'analisi finora condotta, nella *Teologia* è ampiamente dimostrata la distinzione tra i primi due livelli di enade, quello delle enadi-principi puri e quello delle enadi-essenze intelligibili. D'altra parte, possiamo evincere un terzo tipo di enade, in quanto unità, in senso generale, contenute nelle sommità dei mondi intellettivi e ipercosmici, a partire da qualche riferimento contenuto in altri passi della *Teologia*: in *T.P.* IV 89.20, si parla di enadi molteplici essenziali, per riferirsi ai caratteri che accomunano la triade intelligibile-intellettiva; in *T.P.* IV 97.1 e IV 103.10 Proclo fa riferimento alla «frantumazione delle enadi» alludendo alla processione e moltiplicazione degli ultimi livelli della gerarchia; in *T.P.* V 107.21, con l'espressione «enadi comprese nel mondo intellettivo», fa invece riferimento alla forma privilegiata di unità rappresentata dal demiurgo intellettivo rispetto alla molteplicità encosmica; in *T.P.* V 128.12 chiama, infine, «enade» Atena, posta a capo dell'ebdomade immacolata.

Un riferimento più chiaro alle enadi immanenti nella realtà, non in quanto entità ma in quanto indici di unità, si riscontra nel *Commentario sul Parmenide*, in cui la questione della collocazione e della quantificazione delle enadi viene resa ulteriormente problematica dalla messa in corrispondenza di ciascun livello della τάξις delle enadi con gli attributi dell'Uno-*che-è* affermati nella seconda ipotesi del *Parmenide*<sup>270</sup>.

### **III. 7.4 Enadi prima delle parti, enadi costituite di parti, enadi nelle parti nel *Commentario sul Parmenide di Platone***

Rispetto alla definizione che le enadi ricevono nella *Teologia* in quanto costituenti primi del mondo intelligibile, il *Commentario sul Parmenide* sembra seguire una dimostrazione per certi aspetti differenti, in primo luogo perché insiste sulla molteplicità delle enadi in quanto

<sup>270</sup> È ciò cui Proclo si riferisce in *T.P.* III 6.10: Βούλομαι δὲ πρὸ τῆς τῶν καθ' ἕκαστα θεωρίας αὐτὸ τοῦτο καταδήσασθαι καὶ δι' ἀποδείξεως ποιῆσαι τοῖς ἀκούουσι φανερόν, ὡς ἄρα τοσαύτας εἶναι τῶν θεῶν τὰς τάξεις ἀναγκαῖον ὅπως ἡμῖν ὁ τοῦ Πλάτωνος Παρμενίδης ἐκφαίνει κατὰ τὴν δευτέραν ὑπόθεσιν.

proprietà, da cui dipendono insiemi di realtà con le medesime caratteristiche; in secondo luogo perché invece di identificare le enadi con i principi primi e puri del limite e dell'illimitato, Proclo concepisce l'enade del limite e l'enade dell'illimitato alla stregua di tutte le altre enadi, ovvero in quanto principi originari di un insieme di entità molteplici limitate o illimitate.

Nel *Commentario*, Proclo distingue tra enadi intelligibili e enadi intellettive, che hanno un diverso modo di essere «moltiplici» /πολλαί. Ciò si riscontra in 811.5-30 nella contrapposizione di due espressioni: le «enadi negli dei» e le «enadi nelle forme»<sup>271</sup>. Le prime sono enadi che «agiscono» sulle realtà divine, a partire dal primissimo livello intelligibile (εις τοὺς θεοὺς ἐνεργεῖ καθὸ θεοί), le seconde sono «forme particolari» che appartengono al διάκοσμος intellettivo<sup>272</sup>. Anche in questo caso, Proclo fa dipendere le «enadi negli dèi» dal piano superiore del sovraessenziale (τὸ ὑπερούσιον), che, se considerato in quanto tale (καθ' ἑαυτούς), ovvero come separato dal molteplice e dal piano dell'essenza (τὸ οὐσιῶδες) – quest'ultimo corrispondente al piano intellettivo delle «enadi degli enti» – è lo stesso che, nella *Teologia*, precede il piano intelligibile. Il livello delle enadi intelligibili e il livello delle enadi intellettive, inoltre, si distinguono perché possiedono un diverso grado di universalità: le enadi intellettive sono forme particolari (τι εἶδος) che hanno un'estensione ridotta, poiché raggiungono solo il mondo psichico; le enadi intelligibili sono invece totalità particolari (ὅλον τι) costituite di parti, che rispecchiano il principio πάντα ἐν πᾶσιν enunciato nella proposizione 103 degli *Elementi*, poiché ciascuna totalità riflette le altre da un'angolatura specifica (πάντα ἐστὶν ἰδίως), avendo un'estensione provvidenziale su tutta la gerarchia ontologica (πρόεισιν ἄχρι τῶν ἐσχάτων ταῖς προνοίαις).

Oltre a questa distinzione, nel *Commentario*, Proclo discute a più riprese la collocazione delle enadi rispetto alla τάξις del reale. Ripercorrendo, come nel processo

<sup>271</sup> In *Parm.* 811.5-30: Ἐκαστον δὲ τούτων πάλιν θεωρητέον διχῶς τὴν πρώτην, ἄλλως μὲν ὡς ἐνάδα θείαν, ἄλλως δὲ ὡς εἶδος νοερόν· οὐ γὰρ τῆς αὐτῆς ταῦτα τάξεως. Αὐτίκα τὸ δίκαιον ἄλλως μὲν ἐν τοῖς εἶδεσιν ὑφέστηκεν, ἄλλως δὲ ἐν τοῖς θεοῖς· ἐνταῦθα μὲν γὰρ ἐν τι εἶδος καὶ οὐ πάντα τὰ ἄλλα καὶ μέρος ὅλου καὶ νόησιν ἔχον τὴν μέχρι ψυχῶν προϊούσαν, ἢ δὲ ἐν θεοῖς δίκη πάντα ἐστὶν ἰδίως ἐαυτῆς καὶ ὅλον τι καὶ πρόεισιν ἄχρι τῶν ἐσχάτων ταῖς προνοίαις· καὶ αὕτη μὲν ἀπὸ τῶν πρωτίστων ἄρχεται νοερῶν θεῶν - ἐκεῖ γὰρ ἀνεφάνη πρῶτον - τὸ δὲ αὐτοδίκαιον εἶδος ἐστὶν ἐν τῷ δημιουργικῷ νῷ, καθάπερ εἶπομεν. Καὶ τὸ καλὸν δὲ ἄλλο μὲν αὐτὸ τοῦτο ὡς εἶδος, ἄλλο δὲ ἢ ἐνάς τοῦ θεοῦ κάλλους· καὶ αὕτη μὲν εἰς τοὺς θεοὺς ἐνεργεῖ καθὸ θεοὶ καὶ ἄρχεται πρῶτως ἀπὸ τοῦ νοητοῦ πρωτίστου, τὸ δὲ αὐτοκαλὸν ἐν εἶδεσίν ἐστι καὶ περὶ τὰ εἶδη θεωρεῖται. Τὸ δὲ γε ἀγαθόν, τί δεῖ λέγειν ὡς ἄλλο μὲν ἐστὶ τὸ οὐσιῶδες, ἄλλο δὲ τὸ ὑπερούσιον; Τοῦτο μὲν γὰρ καὶ ὑπὸ τῶν παλαιῶν εἰρηται σαφῶς. Οὐκ ἄρα ἐπιταράττειν δεῖ τοῖς περὶ τῶν θεῶν λόγοις τοὺς περὶ τῶν εἰδῶν οὐδὲ τὸν τῶν μερικῶν εἰδῶν διάκοσμον εἰς ταῦτὸν συγγεῖν πρὸς τὰς θείας ἐνάδας, ἀλλὰ θεωρεῖν ἐφ' ἑαυτῶν τοὺς θεοὺς ἀπὸ τῶν οὐσιῶν καὶ τοῦ πλήθους αὐτοὺς καθ' ἑαυτούς.

<sup>272</sup> L'identificazione di questo piano delle forme intellettive con un tipo di enadi di secondo grado è esplicito poche righe dopo in 812.15, in cui Proclo fa riferimento all'enade intellettiva che si rivela nell'intelletto demiurgico di Zeus: καὶ αὕτη πᾶσα ἢ σειρὰ τοῦ εἶδους ἐστὶν αἰεὶ διὰ τῆς ὑφέσεως εἰς τὸ μερικώτερον προϊόντος, ἐνάδος ἐξερτημένη νοερᾶς ἦν αὐτοάνθρωπον κεκλήκαμεν.

conoscitivo descritto in *T.P.* I 14 e I 17, i differenti livelli di unità del piano ontologico, nel passo 661.10-25<sup>273</sup> Proclo deduce l'esistenza delle enadi analizzando la distribuzione del «divino» nella τάξις dell'Essere. Il movimento di risalita comincia dagli dei encosmici, che sono «i sovrintendenti alla natura» (οἱ τὴν φύσιν ποδηγοῦντες θεοί), preceduti dall'ebdomade degli dei ipercosmici-encosmici che sono ἀπόλυτοι, e presieduti da Atena<sup>274</sup>; poi segue il mondo intellettuale che è il «luogo» (τὸ νοερὸν τόπον)<sup>275</sup> e la «composizione universale» (κοσμικὸν σύστημα)<sup>276</sup> da cui discendono le ebdomadi<sup>277</sup>. Il percorso di risalita (ἄνοδος) della τάξις dell'Essere culmina nel limite conoscitivo più elevato («lassù», ἐκεῖ), il mondo intelligibile che, in modo concorde con la gerarchia del lessico dell'unità nella *Teologia*, è definito «molteplicità unificata» (τὸ πλῆθος τὸ ἡνωμένον τῶν ὄντων). Questa ultima unificazione è, del resto, presieduta da un «uno coordinato» (μετέχει δὲ καὶ τοῦ ἐνὸς τοῦ συντεταγμένου)<sup>278</sup>, che si può, a buon ragione, identificare con il sovraessenziale della citazione precedente. In effetti, questo uno coordinato è sua volta rivolto ad un Uno trascendente (τὸ ἐξηρημένον ἓν ἐστὶν τὸ πρὸ πολλῶν), per il tramite della «potenza divina» (θεία δύναμις).

<sup>273</sup> *In Parm.* 661.10-25: Εἰ δὲ μὴ ταύτη μόνον ἐθέλοις λέγειν, ἀλλ' ἔτι καθολικώτερον πως, οἱ τὴν φύσιν ποδηγοῦντες θεοὶ καὶ τὰς παντοίας δυνάμεις τῶν ἐνύλων εἰδῶν καὶ ὅλως τῶν ἀτόμων καὶ αἰσθητῶν λόγων συνέχοντες ἐξήρτηται τῆς πρωτίστης αἰτίας [ἧ] καταλαμπόμενοι μὲν ὑπὸ τῆς Ἀθηνᾶς καὶ πρὸς τὸν νοερὸν τόπον ἐπιστροφόμενοι καὶ ἀναρπάζοντες ἑαυτοὺς ἀπὸ τοῦ κοσμικοῦ συστήματος - οἶκος γὰρ καὶ τοῦτο λέγεται τῶν ἐν αὐτῷ θεῶν -, ἀναγόμενοι δὲ εἰς τὸ πλῆθος τὸ ἡνωμένον τῶν ὄντων καὶ ἐκεῖ διὰ τῆς θείας δυνάμεως ἐπὶ τῆν μονάδα χωροῦντες τοῦ παντὸς πληθοῦς. Τούτων γὰρ εἰκόνα φέρει τὰ εἰρημένα τοῖς μὴ παντάπασι τῶν τοιούτων ἀνηκόοις. Τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἕκαστον εἰδῶν ἐστὶ τοῦ πλῆθους κρεῖττον· τὸ δὲ ὑπὲρ τοῦτο πλῆθος ἐστὶ μὲν, ὥσπερ λέγεται, πλῆθος, μετέχει δὲ καὶ τοῦ ἐνὸς τοῦ συντεταγμένου· πρὸ δὲ τούτου τὸ ἐξηρημένον ἐστὶν ἓν τὸ πρὸ πολλῶν, ἐφ' ὃ διὰ τῆς μέσης δυάδος ἡ ἄνοδος.

<sup>274</sup> Atena è in realtà collocata in due diverse triadi degli dei: tra gli dei αρχαί o ipercosmici (*T.P.* VI 52.19-53.2) si trova nella triade degli dei «vivificatori» (Artemide-Persefone-Atena); tra gli dei ipercosmici-encosmici che sono ἀπόλυτοι, separati dal mondo (*T.P.* VI 97.22-98.2), si trova nella triade degli dei «guardiani». Crediamo che in questo caso Proclo faccia riferimento a questo ultimo livello, poiché è quello che immediatamente precede il mondo encosmico. In entrambi i casi, Atena è la dea della vita intellettuale dal momento è colei che distribuisce la luce intellettuale (*In Tim.* I 168.28-30), ciò spiega perché in *T.P.* V 128.12; 129.27 Proclo attribuisca ad Atena un'enate-unità. Sulla sua devozione a questa divinità vd. *In Tim.* I 166.2-169.21; *Inno VII* (SAFFREY 1994, 47-51; VAN DEN BERG 2001, 274-314). Inoltre Marino testimonia che Proclo rivolgeva ad Atena un culto particolare, e che lui aveva scelto il suo stile di vita in accordo con la dea, che «abitava presso di lui» (*V. Procli* § 6.5-14, 30.1-11). Sulla devozione di Proclo ad Atena si veda anche FESTUGIÈRE 1966, 1581-1590 (ripreso in *Id.* 1971, 575-584).

<sup>275</sup> È un'espressione tipica di Proclo, che ricorda il νοητὸς τόπος di *Resp.* 508c1, 517b5.

<sup>276</sup> Questo termine si riscontra solo in altre sedi: *In Parm.* 801.11; *In Tim.* 319.26; *De prov.* § 34.27 Boese [§ 7.25, p. 115 Isaac]. Seguendo l'ipotesi di LUNA-SEGONDS 2007, t.1, II p., 243 n.8, questo termine può essere di origine stoica, in particolare può derivare dall'affermazione di Crisippo che il κόσμος sia un σύστημα (*SVF* II 528, 529, 638).

<sup>277</sup> A nostro giudizio sia gli dei ipercosmici che gli dei ipercosmici-encosmici non sono da considerarsi come dei livelli a sé stanti ma come le stesse ebdomadi di cui è composto il mondo intellettuale. Ciò spiegherebbe il riferimento ad esso nei termini di «casa» degli dei che sono in lui: οἶκος γὰρ καὶ τοῦτο λέγεται τῶν ἐν αὐτῷ θεῶν. Questa constatazione è la stessa che riscontriamo nella presentazione delle due ebdomadi in *T.P.* V 48, e V 73-76.

<sup>278</sup> La distinzione «uno coordinato» e «uno trascendente» si riscontra in *T.P.* II 30.22-26; *In Alc.* 159.16-19 ed è riferita, nella prospettiva esegetica del *Parmenide*, al confronto tra l'Uno in sé e l'Uno che è, in questo caso la sua sommità, ovvero la monade intelligibile.

Possiamo interpretare l'«uno coordinato» come l'insieme delle enadi intelligibili in cui si articola il mondo intelligibile anche alla luce del passo 724.20 del *Commentario*, in cui Proclo distingue due usi di enadi: le enadi *πολλαί* che sono immanenti nella molteplicità, che sono «enadi negli enti» (*ἀπὸ τῶν πολλῶν τούτων ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς πολλοῖς ἐνάδας*); e la monade dell'essere, nella quale sono «venute ad essere» delle «certe enadi» (*ὑπὸ τινος ἐνάδος ἐν αὐτῷ γενομένης*)<sup>279</sup>. Questa stessa distinzione produce in 711.20-712.10 una distribuzione gerarchizzata delle enadi, dapprima in quanto «enadi nei molti» (*ἐν τοῖς πολλοῖς ἐνάδες*), ovvero una forma di uno «coordinato» (*τὸ συντεταγμένον ἓν*), di cui i molti possono partecipare direttamente (*τὸ ἐν τοῖς πολλοῖς ἓν, οὗ προσεχῶς μετέχει τὰ πολλά*), poi in quanto enadi trascendenti (*ἐξηρημέναι*) che sono una forma di unità «prima dei molti» (*τὸ πρὸ τῶν πολλῶν*), infine in quanto diade. Ciò che stupisce di questa ultima definizione è che, al contrario della *Teologia*, Proclo non identifica le enadi in quanto principi con la diade, ma individua in essa il principio dell'unità, che è «enade» in senso ampio, e della molteplicità o, come la definisce in 661.20, «potenza divina»<sup>280</sup>. In questo modo, possiamo sostenere che nel complesso dei passi del *Commentario* il termine «enade» non è mai impiegato nel senso effettivo di «principio», né di entità con una collocazione precisa nella gerarchia, ma è, per così dire, svuotato di un significato ontologico, in virtù del fatto che esso indica solamente diversi gradi di unità: l'unità immanente e coordinata al mondo sensibile molteplice; l'unità-forma astratta che è ri «composizione» (*σύστημα*) del molteplice nel mondo intellettuale; e infine, unità prima degli enti, trascendente rispetto ad ogni proprietà ontologica, che corrisponde alla monade dell'Essere ovvero al mondo intelligibile, a sua volta costituita da unità immanenti o «enadi coordinate» collegate all'Uno incoordinato per il tramite della diade.

Questa definizione del termine enade in quanto «unità semplice» poggia, d'altronde, su un articolato sistema di organizzazione del molteplice in monadi-totalità molteplici e

<sup>279</sup> *In Parm.* 724.15-20: Ταῦτ' οὖν πάσχουσιν αὐτοῖς ὁ Ζήνων ἐπιστάς σωφρονιστῆς μὲν γίνεταί τοῦ πλήθους, ἡγεμῶν δὲ ἐπὶ τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς ἀνοίας, ἐπίκουρος δὲ τῆς τοῦ διδασκάλου παραδόσεως, καὶ πείθει τὴν πρώτην ἀπὸ τῶν πολλῶν τούτων ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς πολλοῖς ἐνάδας ἀναδραμεῖν καὶ θεωρῆσαι πῶς καὶ τοῦτο τὸ πλήθος, καίτοι γε εἰς τὴν ἀπειρίαν ὑπενεχθέν, ὅμως ὑπὸ τῆς μονάδος κρατεῖται τῶν ὄντων καὶ συνέχεται ὑπὸ τινος ἐνάδος ἐν αὐτῷ γενομένης.

<sup>280</sup> *In Parm.* passim 711.20-712.10: ὁ δὲ Ζήνων, ἐλέγχων τὴν τοιαύτην ἀλόγιστον οὔσαν φοράν, ἀναπέμπει μὲν τοὺς πολλοὺς ἐπὶ τὸ ἐν τοῖς πολλοῖς ἓν, οὗ προσεχῶς μετέχει τὰ πολλά, ἐκφαίνει δὲ τὸν Παρμενίδειον νοῦν· ἀπὸ γὰρ τῶν ἐν τοῖς πολλοῖς ἐνάδων ἢ ἀνοδος ἡμῖν ἐπὶ τὰς ἐξηρημένους ἐστίν [...] τὸ γὰρ οὐ πολλά τοῦ Ζήνωνος ἐπὶ τὸ ἐν ἐκείνῳ, τὸ ἐν τοῖς πολλοῖς ἓν, ἡμᾶς ἀνήγεν, οὐκ ἐπὶ τὸ πρὸ τῶν πολλῶν, ὥστε ὁ μὲν ἐδείκνυ τὸ συντεταγμένον ἓν, ὁ δὲ τὸ ἐξηρημένον· οὐκ ἄρα ταῦτόν τῷ αὐτοενὶ τὸ οὐ πολλά, ἀλλὰ τῷ ἐν τοῖς πολλοῖς ἐνί· [...] ὅλως δὲ ἡ δυάς ἐστὶ μὲν ὅπερ λέγεται δυάς, ἔρημος δὲ τοῦ ἐνός οὐκ ἔστι· πᾶν γὰρ τὸ μετὰ τὸ ἐν μέτεχόν ἐστι τοῦ ἐνός, ὥστε ἡ δυάς αὐτῆ καὶ ἓν πῶς ἐστὶ· καὶ ἐνάς ἄρα ἢ δυάς ἐστὶ καὶ πλήθος, ἀλλ' ἐνάς μὲν ὡς μετέχουσα τοῦ ἐνός, πλήθος δὲ ὡς αἰτία τοῦ πλήθους. Ἐκεῖνοι μὲν οὖν οὔτε πλήθος αὐτὴν οὔτε ἐν εἰρήκασιν· ἡμεῖς δὲ καὶ ἐν καὶ πλήθος καὶ πᾶν πλήθος, καὶ τό τε πλήθος αὐτῆς ἐνοειδὲς καὶ τὸ ἐν δυοποιόν.

particolari, a loro volta, riunite in un'unica monade universale. Per questi due tipi di monade, infatti, Proclo utilizza la medesima designazione delle enadi: le monadi *πολλαί* sono *συντεταγμένοι*, coordinate al molteplice, e presiedute da unità semplici particolari o enadi coordinate, (*ένάδες συντεταγμένοι*); la monade unica e universale (*μία μονάς*) è invece trascendente (*έξηρημένη*) e presieduta da enadi trascendenti (*ένάδες έξηρημένοι*), rispetto alle enadi coordinate delle monadi seconde. Questa distinzione tra unità coordinate o trascendenti da un lato, e totalità coordinate o trascendenti dall'altro emerge dal passo 702.30, in cui il percorso di unificazione è il seguente: gli enti molteplici sono disposti in un ordine (*συνταττομένοι*), ovvero nelle loro totalità-monadi, dipendendo dalle loro enadi corrispondenti (*περι τὰς ένάδας αὐτῶν*)<sup>281</sup>. La gerarchizzazione delle monadi consiste, in effetti, in una disposizione del molteplice secondo forme di unificazione decrescenti, che in 703.10 sono tre<sup>282</sup>: la molteplicità nascosta e uniforme (*ὅπου μὲν κρύφιόν ἐστι καὶ ένοειδές*) che, come già abbiamo mostrato, corrisponde alla monade dell'Essere; la molteplicità che sta per manifestarsi (*ὅπου δὲ ἐκφαίνον έαυτὸ πλήθος*), che consiste nelle monadi molteplici coordinate; e la molteplicità già estesa (*ὅπου δὲ ἤδη προεληλυθός*), ovvero la serie (*ἀριθμός*) degli enti particolari. Nello schema che segue mostriamo la distribuzione della molteplicità interna alle monadi, con le loro corrispondenti enadi coordinate, e la loro inclusione nella monade dell'Essere, la quale consiste di enadi degli dei, precedenti le parti, e rivolta per il tramite della diade verso l'Uno-Monade trascendente.

#### Tab. 44

Enadi intellettive: *έν τοῖς εἶδεσιν ένάδες*  
 Monade totale intellettiva: *ὅλος νοῦς*  
 Monadi plurali intellettive: *πολλοὶ νόες*  
 Intelletti molteplici: *μερικοὶ νόες*

Enadi psichiche: *έν τοῖς πολλοῖς ένάδες*  
 Monade totale psichica: *ὅλη ψυχή*  
 Monadi plurali psichiche: *πολλαὶ ψυχαί*  
 Anime molteplici: *μερικαὶ ψυχαί*

Enadi della natura: *έν τοῖς πολλοῖς ένάδες*  
 Monade totale della natura: *ὅλη φύσις*  
 Monadi plurali delle nature: *πολλαὶ φύσεις*  
 Nature molteplici: *μερικαὶ φύσεις*

Uno-Monade trascendente (*έν έξηρημένον*)  
 ↑ DIADE  
 Monade totale dell'Essere (*έν συντεταγμένον*)  
*έν τοῖς θεοῖς ένάδες*

<sup>281</sup> *In Parm.* 702.30: ἡ γὰρ ένωσις καὶ ἡ κοινωνία πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐκ τοῦ ένός ἐφήκει, τῶν δευτέρων ἀεὶ συνηνωμένων τοῖς πρὸ αὐτῶν, καὶ τῶν ὄντων *περι τὰς ένάδας αὐτῶν συνταττομένων*, τούτων δὲ περι τὸ έν.

<sup>282</sup> *In Parm.* 703.10: Πᾶν γὰρ τὸ μετὰ τὸ έν εὐθὺς ἔχει πλήθους ἔμφασιν, ἀλλ' *ὅπου μὲν κρύφιόν ἐστι καὶ ένοειδές, ὅπου δὲ ἐκφαίνον έαυτὸ πλήθος, ὅπου δὲ ἤδη προεληλυθός*, καὶ ἡ πρόοδος ἄλλως πάλιν καὶ ἄλλως, καὶ οὐχ ὁ αὐτὸς πᾶσι τρόπος τῆς διακρίσεως. Ἐπειδὴ δὲ πανταχοῦ πρὸ τοῦ πλήθους ἔστιν ἡ μονάς, δεῖ δὴ καὶ πάντα τὰ ὄντα τῆς οικείας αὐτῶν ἐξάπτειν μονάδος.

Le monadi plurali sono ciò che mantiene e unifica (συνεκτική καὶ ἐνοποιός μονάς), attribuendo un'esistenza e una denominazione (ἀφ' ἧς καὶ τὴν ὑπόστασιν ἔχει καὶ τὴν προσηγορίαν) gli enti molteplici, a partire da un'unità o enade particolare (ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν). La monade universale dell'Essere è invece il tutto-uno (ἐν τὸ πᾶν), in virtù del quale le monadi ricevono la denominazione di essere (ἐκ μιᾶς ἐστι μονάδος ἢν πρώτως καὶ <ἔστι καὶ> λέγεται ὄν, δι' ἣν καὶ ταῦτα κατὰ τὴν ἑαυτῶν τάξιν καὶ ἔστι καὶ ἐπονομάζεται ὄντα), a partire da un'unità universale o enade (ἐξ ἐνός ὄντος), e sono mantenute in armonia (ἀπὸ ταύτης πάντα τὰ ὄντα συμπαθῆ ἐστίν)<sup>283</sup>. In 707.10 Proclo aggiunge che ogni molteplicità è doppiamente unificata da due «enadi», nel significato generico di «uno»<sup>284</sup>: l'una presiede alla monade unica, ed è trascendente, perché precede i molti (τὸ πρὸ τῶν πολλῶν), l'altra presiede a ciascuna monade molteplice, ed è coordinata, perché è immanente ai molti (ἐν τοῖς πολλοῖς). Ai due tipi di «enade», Proclo attribuisce un'azione differente: l'enade trascendente è impartecipabile (τὸ ἀμέθεκτον) e produce il molteplice (ἡ μὲν συνδέουσα τὸ πλῆθος), l'enade coordinata è partecipata (τὸ μεθεκτόν) ed è l'elemento comune che tiene insieme il molteplice (ἡ δὲ ἀπογεννώσα τὸ πλῆθος)<sup>285</sup>. È anche interessante evidenziare come nelle pagine 707.15-25 alle due forme di unità enadiche corrispondano delle proprietà differenti, sintetizzate di seguito:

**Tab. 45**

enade trascendente	enade coordinata
τὸ ὅλον	πολλὰι μονάδες
τὸ ἀμέθεκτον	τὸ μεθεκτόν
τὸ πρὸ τῶν πολλῶν	ἐν τοῖς πολλοῖς
τὸ καθ'αὐτό	τὸ ἐν ἄλλῳ

<sup>283</sup> *In Parm.* 704.5-15: πᾶς γὰρ ἀριθμὸς εἰς οἰκείαν αὐτῷ καὶ σύστοιχον ἀνήρηται μονάδα, ἀφ' ἧς καὶ τὴν ὑπόστασιν ἔχει καὶ τὴν προσηγορίαν, οὔτε συνωνύμως οὔτε εἰκῆ καὶ ὡς ἔτυχεν, ἀλλὰ ὡς ἀφ' ἐνός καὶ πρὸς ἓν· ὥστε καὶ τὰ ὄντα καὶ ἐκ μιᾶς ἐστι μονάδος ἢ πρώτως καὶ λέγεται ὄν, δι' ἣν καὶ ταῦτα κατὰ τὴν ἑαυτῶν τάξιν καὶ ἔστι καὶ ἐπονομάζεται ὄντα «πάντα» καὶ ἐκ μιᾶς ἐστι μονάδος, ἢν πρώτως καὶ <ἔστι καὶ> λέγεται ὄν, δι' ἣν καὶ ταῦτα κατὰ τὴν ἑαυτῶν τάξιν καὶ ἔστι καὶ ἐπονομάζεται ὄντα ἀπὸ ταύτης πάντα τὰ ὄντα· καὶ ἀπὸ ταύτης πάντα τὰ ὄντα συμπαθῆ ἐστίν ἀλλήλοις καὶ τὰ αὐτὰ πως, καθ' ὅσον ἐξ ἐνός ὄντος ἐστίν. Καὶ πρὸς ταύτην τὴν ἔνωσην πάντων τῶν ὄντων ὁ Παρμενίδης ἀποβλέπων ἐν τὸ πᾶν ἡξίου καλεῖν, κυριώτατα μὲν καὶ πρώτως πᾶν ὃ καὶ ἦνται πρὸς τὸ ἓν, [καὶ] ἀπλῶς δὲ τὸ πᾶν.

<sup>284</sup> *In Parm.* 707.10: Δεῖ τοίνυν ἐκ τοῦ ἐνός εἶναι τὰς πολλὰς ἐνάδας, ἐκ δὲ τούτων τὰ πλήθη, τὰ τε πρῶτα καὶ τὰ ἐφεξῆς καὶ αἰεὶ τὰ πορρώτερα τοῦ ἐνός πληθύνεσθαι μᾶλλον τῶν πρὸ αὐτῶν, πᾶν δὲ ὅμως πλῆθος ἔχειν ἐνάδα διττήν, τὴν μὲν συντεταγμένην, τὴν δὲ ἐξηρημένην. Ἴδε γὰρ αὐτὸ πρῶτον ἐπὶ τῶν εἰδῶν, οἷον ὅπως ὁ ἀνθρώπος διττός, ὁ μὲν ἐξηρημένος, ὁ δὲ μετεχόμενος.

<sup>285</sup> *In Parm.* 707.30-40: Οὐκοῦν ὡς ἕκαστον τῶν εἰδῶν διττόν, οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν ὄλων διττόν - τὰ γὰρ εἶδη μέρη τινὸς ἐστίν ὀλόγητος -, καὶ ἄλλο τὸ ἀμέθεκτον ὄλον, ἄλλο τὸ μεθεκτόν, ἄλλη ἢ ἀμέθεκτος ψυχή, ἄλλη ἢ μεθεκτὴ, ἢ μὲν συνδέουσα τὸ πλῆθος τῶν ψυχῶν, ἢ δὲ ἀπογεννώσα τὸ πλῆθος· καὶ ἄλλος μὲν ὁ ἀμέθεκτος νοῦς, ἄλλος δὲ ὁ μεθεκτός, ὁ μὲν παράγων τὸ νοερὸν πλῆθος, ὁ δὲ συνέχων· καὶ ὄν τοίνυν ἄλλο τὸ ἀμέθεκτον, ἀφ' οὗ τὰ ὄντα πάντα καὶ ὁ τῶν ὄντων ἀριθμὸς, ἄλλο τὸ μεθεκτόν· καὶ ἓν, τὸ μὲν ἀρπάσαν ἑαυτὸ πρὸ τῶν ὄντων, τὸ δὲ ὑπὸ τῶν ὄντων μετεχόμενον.

Come Proclo stesso evidenzia, questa rappresentazione coinvolge i livelli della τάξις ontologica, a partire dal mondo intellettuale, ovvero le enadi-forme degli enti, e le enadi negli enti. Entrambi i tipi di enade significano «unità», sebbene la prima in forma trascendente, la seconda in forma immanente. D'altra parte, in 1062.20-1063.4, Proclo propone anche una definizione di enade coordinata alla Monade dell'Essere, in quanto στοιχεῖα «entità semplici», come, del resto, abbiamo evinto da *Teologia* III 6-30. Nel caso specifico del *Commentario*, tuttavia, Proclo estende la definizione di Monade dell'Essere a tutti i θεῖοι διάκοσμοι, che mette in corrispondenza con le proprietà affermate nel *Parmenide* a proposito dell'Uno-che-è, distribuendovi le enadi, secondo il principio della somiglianza/dissomiglianza, esposto nella prop. 64 degli *Elementi*, e nei passi III 11.1 della *Teologia*, che citiamo di seguito:

1. Πᾶσα ἀρχικὴ μονὰς διττὸν ὑφίστησιν ἀριθμὸν, τὸν μὲν αὐτοτελῶν ὑποστάσεων, τὸν δὲ ἐλλάμψεων ἐν ἑτέροις τὴν ὑπόστασιν κεκτημένων. εἰ γὰρ καθ' ὕφασιν ἢ πρόοδος διὰ τῶν οἰκείων τοῖς ὑποστατικοῖς αἰτίοις, καὶ ἀπὸ τῶν παντελείων τὰ τέλεια καὶ διὰ τούτων μέσων τὰ ἀτελεῖα πρόεισιν εὐτάκτως· ὥστε αἱ μὲν ἔσονται αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις, αἱ δὲ ἀτελεῖς, καὶ αὗται μὲν γίνονται ἤδη τῶν μετεχόντων (ἀτελεῖς γὰρ οὐσαί δέονται τῶν ὑποκειμένων εἰς τὴν ἑαυτῶν ὑπαρξιν)· αἱ δὲ ἑαυτῶν ποιούσι τὰ μετέχοντα (τέλειαι γὰρ οὐσαί πληροῦσι μὲν ἑαυτῶν ἐκεῖνα καὶ ἐδράζουσιν ἐν ἑαυταῖς, δέονται δὲ οὐδὲν τῶν καταδεεστέρων εἰς τὴν ὑπόστασιν τὴν ἑαυτῶν). αἱ μὲν οὖν αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις, διὰ τὴν εἰς πλῆθος διάκρισιν ἡλαττωμέναί τῆς ἀρχικῆς αὐτῶν μονάδος, διὰ τὴν αὐτοτελεῖ ὑπαρξιν ὁμοιοῦνται πρὸς ἐκείνην· αἱ δὲ ἀτελεῖς καὶ τῷ ἐν ἄλλοις εἶναι τῆς καθ' αὐτὴν ὑφεστώσεως καὶ τῷ ἀτελεῖ τῆς πάντα τελειούσεως ἀφεστήκασιν. αἱ δὲ πρόοδοι διὰ τῶν ὁμοίων ἄχρι τῶν ἀντη ἀνομοίων. διττὸν ἄρα ὑφίστησιν ἀριθμὸν ἐκάστη τῶν ἀρχικῶν μονάδων. ἐκ δὲ τούτων φανερόν ὅτι καὶ ἐνάδες αἱ μὲν αὐτοτελεῖς ἀπὸ τοῦ ἐνὸς προήλθον, αἱ δὲ ἐλλάμψεις ἐνώσεων· καὶ νόες οἱ μὲν οὐσαί αὐτοτελεῖς, οἱ δὲ νοεραὶ τινες τελειότερες· καὶ ψυχαὶ αἱ μὲν ἑαυτῶν οὐσαί, αἱ δὲ τῶν ψυχουμένων, ὡς ἰνδάλματα μόνον οὐσαί ψυχῶν. καὶ οὕτως οὔτε πᾶσα ἐνώσις θεός, ἀλλ' ἡ αὐτοτελεῖς ἐνάς, οὔτε πᾶσα νοερά ἰδιότης νοῦς, ἀλλ' ἡ οὐσιώδης μόνον, οὔτε πᾶσα ψυχῆς ἑλλαμψις ψυχῆ, ἀλλ' ἔστι καὶ τὰ εἶδωλα τῶν ψυχῶν [E.T. 64]

2. πᾶν γὰρ τὸ χωριστὸν αἴτιον πλῆθος ἡγούμενον διττὸν ἀπογεννᾷ πλῆθος, τὸ μὲν χωριστὸν ἑαυτῷ ὅμοιον, τὸ δὲ ἀχώριστον τῶν μετεχόντων. Ὡς γοῦν ἡ μία ψυχὴ τὰς μὲν ἐγεννήσατο ψυχὰς σωμάτων χωριστάς, τὰς δὲ ἀχώριστους, ὡς ὁ εἶς καὶ ὅλος νοῦς ὑπέστησε τοὺς μὲν νόας χωριστοὺς τῶν ψυχῶν, τοὺς δὲ ἐν αὐταῖς ὄντας καθ' ἕξιν, οὕτω καὶ τὸ ἐν παρήγαγε τὰς μὲν αὐτοτελεῖς ἐνάδας ἐξηρημένας τῶν μετεχόντων, τὰς δὲ ὡς ἐνώσεις ἄλλων οὐσας τῶν κατ' αὐτὰς ἡνωμένων καὶ ἐν οἷς εἰσιν [In Parm. 1062.25-30]

3. πᾶν τὸ ἀμέθεκτον καὶ πρωτογενὲς αἴτιον, ὑφιστάμενον ἄφ' ἑαυτοῦ τὰ μετεχόμενα, τοῖς ἀνομοίοις πρὸς αὐτὸ τῶν δευτέρων ἄνωθεν τὰς ὁμοίας προτάττει μονάδας [T.P. 11.1 S-W]

L'applicazione del principio di somiglianza esposto in *Teologia* III 11.1, come si evince da questa comparazione, è coerente con i passi del *Commentario* e della proposizione 64, sebbene presenti anche alcuni tratti distintivi. Negli *Elementi*, Proclo resta fedele al sistema monade-serie affermando che l'ἀριθμὸς «viene a sussistere» in modo duplice a partire da una ἀρχικὴ μονὰς, composta da un lato di «sussistenze perfette» (αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις), dall'altro di «illuminazioni» (ἐλλάμψεις), procedute in altro (ἐν ἑτέροις). I passi del *Commentario* introducono, invece, un elemento linguistico originale, poiché parlano di un πλῆθος che «è generato» da una «causa separata» (τὸ χωριστὸν αἴτιον), e che è distinto in due parti: da un lato il «separato» (τὸ χωριστόν) e «simile» (ὅμοιον) alla causa, che richiama

l'«impaticabile» (τὸ ἀμέθεκτον) e «simile» di *T.P.* III 11.1; dall'altro ciò che è «inseparabile dai partecipanti» (ἀχώριστον τῶν μετεχόντων), che richiama il principio esposto in *T.P.* IV 12.25-13.5 a proposito della somiglianza continua (δι' ὁμοιότητος συνεχοῦς), che consiste nel fatto che il πέρας di ogni livello superiore debba essere «congiunto» (συνήνωται) alla sommità di quello inferiore<sup>286</sup>.

Negli *Elementi* la serie delle ὑποστάσεις è inferiore rispetto alla monade, perché moltiplicata e distinta (διὰ τὴν εἰς πλῆθος διάκρισιν), ma simile ad essa, per via della sua ὕπαρξις, restando in sé «perfetta» (τὰ τέλεια). La serie delle «irradiazioni» è invece «imperfetta» (τὰ ἀτελεῖ) e in altro (ἐν ἑτέροις), e ha bisogno della serie delle ὑποστάσεις per la sua «esistenza» (ὕπαρξις). Secondo questa distinzione, la serie delle enadi negli *Elementi* è da una parte, come in *T.P.* III 12, «assolutamente simile all'Uno», dall'altra molteplice e distinta, e discendente nella monade dell'essere intelligibile. Dunque, il primo tipo di enade corrisponde alla serie delle ὑποστάσεις, poiché si tratta di enadi in sé e perfette; il secondo tipo non consiste in enadi in senso proprio ma in illuminazioni di enadi che risiedono in altro, ovvero nella monade intelligibile.

Nel *Commentario*, secondo lo stesso principio, le enadi sono molteplici e distinte in due tipi: quelle trascendenti (ἐνάδες ἐξηρημέναι), perfette in sé stesse; quelle coordinate o immanenti, che sono «negli enti», svolgendo negli «altri» la funzione di principio unificatore (ἐνώσεις ἄλλων). Questa molteplicità di enadi costituisce, secondo Proclo, il contenuto della seconda ipotesi del *Parmenide*, ovvero l'insieme degli attributi riferiti all'Uno-che-è. D'altro canto, se si suppone che il *Commentario sul Parmenide* mantenga, in questa distinzione, una linea di coerenza con quanto argomentato nella *Teologia*<sup>287</sup>, si deve allora collocare il primo livello di enade, quello costituito dalle enadi in quanto entità trascendenti e in sé, nel primo livello della monade dell'Essere, ovvero nel mondo intelligibile, riferendo ai livelli successivi dell'essere – l'intellettuale, l'ipercosmico e l'encosmico – le enadi in quanto unità distribuite negli enti. Questa supposizione non è, in effetti, in contraddizione con i passi del *Commentario* che abbiamo analizzato, poiché presuppone una separazione tra le enadi-unità

<sup>286</sup> *T.P.* IV 12.25: Πανταχοῦ γὰρ αἱ πρόοδοι τῶν θεῶν γενῶν δι' ὁμοιότητος ἀπογεννῶνται συνεχοῦς, καὶ τὰ πρῶτα τῶν καταδεστέρων συνήνωται τοῖς τέλεσι τῶν προὑπαρχόντων αἰτίων. Νοητῶν δὲ ὄντων καὶ νοερῶν τῶν τε πρώτων ἐν τοῖς μέσοις καὶ τῶν ἐσχάτων, ἀνάγκη καὶ τὴν τούτων εἶναι συνεκτικὴν μεσότητα, καθ' ἣν δὴ καὶ διαφερόντως ἢ τούτων ιδιότης ἀναφαίνεται τῶν θεῶν.

<sup>287</sup> L'obiettivo enunciato da Proclo in *In Parm.* 1063.5 (Εἰ δὲ τοῦτο ἀληθές, δεῖ σκοπεῖν ἕκαστα τῶν συμπερασμάτων ποίας προσήκει τάξεις θείας καὶ οὕτω δὴ κατ' ἄρθρα ποιεῖσθαι τὴν τῆς δευτέρας ὑποθέσεως διαίρεσιν) di far corrispondere ciascuna classe divina e ciascuna proprietà enadica con le conclusioni del *Parmenide* è la stessa che riscontriamo ad apertura del libro III della *Teologia* (III 6.10: ὡς ἄρα τοσαύτας εἶναι τῶν θεῶν τὰς τάξεις ἀναγκαῖον ὅπως ἡμῖν ὁ τοῦ Πλάτωνος Παρμενίδης ἐκφαίνει κατὰ τὴν δευτέραν ὑπόθεσιν). Cfr. STEEL 2001, 373-398.



immanenti, che cominciano a partire dal mondo delle forme intellettive, e le enadi trascendenti degli dèi, che compongono il mondo intelligibile. In effetti, in tutto il *corpus* procliano riscontriamo un'unica costante, che consiste nella disgiunzione della catena delle enadi in due parti, quella assolutamente sovraessenziale e vicina all'Uno, e quella intelligibile, da cui si diramano le forme unitarie immanenti in ogni livello ontologico.

È inoltre interessante sottolineare come in 1066.25 Proclo utilizzi il termine «sovraessenziale» per designare anche le enadi partecipate<sup>288</sup>, in quanto proprietà unitarie che precedono l'essere specifico, che si trova nelle entità molteplici<sup>289</sup>. In questo caso le enadi sono definite in quanto «forme partecipate» che preesistono alle monadi e alle loro molteplicità<sup>290</sup>. All'interno della Monade dell'Essere, Proclo difatti distingue tra enadi partecipate, corrispondenti al proprio rispettivo ente, e enadi impartecipabili intelligibili. In 1091.20 mostra persino che è possibile quantificarle, poiché le enadi *πολλαί*, nel senso di enadi coordinate agli enti molteplici, cominciano dal livello intelligibile-intellettivo; il livello intelligibile, essendo il più unificato, consta invece di un'unica enade (*μία ένας*) per ogni triade.

Di seguito riassumiamo le dimostrazioni che conducono Proclo a enumerare quattordici enadi, di cui le prime tre enadi in senso proprio, trascendenti e «enadi prima degli enti»; le altre undici enadi coordinate al molteplice, partecipate e distinte in «enadi degli enti» ovvero forme astratte rispetto al mondo sensibile, e «enadi negli enti» immanenti e presenti nel molteplice<sup>291</sup>.

<sup>288</sup> *In Parm.* 1066.25: Ἐπειδὴ γὰρ πᾶς θεός, καθὸ θεός, ένας ἐστὶ (τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ πάσης οὐσίας ἐκθεωτικόν, τὸ ἓν)· διὰ δὲ τοῦτο συνάπτειν ἀξιοῦσι τῇ περὶ θεοῦ τοῦ πρώτου θεωρία τὴν περὶ θεῶν ἀπάντων ὑφήγησιν· πάντες γὰρ εἰσιν ἐνάδες ὑπερούσιοι, καὶ τοῦ πλήθους τῶν ὄντων ὑπερανέχουσαι, καὶ ἀκρότητες τῶν οὐσιῶν.

<sup>289</sup> *In Parm.* 1067.5: ἐκάστη δὲ τῶν ἄλλων ἐνάδων μεθεκτὴ πῶς ἐστὶ, καὶ οὐ μόνον ένας, ἀλλὰ καὶ πλήθους οἰκείου μετέχουσα, καὶ οὐσίας ἢ νοητῆς ἢ νοεράς ἢ ψυχικῆς ἢ καὶ σωματικῆς.

<sup>290</sup> Cfr. *In Parm.* 1069.25.

<sup>291</sup> Un prospetto più completo sulle proprietà divine corrispondenti a ciascun livello della monade dell'essere si trova in LUNA-SEGONDS 2007, t. VI, LXII-LXIII.

**Tab. 46**

<i>PARMENIDE</i>		<i>IN PARM.</i>	
Attributi affermati	Monade dell'essere	Classi divine	τάξις delle enadi
Essere (142b5-c7)	Monade Intelligibile <sup>292</sup>	triade dell'essenza	μία ένας
Totalità (142c7-d9)		triade della vita	μία ένας
Molteplicità di parti (142d9-143a3)		triade dell'intelletto	μία ένας
Molti (143a4-144e7)	Monade Intelligibile-intellettiva <sup>293</sup>	triade dei συναγωγοί	πολλὰι έναδες
Tutto/parti (144e8-145a5)		triade dei συνοχεις	πολλὰι έναδες
Inizio-mezzo-fine (145a5-b1)		triade dei τελετάρχαι	πολλὰι έναδες
In sé/in altro (145b6-e6)	Monade Intellettiva <sup>294</sup>	triade dei πηγαῖοι	πολλὰι έναδες
In riposo/in movimento (145e7-146a8)		triade dei ἄχραντοι	πολλὰι έναδες
Identico/diverso (146a9-147b8)		monade intellettiva	πολλὰι έναδες
Simile/dissimile (147c1-148d4)	Monade ipercosmica <sup>295</sup>	dei ἀρχικοί	πολλὰι έναδες
In contatto/senza contatto <sup>296</sup>	Monade ipercosmica-encosmica	dei ἀπόλυτοι	πολλὰι έναδες
Equo/ non equo <sup>297</sup>	Monade encosmica <sup>298</sup>	dei celesti	πολλὰι έναδες
Tempo <sup>299</sup>	Monade psichica <sup>300</sup>	anime universali	πολλὰι έναδες
Parti del tempo (153b8-155d6)		esseri superiori	πολλὰι έναδες

Questa rappresentazione mette in corrispondenza gli attributi dell'Uno-che-è del *Parmenide* con i livelli della Monade dell'Essere, assegnando ad ognuno di essi una o un gruppo di enadi. La novità rispetto alla *Teologia* consiste nella distinzione tra le «enadi uniche», ovvero le «enadi negli dei» costituenti la monade intelligibile, trascendenti e in numero di tre, poiché occupano la prima sommità di ciascuna triade – al contrario di quanto è mostrato nella *Teologia*, in cui le enadi sono i primi due livelli di ciascuna triade, in quanto principi causali del misto – e le «enadi molteplici», ovvero le «enadi degli enti» in numero di undici, che costituiscono le gerarchie degli dèi a partire dalla monade intelligibile-intellettiva fino alle prime forme psichiche. Queste undici enadi sono coordinate in due modi differenti: le prime, a partire dalla monade intelligibile-intellettiva fino al livello ipercosmico – che dovrebbe, del resto essere un prolungamento della monade intellettiva – sono forme enadiche, modelli delle realtà sensibili; le seconde sono enadi immanenti negli enti e riguardano i livelli

<sup>292</sup> *In Parm.* 1239.22-1242.33.

<sup>293</sup> *Ibid.* 1089.16-1097.20.

<sup>294</sup> *Ibid.* 1110.15-1134.11.

<sup>295</sup> *Ibid.* 1191.10-1201.21.

<sup>296</sup> *Parm.* 148d5-149d7.

<sup>297</sup> *Ibid.* 149d8-151e2.

<sup>298</sup> *In Parm.* 1201.22-1212.4.

<sup>299</sup> *Parm.* 151e3-153b7.

<sup>300</sup> *In Parm.* 1212.5-1233.19.

più inferiori della monade dell'Essere – ovvero la monade encosmica e i primi due livelli della monade psichica (quello delle anime immortali e delle anime degli eroi, degli angeli e dei demoni) – perché direttamente congiunti con la monade della molteplicità sensibile. Questa distinzione tra enadi uniche e enadi molteplici può essere, del resto, messa in corrispondenza con la duplicazione della serie delle enadi dimostrata nella proposizione 64 degli *Elementi*. Nella seconda serie il termine «enade» non ha il senso proprio di entità unitaria, ma, nel piano ontologico, corrisponde o ad un principio di unità partecipata da una totalità di enti che ne è l'immagine, o ad un riflesso di unità immanente in una totalità.

La definizione delle enadi degli enti in quanto principi partecipati dalle rispettive monadi corrisponde al modo in cui Proclo interpreta le «enadi» di *Filebo* 15e, ovvero le forme paradigmatiche che presiedono ad una totalità di enti. In 763.30 Proclo dice che queste enadi, attorno cui si riunisce la totalità-monade, sono il τὸ οὐσιῶδες, ovvero il carattere che ne stabilisce l'essenza<sup>301</sup>. In 880.10 «l'essenziale» è sostituito dall'«elemento comune» (τι κοινὸν ἐπ' αὐτοῖς), che è «al di sopra degli enti», ovvero la forma a partire dalla quale e in rapporto alla quale (ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν) esistono i molti e sono collocati nel medesimo livello (ὁμοταγεῖς)<sup>302</sup>. Questo tipo di enade essenziale è ciò che è «più unitario» (τὸ ἐνικώτατον) negli esseri e che dipende, a sua volta da un piano sovraessenziale, quello delle enadi trascendenti che sono al di là della distinzione delle proprietà.

In 1050.15 Proclo propone un'interessante manipolazione della struttura ipotetico-conclusione del *Parmenide*, modellandola sulla sua idea di una duplicazione della serie della Monade dell'Essere: l'ipotesi, che consiste nella sola caratteristica dell'essere dell'Uno (διὰ δὲ τοῦ συνημμένου παντός), consiste nei primi tre livelli della rappresentazione, che abbiamo fornito sopra, ovvero nelle enadi uniche del mondo intelligibile, caratterizzate da «comunione» (κοινωνία) e purezza non mescolata (ἄμικτος καθαρότης); le conclusioni, che consistono invece nella distinzione degli attributi dell'Uno (διὰ δὲ τῆς ἐξαλλαγῆς τοῦ ἐπομένου), sono costituite dalle undici enadi plurali, che hanno distinzione (διάκρισις),

<sup>301</sup> In *Parm.* 763.30: Τὴν οὖν ὁλότητα τὴν μίαν τὴν διὰ πασῶν διήκουσαν ἐνάδα προσρητέον, ἵνα καὶ τὸ οὐσιῶδες αὐτῆς φυλάξωμεν· τὸ γὰρ ὅλον οὐσία ἐστίν. Τὸ δὲ αὐτὸ πλῆθος, τάς [τε] μερικωτέρας τάξεις αἱ περιέχονται μὲν ὑπὸ τῆς ὁλότητος, οὐδὲν δὲ ἑαυτῶν ἀμέτοχον ἐπιδείκνυνται τοῦ ὅλου· πᾶν γὰρ ὅτιπερ ἂν αὐτῶν λάβοις, μετέχει τοῦ ὅλου καὶ τῆς νοερᾶς ιδιότητος.

<sup>302</sup> In *Parm.* 880.5-15: Ληπτέον δὲ ἐκ τούτων ὅτι τὸ ἐν εἶδος οὔτε κατὰ τὸ ὄνομα δεῖ μόνον κοινωνεῖν τοῖς πολλοῖς, ἵνα μὴ πάλιν διὰ τὸ κοινὸν ὄνομα ζητῶμεν ἄλλο **τι κοινὸν** τῷ τε ἐνὶ καὶ τοῖς πολλοῖς, ὡσπερ τῶν πολλῶν τὸ ἐν κοινόν· οὔτε συνώνυμον εἶναι χρὴ τὸ ἐν τοῖς ὑφ' ἑαυτὸ πολλοῖς, ἵνα μὴ πάλιν εἰς ὧν ἀμφοτέρων λόγος ἕτερον ἀπαιτῆ **τι κοινὸν ἐπ' αὐτοῖς**, ἀλλ' ὡς εἴρηται πολλάκις, **ἀφ' ἐνὸς καὶ πρὸς ἓν**· ὁ γὰρ ἐστὶ τὸ ἐν εἶδος πρῶτως, τοῦτο τὰ ὑπ' αὐτὸ **πολλὰ** δευτέρως. Καὶ οὐ δεῖ κοινότητα πάλιν ἄλλην ἐπὶ τούτων θηρᾶν· ἡ γὰρ κοινότης ὁμοταγῶν μὲν ἐστίν, οὐχ **ὁμοταγῆς** δὲ τοῖς ὧν ἐστὶ **κοινότης**. Questa affermazione è la stessa che riscontriamo nella proposizione 21 degli *Elementi*.

proprietà (ιδιότης) e τάξις, e presiedono alle monadi dei successivi livelli dell'essere<sup>303</sup>, legandole all'Uno (ταῖς ἑαυτῶν ἀκρότησιν ἐνεργίζονται τῷ ἐνί). Da questa distinzione, Proclo dimostra che l'«antecedente» dell'affermazione del *Parmenide* corrisponde all'antecedente nella serie dell'essere, ovvero al mondo intelligibile, che è uno (ἐν μὲν τὸ ἡγούμενον); il «conseguente» dell'affermazione corrisponde invece alla seconda serie dell'essere, che è plurale (πολλὰ δὲ τὰ ἐπόμενα), poiché è più lontano rispetto all'Uno<sup>304</sup>.

Le enadi prime sono sovraessenziali, poiché sono al di là di ogni distinzione e trascendono le proprietà del reale, essendo un livello iperunificato, in cui la molteplicità è contratta (κρύφιος), pura e senza mescolanza, e rappresentando, a pieno titolo, il principio metafisico del «tutto in tutto» (πάντα ἐν πᾶσιν), poiché ciascuna enade sovraessenziale è identica e in comunione con l'altra<sup>305</sup>. Il livello delle «enadi nelle forme» (ἐν τοῖς εἶδεσι) consiste invece in enadi-principio dell'essenza di ciascuna classe dell'essere, che non è costituito dall'assoluta contrazione di unità, ma dalla distinzione delle forme (ἐτερότης), già realizzata nelle varie proprietà dell'essere (διακεκριμένας τὰς οἰκείας δυνάμεις)<sup>306</sup>, a partire dall'intelligibile-intellettivo fino all'encosmico. Le enadi «negli esseri» (ἐν τοῖς οὐσιν ἐνάδων)<sup>307</sup> sono, infine, «una certa enade» (ἐνάδα τινά), ovvero il principio «più unitario» e essenziale che presiede ciascuna classe di realtà (τὸ ἐν ἐκάστη τάξει τῶν πραγμάτων ἐνικώτατον)<sup>308</sup>, riproducendo in modo particolare la forza unitiva (τὸ ἐνοποιόν) universale dell'Uno. Questo tipo di enade degli enti è dunque il principio (τὸ ἀρχικόν) posto nella

<sup>303</sup> *In Parm.* 1050.15-30: καθάπερ γὰρ τὰ δένδρα ταῖς ἑαυτῶν κορυφαῖς ἐνίδρυται τῇ γῆ καὶ ἔστι γῆνινα [τὰ] κατ' ἐκείνας, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰ θεῖα ταῖς ἑαυτῶν ἀκρότησιν ἐνεργίζονται τῷ ἐνί καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἐνάς ἐστι καὶ ἐν διὰ τὴν πρὸς τὸ ἐν ἀσύγχυτον ἔνωσησιν - διὰ δὲ τῆς ἐξαλλαγῆς τοῦ ἐπομένου, ποτὲ μὲν τὸ ὅλον, ποτὲ δὲ τὸ σχῆμα, ποτὲ δὲ ἄλλο τι προσλαμβάνων, καὶ ταῦτα καταφατικῶς ἢ ἀποφατικῶς, τὴν διάκρισιν αὐτῶν καὶ τὴν ιδιότητα τῶν θεῶν τάξεων ἐκάστης· διὰ δὲ τοῦ συνημμένου παντὸς ὁμοῦ τὴν τε κοινωνίαν τῶν θεῶν καὶ τὴν ἄμικτον ἐκάστων καθαρότητα. Καὶ διὰ τοῦτο ἐν μὲν τὸ ἡγούμενον, πολλὰ δὲ τὰ ἐπόμενα καὶ πολλὰ τὰ συνημμένα καὶ <αι> ὑποθέσεις πλείους δυοῖν, τοῦ Παρμενίδου διὰ τῆς τοῦ ἐνὸς ὄντος ὑποθέσεως ποτὲ μὲν ἐπὶ τὸ ἐν τὸ πρὸ τῶν μεθεκτῶν ἐνάδων ἀνατρέχοντος, ποτὲ δὲ τὸ ἐν τοῖς οὐσι πλάτος αὐτῶν διεξιόντος, ποτὲ δὲ τὴν ὑφειμένην τοῦ ὄντος αὐτῶν ὑπόστασιν ἀνευρίσκοντος.

<sup>304</sup> *In Parm.* 1051.10 in cui Proclo dice che sono molteplici perché hanno già compiuto una processione rispetto ai primi livelli: πᾶσαι γὰρ εἰσιν ἐν τῷ μένειν - ἐν - ἐνί συνηνωμένα, καὶ διακρίνεται τῷ διάφορον τὴν πρόοδον ἀπὸ τοῦ ἐνὸς πεποιῆσθαι.

<sup>305</sup> *Ibid.* 1048.10-15: πᾶσαι γὰρ αἱ ἐνάδες ἐν ἀλλήλαις εἰσὶ καὶ ἦνονται πρὸς ἀλλήλας, καὶ πολλῶ μείζων ἢ ἔνωσις ἐκείνων τῆς ἐν τοῖς οὐσι κοινωνίας καὶ ταυτότητος· ἔστι μὲν γὰρ καὶ ἐν τούτοις σύγκρασις τῶν εἰδῶν, καὶ ὁμοιότης καὶ φιλία καὶ μέθεξις ἀλλήλων, ἢ δὲ ἐκείνων ἔνωσις, ἅτε ἐνάδων οὐσα, πολλῶ μᾶλλον ἐστὶν ἐνοειδῆς καὶ ἄρρητος καὶ ἀνυπερβλήτος· πᾶσαι γὰρ εἰσιν ἐν πάσαις, ὃ μὴ ἐστὶν ἐν τοῖς εἶδεσι· ταῦτα γὰρ μετέχει μὲν ἀλλήλων, πάντα δὲ ἐν πᾶσιν οὐκ ἐστὶν.

<sup>306</sup> *Ibid.* 1048.26.

<sup>307</sup> *Ibid.* 1051.20-25: Εἰ δὲ ἐπὶ τούτων οὕτω, τί χρὴ περὶ αὐτῶν οἴεσθαι τῶν ἐν τοῖς οὐσιν ἐνάδων; οὐχ ὡς ἦνονται διαφερόντως; οὐχ ὡς ἐν ἀλλήλαις εἰσὶν; οὐχ ὡς ἢ σύγκρασις αὐτῶν ἐστὶν ἀνυπερβλήτος; οὐχ ὡς ἀνεκφοίτητοι τοῦ ἐνὸς εἰσιν; οὐχ ὡς μορφὴν ἔχουσι πᾶσαι τοῦ ἐνὸς;

<sup>308</sup> Lo stesso è detto in *Ibid.* 1047.25: Πάλιν οὖν καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς γνώσεως ζητοῦντες ἐπὶ τὸ ἐν ἀναβεβήκαμεν. Καὶ οὐκ ἐπὶ τούτων μόνων, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πάντων ὁμοίως ἂν εὔροιμεν τὰς μὲν μονάδας ἡγουμένας τῶν οἰκείων ἀριθμῶν, τὰς δὲ πρὸ τῶν μονάδων ἐνάδας ἀρχὰς κυριωτάτας τῶν πραγμάτων ὑπαρχούσας.

sommità di ciascuna monade<sup>309</sup>, in virtù del quale la monade è «deificata» (τεθέωνται) e «unita all'Uno» (συνήνωνται πρὸς τὸ ἓν). Questa enade-principio della rispettiva monade è per Proclo, come negli *Elementi*, un'«eco» (ἀπήχημα) di enade di cui l'enade-forma è la «semenza» originaria (σπέρμα)<sup>310</sup>. In generale, questo percorso di risalita e riunificazione che ricorda *T.P.* I 14, I 17, parte dalle realtà concrete molteplici (πράγματα) risale le parti (ἀριθμός) e le corrispettive monadi (μονάς), riconoscendo nell'uno-sommità massimamente unitaria delle monadi (τὸ ἐνικότατον) le enadi-forme e modelli intellettivi (ἐνάδες ἐν τοῖς εἶδεσι), da cui desume l'esistenza di «enadi originarie» (ἐνάδες ἀρχικαί) e sovraessenziali (ὑπερούσιοι).

Il lungo passaggio del *Commentario* 1043.30-1047.20 applica questo percorso ai tre livelli ontologici successivi alla Monade dell'Essere. Seguendo i tre esempi di Proclo, riassumiamo il processo che porta alla deduzione dell'Uno attraverso la τάξις dei tre ordini di enadi che abbiamo distinto.

- 1043.25-1045.5: Proclo descrive il percorso di risalita dal molteplice all'enade della luce. I πράγματα sono organizzati a partire dalle cause molteplici (αἴτια πολλά) dei corpi, delle anime e degli intelletti illuminati, i quali contengono un'eco (ἀπήχημα) di unità. Queste cause molteplici sono, a loro volta, riunite nella monade encosmica, nella quale è posta l'enade-unità principio delle classi solari del mondo fisico (1045.3: <ή> τῆς ἡλιακῆς τάξεων ἐνάς τοῦ τῆδε φωτός ἐστὶν ἀρχὴ τοῖς ὀρατοῖς). L'enade-luce encosmica è sottesa alle enadi intelligibili e nascoste (1045.1: ἐκείνη τοῦ ἐκεῖ φωτός ἐστὶν ἀρχὴ τοῖς νοητοῖς), che legano le enadi particolari all'Uno, Enade delle enadi (ἐνάς τῶν ἐνάδων).

- 1045.25-1046.10: consiste nella dimostrazione della presenza del grado più inferiore della τάξις delle enadi al livello dei corpi, ovvero il τὸ ἐνικότατον principio della monade della natura. Poiché si tratta del livello ultimo della gerarchia ontologica, la monade della natura non è direttamente sottesa al secondo livello di enade, ma lo è per il tramite dei suoi livelli intermedi, ovvero l'anima e l'intelletto.

- 1046.15-1047.20: dimostra la catena di propagazione della conoscenza, dapprima nella molteplicità degli intelletti particolari, poi nell'uni-molteplicità della monade dell'intelletto,

<sup>309</sup> *Ibid.* 1043.15-25: ἀνομιότιτος γὰρ καὶ ἀσυμπαθείας ἢ διαίρεσις αἰτία γίνεταί καὶ τῆς τοῦ κατὰ φύσιν ἐκστάσεως, τὴν δ' οὖν ἀρχὴν τῶν ὄλων, ὡς τοῦ μεγίστου τῶν ἀγαθῶν πᾶσι χορηγόν, ἐνοποιῶν τῶν πάντων καὶ ἐν διὰ τοῦτο προσαγορευέσσαντες, ἐντεῦθεν ἤδη καὶ πᾶσαν ἀρχὴν, καθὼς ταύτην ἔλαχε τὴν ἀξίαν ἐν τοῖς οὖσιν, ἐνάδα τινὰ φαμεν ὑπάρχειν, καὶ τὸ ἐν ἐκάστη τάξει τῶν πραγμάτων ἐνικότατον· πρῶτον μὲν οὐκ ἐν τοῖς μέρεσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ὅλοις τιθέμενοι τοῦτο τὸ ἀρχικόν, οὐδὲ ἐν ἑνὶ τινὶ τῶν πολλῶν, ἀλλ' ἐν ταῖς μονάσι ταῖς συνεκτικαῖς τοῦ πλήθους, ἔπειτα καὶ τῶν μονάδων ἐν ταῖς ἀκρότησι καὶ τοῖς ἐνικωτάτοις αὐτὸ μάλιστα θεωροῦντες, καθὼς καὶ αὐταὶ συνήνωνται πρὸς τὸ ἓν καὶ τεθέωνται καὶ ἀνεκφοίητοι τῆς μᾶς εἰσὶν ἐκείνης ἀρχῆς.

<sup>310</sup> *Ibid.* 1045.10.

presieduta dall'enade-essenza intellettuale, per il tramite della quale perviene all'enade sovraessenziale, sommità ultima e il «fiore dell'intelletto»<sup>311</sup>.

Come si evince da questi esempi, nel *Commentario* le enadi non sono, come nella *Teologia*, i principi del limite e dell'illimitato, ma sono un insieme di unità molteplici e distinte, organizzate in livelli di universalità e trascendenza decrescenti, secondo il loro allontanamento dall'Uno. Le enadi intelligibili nel *Commentario* sono sovraessenziali, non in quanto sono collocate al di sopra del livello dell'essenza, ma in quanto sono al di là della distinzione e delle proprietà della Monade dell'Essere, non essendo perciò causa dell'essenza di un determinato gruppo di entità. Le enadi intelligibili sono difatti un insieme compatto in cui ognuna rispecchia, da un'angolatura particolare, tutte le altre. La distinzione delle enadi in base a specifiche proprietà, nelle quali si collocano dunque le enadi-luce, enadi-conoscenza, enadi dei corpi, comincia a partire dalle enadi intelligibili-intellettive e si conclude nel livello encosmico. Sebbene la distinzione tra le enadi trascendenti e le enadi immanenti sia mantenuta nel *Commentario* e nella *Teologia*, la questione della molteplicità delle enadi è affrontata in maniera diversa. Nel *Commentario*, Proclo non sembra considerare l'esistenza delle enadi in quanto principi universali e trascendenti, ma piuttosto in quanto unità desumibili da un insieme molteplice, in modo progressivamente più contratto, ovvero dapprima in quanto unità insite in un livello, poi in quanto causa delle proprietà di quel livello, infine in quanto insieme contratto e sovraessenziale di tutte le enadi. Gli *Elementi di Teologia*, che dunque probabilmente precedono le due opere che abbiamo analizzato, escludono che possano esistere, anche in quanto unità immanenti agli enti, delle enadi di secondo o terzo grado. Negli *Elementi* le enadi possono trasmettere le proprie illuminazioni solo al livello ontologico ad esse immediatamente congiunto. In virtù della loro universalità e efficacia, gli effetti della potenza delle enadi si intravedono fino agli ultimi livelli, sebbene a partire da essi non si possa mai intraprendere un percorso conoscitivo che dal molteplice conduce alle prime e seconde processioni delle enadi, come invece dimostrano il *Commentario* e la *Teologia*.

Nella sessione che segue miriamo, perciò, a dimostrare che non vi è negli *Elementi* alcun riferimento alla enadi, in quanto unità molteplici e distinte, dotate di per sé di una proprietà che determina l'essenza dei livelli in cui sono collocate. Le enadi degli *Elementi* sono collocate in un'unica sede, ovvero nella monade partecipata discendente dall'Uno, Monade Impartecipabile, e composte di due ἀριθμοί, il sovraessenziale perfetto in sé, e

<sup>311</sup> Questa espressione, che riferisce l'ἄνωτος all'intelletto, è tratta da O.C. fr. 1 e 49 des Places è ripresa da Proclo in *T.P.* I 15.5.

l'intelligibile, prima illuminazione la cui esistenza dipende da altro. La conformazione che assumono le enadi negli *Elementi* è decisamente più semplice e meno estesa, sono "responsabili", dall'alto della loro sede, di un unico principio, la divinizzazione del livello immediatamente contiguo, ovvero l'intelletto, per il tramite del quale e in virtù dell'universalità della loro potenza, pervengono solo in forma di ἐλλάμψεις fino al livello delle anime e dei corpi.

### III. 8 La trascendenza delle enadi e i loro raggi negli *Elementi di Teologia*

A differenza delle diverse accezioni linguistiche con cui il termine «enade» ricorre nelle due precedenti opere che abbiamo analizzato, negli *Elementi*, enadi in senso proprio sono le ὑποστάσεις (prop. 64) collocate in un livello fisso, che trasmettono il carattere, di per sé indistinto, dell'Uno, per il tramite di illuminazioni (ἐλλάμψεις prop. 64) progressivamente più affievolite, in forma corrispondente alle classi d'essere nelle quali giungono<sup>312</sup>. Negli *Elementi* non riscontriamo, al di là di questa definizione, alcun altro tipo di enade. È in questa sede, dunque, che possiamo parlare di un principio di diffusività della luce del Sole-Uno per il tramite di raggi, che, tuttavia, non partono, come le enadi πολλάί del *Commentario*, ciascuno da una sorgente diversa, per trasmettere proprietà particolari che definiscono l'essenza di un livello. Il livello fisso e stabile delle enadi degli *Elementi* è di per sé portatore dei caratteri unici della luce e della divinità, che si particolarizzano solo una volta pervenuti nella dimensione molteplice, assumendo forme di volta in volta differenti.

La τάξις del reale in cui si inserisce, negli *Elementi*, la questione delle enadi, presenta, al contrario del *Commentario* e della *Teologia*, una Monade dell'Essere in quanto insieme semplice intelligibile, che non ha al suo interno né un'articolazione in triadi (com'è invece nella *Teologia*), né altri livelli che corrisponderebbero a differenti proprietà dell'Uno-che-è parmenideo (com'è articolato nel *Commentario*). La gerarchia del reale presentata dagli *Elementi* consta di quattro livelli o monadi causali: essere, intelletto, anima, corpi. La prima

<sup>312</sup> VAN RIEL 2001b, 417-432 ha proposto una rappresentazione grafica della diramazione dei raggi che partono dalla classe delle enadi, attingendo in gran parte ai passi della *Teologia*. Ci sembra, d'altra parte, che la posizione statica del livello delle enadi sia piuttosto un tratto caratteristico degli *Elementi*, in cui il termine «enade» non viene inteso, a differenza della *Teologia* e del *Commentario*, in alcun altro significato a parte quello di serie discendente dall'Uno che illumina dall'alto, i livelli successivi, attraverso dei raggi di potenza progressivamente più affievolita.

monade è descritta nella proposizione 6 come un mondo intelligibile, primissimo unificato, composto di unità ultime fondamentali o enadi. Nella proposizione 64, abbiamo anche visto che questa monade si divide in due serie, quella delle enadi perfette che sussistono in sé e quella delle irradiazioni di enadi, che discendono in altro. Abbiamo inoltre stabilito, alla luce delle dimostrazioni condotte da Proclo nelle proposizioni 108 e 109, che due monadi appartenenti a due ordini diversi possono entrare in contatto attraverso le loro serie particolari, poiché sono simili, occupando la medesima ὑπόστασις-serie nel piano generale della gerarchia.

D'altra parte, la proposizione 110 chiarisce i rapporti di partecipazione delle due serie, che costituiscono, secondo la dimostrazione condotta nella proposizione 64, l'articolazione interna ad una sola monade. Le due serie, pur non avendo la medesima «dignità» (ἀξία), condividono lo stesso principio (λόγος), la stessa provenienza (ἀφ' ενός) e la stessa fine (πρὸς ἓν): la prima, essendo più unita alla sua monade (τῆ ἐαυτῶν μονάδι συνημμένα) «per analogia» (διὰ τῆς ἀναλογίας), poiché è migliore e più divina (ἐν τῆ σφετέρᾳ τάξει λαχόντα κρείττονα καὶ θειοτέραν), può partecipare alle proprietà stabilite nel livello immediatamente superiore (ἐν τῆ ὑπερκειμένη σειρᾷ προσεχῶς ἰδρυμένων); la seconda, essendo imperfetta e più lontana dal proprio principio (τὰ δὲ ἀτελέστερα καὶ πολλοστὰ ἀπὸ τῆς οἰκείας ἀρχῆς), non può immediatamente partecipare del livello superiore (τὰ δὲ ἀσύναπτά ἐστι πρὸς ἐκείνην), ma lo fa attraverso la serie simile. Seguendo questo principio, l'utilità dello sdoppiamento della monade partecipata delle enadi (ovvero Monade dell'Essere) consiste nel fatto che la sua serie dissimile (le illuminazioni intelligibili) può partecipare all'Uno per il tramite della serie simile (le enadi in senso proprio)<sup>313</sup>.

La proposizione 114 segue la proposizione 110, applicando il principio di partecipazione interno ad una monade, al caso particolare delle enadi. In effetti, solamente le prime enadi sono ὑποστάσεις e dèi perfetti in sé connaturali e congeneri all'Uno-Bene (τῷ δὲ ἐνὶ καὶ τὰγαθῷ συγγενῆς καὶ ὁμοφυῆς ὁ θεῖος ἀριθμὸς), poiché partecipano «per analogia» direttamente delle proprietà di livello superiore (114.10: ἐνὰς τῷ ἐνὶ καὶ ὡς αὐτοτελῆς τὰγαθῷ συγγενεστάτη διαφερόντως ἐστί, καὶ κατ' ἄμφω τῆς θείας ιδιότητος μετέχει, καὶ ἔστι θεός). Le seconde, d'altro canto, non sono ὑποστάσεις, ma irradiazioni che si convertono verso l'Uno per il tramite delle prime (ἐλλάμψεις ἀπ'ἐκείνων), dunque non sono dèi (θεοί), ma ne ricevono

<sup>313</sup> Il principio della continuità dell'ιδιότης nel rapporto Monade Impartecipabile (in questo caso l'Uno) e monade partecipata è descritto anche in *T.P.* III 8.1-10; III 13.5-10 in cui, non a caso, si parla di enadi contigue per il tramite delle quali gli enti intelligibili partecipano dell'Uno (Καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ κατ' ἄλλον τρόπον ἀνάγκη τὰ πρῶτως ὄντα διὰ τῶν προσεχῶν αὐτῶν ἐνάδων μετέχειν τῆς πρωτίστης αἰτίας).



il carattere «divino» (θεῖος), e non sono «bontà» (ἀγαθότητες) ma ne ricevono il carattere «di forma simile al bene» (ἀγαθοειδής), che discende nei livelli successivi.

Gli *Elementi di Teologia* e il passo III 17.5-10 della *Teologia* sembrano in ciò molto vicini, poiché entrambi attribuiscono alle enadi la funzione di «luce», che esercita sui livelli successivi un'azione efficace e diffusiva delle proprietà dell'Uno, rendendoli uniformi (ἐνοειδής), divini, e di forma simile al bene. L'elemento di distacco è, tuttavia, segnato dal fatto che le enadi ὑποστάσεις della *Teologia* sono entità limitate nella dimensione del mondo intelligibile, le enadi-ἀρχαί sono invece la «luce» iper-estesa e sovraessenziale, che non può essere collocata in alcuna τάξις ontologica, ma può giungere per il tramite delle seconde a tutti i livelli del reale. In *Teologia* 28.10 queste enadi-ἀρχαί sovraessenziali pre-contengono tutte le distinzioni successive, essendo partecipate le une dalla Monade dell'Essere, le altre dall'intelletto, altre ancora dall'anima, altre infine dai corpi:

Εἰ δὲ ἀνάγκη τὰς ὑπερουσίους τῶν θεῶν ἐνάδας ἀπὸ τῆς ἀμεθέκτου τῶν πάντων αἰτίας ὑποστάσας μετέχεσθαι τὰς μὲν ὑπὸ τῶν πρώτων ἐν τοῖς οὐσι διακόσμων, τὰς δὲ ὑπὸ τῶν μέσων, τὰς δὲ ὑπὸ τῶν ἐσχάτων, ὡς δέδεικται πρότερον, δῆλον ὡς αἱ μὲν αὐτῶν τὴν ἀμέθεκτον τῶν ὄντων μοῖραν ἐκθεοῦσιν, αἱ δὲ τὴν ζωὴν, αἱ δὲ τὸν νοῦν, αἱ δὲ τὴν ψυχὴν, αἱ δὲ καὶ τὰ σώματα κατέλαμπαν [T.P. III 28.5-10].

Rispetto alla prospettiva conciliante della *Teologia*, la questione della distribuzione delle enadi nella gerarchia ontologia è decisamente più problematica negli *Elementi*. Da una parte, in virtù dei principi di partecipazione dimostrati nel gruppo di proposizioni 108, 109 e 110, la monade contigua dell'intelletto è l'unica a poter entrare in contatto diretto con la monade partecipata delle enadi. Così emerge, in effetti, dalla proposizione 111, in cui i caratteri della monade superiore sono trasmessi alla prima serie della monade inferiore, secondo la seguente gerarchizzazione dei rapporti di partecipazione<sup>314</sup>:

#### **Tab. 47**

Uno-Dio  
 Monade Essere → ἐνάδες = θεοί = ὑποστάσεις αὐτοτελεῖς  
                   → ἐλάμπεις ἐν ἑτέροις  
 Monade Intelletto → θεῖοι νόες  
                       → νόες μόνον  
 Monade Anima → νοεραὶ ψυχαί  
                       → ψυχαὶ μόνον  
 Monade Corpo → ψυχὰς ἔχουσιν  
                       → φύσεις μόνον

<sup>314</sup> Cfr. questo schema con il Tab 37 che emerge dalle prop. 108-109.

D'altra parte, nella proposizione 129<sup>315</sup> le illuminazioni della seconda serie delle enadi, che consistono nel carattere «divino», giungono persino negli ultimi livelli della gerarchia ontologica, nel modo seguente:

Enade αὐτόθεν θεός  
Intelletto θεϊότατον  
Anima θεία  
Corpo θεοειδές

La prima processione del divino si effettua, come dimostrato nelle proposizioni precedenti, per il tramite del livello immediatamente congiunto e connaturato alle enadi (διὰ μέσων δὲ τῶν πρὸς ἑαυτὴν συγγενῶν). L'aspetto fondamentale di questo movimento di diffusione della proprietà del «divino» consiste nel fatto che, discendendo nei livelli ontologici, esso non è più, come nelle enadi, al di là di ogni mescolanza, ma si coniuga con l'ιδιότης di ciascun livello intermediario. Perciò l'intelletto eredita dalla serie delle enadi il modo d'essere e la potenza unitarie, in quanto è κατὰ τὸ ἐνιαῖον πλῆθος; l'anima riceve il carattere divino per il tramite dell'intelletto, «essendo infiammati insieme» (συνεκπυροῦσα)<sup>316</sup> dalle enadi; infine, per il tramite dell'anima i corpi ricevono un'eco (ἀπήχημα) della potenza delle enadi, insieme all'ιδιότης dei due livelli intermediari. L'eco, che nel *Commentario* è identificato con il principio unificatore delle enadi degli enti, a sua volta discendenti dalle enadi trascendenti intelligibili, nella proposizione 129 è invece mostrato come un prolungamento delle proprietà dei livelli superiori fino agli inferiori: il corpo è ἔμψυχον καὶ νοερόν, ἀλλὰ καὶ θεῖον; la vita è νοερά e θεία, l'intelletto è divino in sommo grado, θεϊότατος.

Nella proposizione 128 Proclo spiega la rappresentazione della distribuzione del divino, che emerge dalla proposizione 129, dimostrando che il livello dell'intelletto, essendo più vicino e connaturato alle enadi, partecipa ad esse di per sé stesso (αὐτόθεν) – come del

<sup>315</sup> E.T. 129.1-5: Πᾶν μὲν σῶμα θεῖον διὰ ψυχῆς ἐστὶ θεῖον τῆς ἐκθεουμένης, πᾶσα δὲ ψυχὴ θεία διὰ τοῦ θεοῦ νοῦ, πᾶς δὲ νοῦς [θεῖος] κατὰ μέθεξιν τῆς θείας ἐνάδος· καὶ ἡ μὲν ἐνάς αὐτόθεν θεός, ὁ δὲ νοῦς θεϊότατον, ἡ δὲ ψυχὴ θεία, τὸ δὲ σῶμα θεοειδές. εἰ γὰρ ὑπὲρ νοῦν ἐστὶν ἅπας ὁ τῶν θεῶν ἀριθμός, αἱ δὲ μεθέξεις διὰ τῶν συγγενῶν καὶ τῶν ὁμοίων ἐπιτελοῦνται, ἡ μὲν ἀμέριστος οὐσία μεθέξει πρώτως τῶν ὑπερουσίων ἐνάδων, δευτέρως δὲ ἡ γενέσεως ἐφαπτομένη, τρίτως δὲ ἡ γένεσις· καὶ ἕκαστα διὰ τῶν προσεχῶς ὑπερκειμένων.

<sup>316</sup> Questo termine è molto interessante perché oltre a descrivere con virulenza la potenza estensiva del carattere delle enadi che, in effetti, restano immobili pur trasmettendosi a tutti i livelli, richiama l'immagine di *Tim.* 65e5 (τὰ δὲ τῆ τοῦ στόματος θερμότητι κοινωνήσαντα καὶ λεαινόμενα ὑπ' αὐτοῦ, συνεκπυρούμενα καὶ πάλιν αὐτὰ ἀντικείμενα τὸ διαθερμῆναν, φερόμενά τε ὑπὸ κουφότητος ἄνω πρὸς τὰς τῆς κεφαλῆς αἰσθήσεις, τέμνοντά τε πάνθ' ὁπόσοις ἂν προσπίπτῃ, διὰ ταύτας τὰς δυνάμεις δριμύα πάντα τὰ τοιαῦτα ἐλέγχθη). Questo verbo è usato da Proclo solo nella proposizione 129, ma ricorda anche la metafora di *De sacr.* 149.1 (ἐπεὶ καί, εἰ τις θρυαλλίδα προθερμῆνας ὑπόσχοι τῷ λυχναιῷ φωτὶ μὴ πόρρω τοῦ πυρός, ἴδοι ἂν αὐτὴν ἐξαπτομένην μὴ ψαύουσιν τοῦ πυρός, καὶ τὴν ἔξαντιν ἄνωθεν τοῦ κατωτέρω γινόμενης) riferita da una parte alla presenza della luce divina nei livelli che si avvicinano al Principio, dall'altra alla pratica rituale teurgica consistente nell'accostamento di elementi differenti al fine di divinizzare le cose presenti in natura.

resto sono in 129 αὐτόθεν θεός le enadi – i livelli successivi invece non partecipano direttamente ad esse, ma necessitano, per entrare in contatto con esse, di livelli intermediari più unificati (ἄλλων δεῖται τῶν μᾶλλον ἡνωμένων ἵνα μετάσχη τῶν αὐτοενάδων οὐσῶν). Questa tesi della fissità delle enadi rintracciata negli *Elementi* mette, d'altra parte, in discussione la linea di coerenza rintracciata nei passi del *Commentario* e della *Teologia*, ovvero che vi siano enadi sovraessenziali, enadi coordinate e enadi immanenti, seppure con un significato e una funzione di grado differente rispetto alla gerarchia degli enti. Negli *Elementi*, a differenza delle due precedenti opere, non è presa in considerazione la possibilità che le enadi, di qualsiasi tipo esse siano, possano discendere nei livelli successivi, dal momento che, secondo il principio della sovrabbondanza (διὰ δυνάμεως περιουσίαν) esposto nella proposizione 126, le emanazioni divine discendono in quantità proporzionata ai livelli del reale:

Πᾶς θεός ὀλικώτερος μὲν ἐστὶν ὁ τοῦ ἐνὸς ἐγγυτέρω, μερικώτερος δὲ ὁ πορρώτερον. τοῦ γὰρ πάντα παράγοντος ὁ πλειόνων αἴτιος ἐγγυτέρω, ὁ δὲ ἐλαττόνων πορρωτέρω· καὶ ὁ μὲν πλειόνων αἴτιος ὀλικώτερος, ὁ δὲ ἐλαττόνων μερικώτερος. καὶ ἐκάτερος μὲν ἐνάς ἐστίν· ἀλλ' ὁ μὲν δυνάμει μείζων, ὁ δὲ ἐλάττων κατὰ τὴν δύναμιν. καὶ οἱ μερικώτεροι γεννῶνται ἐκ τῶν ὀλικωτέρων οὔτε μεριζομένων ἐκείνων (ἐνάδες γάρ) οὔτε ἀλλοιουμένων (ἀκίνητοι γάρ) οὔτε σχέσει πληθυνομένων (ἀμιγεῖς γάρ), ἀλλ' ἀφ' ἐαυτῶν δευτέρας ἀπογεννῶντων προόδους διὰ δυνάμεως περιουσίαν, ὑφειμένας τῶν πρὸ αὐτῶν.

Nella proposizione 126, Proclo dimostra che le enadi non solo sono molteplici, ma hanno, all'interno della loro τάξις, un ordine di processione e di produzione, secondo il quale dalle enadi universali dipendono i primi livelli della gerarchia ontologica, dalle enadi più particolari, che discendono a loro volta dalle prime enadi, dipendono invece i livelli più lontani. Da questa distribuzione causale si evince anche la conformazione complessiva della τάξις delle enadi: tutte le enadi sono immobili (ἀκίνητοι), irrelate (οὔτε σχέσει), immutabili (οὔτε ἀλλοιουμένων) e prive di mescolanza (ἀμιγεῖς), e producono per sovrabbondanza dei livelli del reale inferiori<sup>317</sup>. In 125, d'altronde, è dimostrato che l'intera τάξις delle enadi non si moltiplica né si divide, ma ciascuna enade illumina i livelli successivi, conservando il carattere che contraddistingue la sua ὑπόστασις<sup>318</sup> – ovvero l'immutabilità e l'assenza di mescolanza – e manifestandosi in modo diverso e appropriato a ciascun livello<sup>319</sup>.

<sup>317</sup> Queste proprietà della classe delle enadi sovraessenziali sono presentate in maniera più estesa nel gruppo di proposizioni 151-157: τὸ πατρικόν (151); τὸ γεννητικόν (152) τὸ τέλειον (153); τὸ φρουρητικόν (154); τὸ ζωογόνον (155) τὸ καθαρτικόν (156); τὸ δημιουργικόν (157).

<sup>318</sup> *E.T.* 125.1: Πᾶς θεός, ἀφ' ἧς ἂν ἄρξῃται τάξεως ἐκφαίνειν ἐαυτόν, πρόεισι διὰ πάντων τῶν δευτέρων, αἰεὶ μὲν πληθύνων τὰς ἐαυτοῦ μεταδόσεις καὶ μερίζων, φυλάττων δὲ τὴν ιδιότητα τῆς οικείας ὑποστάσεως.

<sup>319</sup> *Ibid.* 125.15: ἐκφαίνεται μὲν οὖν ἕκαστος τῶν θεῶν οικείως ταῖς τάξεσιν, ἐν αἷς ποιεῖται τὴν ἔκφανσιν, πρόεισι δὲ ἐντεῦθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων διὰ τὴν γεννητικὴν τῶν πρώτων δύναμιν· πληθύνεται δὲ αἰεὶ διὰ τὴν πρόοδον ἀφ' ἐνὸς εἰς πλῆθος γινομένην, φυλάττει δὲ τὸ ταυτὸν ἐν τῇ προόδῳ διὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν προϊόντων πρὸς τὸ ἐκάστης σειρᾶς ἡγεμονοῦν καὶ πρωτογενὲς αἴτιον.

La disposizione ordinata delle enadi in un singolo e stabile livello, che si adegua ai principi del piano ontologico, ovvero la vicinanza/universalità e lontananza/particolarità, presuppone un concetto fondamentale esposto nella coppia di proposizioni 135 e 137, ovvero che la τάξις delle enadi ha la stessa estensione dei livelli in cui si articola la τάξις ontologica. L'altro elemento di novità introdotto negli *Elementi*, che non riscontriamo nel *Commentario* e nella *Teologia*, consiste nella corrispondenza univoca tra una classe d'essere unificata, che è «un certo uno» (τι ἓν) e divinizzata (τὸ ἐκθεοῦμενον) e un'enade divina sovraessenziale, che è all'origine della sua sussistenza. Poiché questa congiunzione si fonda sul principio della somiglianza (δι' ὁμοιότητος τῆς συναφῆς), la classe delle enadi non solo è di numero pari alle classi ontologiche, ma ognuna pre-contiene la proprietà della classe che le corrisponde<sup>320</sup>.

In virtù di ciò, la distinzione tra il livello produttivo dell'Uno e quello delle enadi non sembra essere posta esattamente negli stessi termini della *Teologia*, in cui l'Uno «si mostra» nelle enadi sovraessenziali, che sono l'ὑποστατικόν dell'intelligibile. Come dimostrato nella proposizione 137, l'Uno mette in corrispondenza ciascuna enade sovraessenziale con un'essenza-proprietà che determina una classe del reale. L'Uno è ὑποστατικόν di ciascuna enade e dell'essere che vi dipende (ἀνηρημένον); ciascuna enade è invece la causa «non mediata» (ἀμέσως)<sup>321</sup> che illumina (ἐλλάμπουσα) l'ordine d'essere che le è attribuito (τὸ δὲ ἐκάστης ἐξημμένον). Questa dimostrazione non è tuttavia troppo lontana da quanto abbiamo già analizzato nella *Teologia* a proposito del διάκοσμος intelligibile. L'insieme sovraessenziale delle enadi e del carattere di ciascuna classe d'essere è in effetti la Monade dell'Essere che, in quanto totalità di uno-essere pura e semplice (ἀπλῶς εἶναι), assolutamente contratta, articolata in enadi, pre-contiene i caratteri dei livelli ontologici successivi; dal punto di vista del piano ontologico, d'altra parte, ciascuna classe d'essere è il prodotto connaturato (τὸ συμφυές) ad una specifica enade. Nella proposizione 137 emerge anche che ciascuna enade non è l'ὑποστατικόν di una classe d'essere, ma la causa che l'ha portata a compimento (ἀπεργαζομένη), nella misura in cui non ne conferisce l'esistenza – che è dipesa dalla sua partecipazione ai caratteri dell'Uno com'è dimostrato nelle proposizioni 1-3 – ma l'essenza, ovvero la proprietà che la costituisce in quanto classe. L'enade non costituisce dunque il principio di determinazione esistenziale, ma la causa dell'affermazione di una classe d'essere

<sup>320</sup> *E.T.* prop. 135.1-10: Πᾶσα θεία ἐνὰς ὑφ' ἐνός τινος μετέχεται τῶν ὄντων ἀμέσως, καὶ πᾶν τὸ ἐκθεοῦμενον εἰς μίαν ἐνάδα θεῖαν ἀνατείνεται· καὶ ὅσαι αἱ μετεχόμεναι ἐνάδες, τοσαῦτα καὶ τὰ μετέχοντα γένη τῶν ὄντων. οὔτε γὰρ δύο ἢ πλείους ἐνάδες ὑφ' ἐνός μετέχονται (πῶς γάρ, τῶν ἐν αὐταῖς ιδιοτήτων ἐξηλλαγμένων, οὐχὶ καὶ τὸ ἐκάστη συμφομένον ἐξηλλακται, δι' ὁμοιότητος τῆς συναφῆς γινομένης;) οὔτε μία ἐνὰς ὑπὸ πλειόνων μετέχεται διηρημένως. ἀσύναπτα γὰρ τὰ πολλὰ ὄντα τῇ ἐνάδι, καὶ ὡς ὄντα τῇ πρὸ τῶν ὄντων καὶ ὡς πολλὰ ἐνάδι.

<sup>321</sup> Cfr. *E.T.* 135.1.

(καθ'ἑαυτὴν ἀφορίζουσα τὸ μετέχον) secondo la sua qualificazione ontologica (τὴν ιδιότητα τὴν ὑπερούσιον ἐν αὐτῷ δεικνύουσα οὐσιωδῶς).

Questo aspetto collide con il principio della tetrade causale evidenziato, seguendo il modello del *Filebo*, nei passi III 36-37 della *Teologia*, secondo cui l'enade-limite è principio di esistenza uniforme (ὑπαρξίς μονοειδής), l'enade-illimitato è principio di potenzialità generativa, la loro unione – alla cui origine è posta la rivelazione dell'Uno contenuta nell'espressione del passo platonico, δεῖξαι – è principio di produzione (ἡ τῆς μίξεως ποιητική) del misto in quanto ὑπόστασις, ovvero di entità che ha una sua collocazione nel piano ontologico<sup>322</sup>. Limite e illimitato non sono mostrati, negli *Elementi*, in quanto principi al di là dell'essere, all'origine dell'esistenza dell'essere, ma in quanto proprietà che coesistono con l'essere puro, e che determinano l'essenza di «un certo» livello ontologico, venuto ad essere per via della sua ricezione dell'«uno» (πέπονθε τὸ ἐν κατὰ τὴν μέθεξιν), secondo quanto già dimostrato nella proposizione 2 degli *Elementi*. D'altra parte, nella proposizione 159 il limite e l'illimitato, non essendo dunque principi della totalità del reale posti al di sopra del piano intelligibile com'è invece mostrato nella *Teologia*, fanno parte della monade partecipata, discendente direttamente dall'Uno, distinta, com'è già presentata nella proposizione 64, in due serie: le enadi in sé (αὐτοενάς)<sup>323</sup>, che sono limite e illimitato primordiali (prop.90: τὸ πρῶτον πέρας καὶ ἡ πρώτη ἀπειρία) al di sopra del τὸ ὄν<sup>324</sup> e della loro mescolanza (prop. 90.10: πρὸ τοῦ μικτοῦ ἄρα ταῦτα πρώτως); il τὸ ὄντως ὄν, il primissimo essere, primissimo unificato, ovvero l'intelligibile, composto di enadi (prop. 6) in forma più distesa rispetto al primo livello, ovvero enadi che hanno una propria espressione particolare (τις ἀγαθότης ἐστὶ καὶ τις ἐνάς), e un proprio carattere divino (ιδιότης ἢ θεία), al tempo stesso rispecchiando al proprio interno le altre<sup>325</sup>. In quest'ultima serie limite e illimitato sono distinti in quanto criteri di classificazione del piano ontologico, alla stregua dell'universale/particolare in cui si ordina la gerarchia delle enadi. A questo proposito, nella

<sup>322</sup> T.P. passim III 36.20-37.25: Οὐσία τοίνυν ἐστὶ νοητὴ τὸ μικτόν· καὶ ὑφίσταται πρώτως μὲν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, παρ' οὗ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ πέρας, δευτέρως δὲ ἀπὸ τῶν μετὰ τὸν ἐνιαῖον θεὸν ἀρχῶν, τοῦ ἀπείρου λέγω καὶ τοῦ πέρατος. Ἡ γὰρ τετάρτη αἰτία, ἡ τῆς μίξεως ποιητικὴ, πάλιν αὐτός ἐστιν ὁ θεός [...]. Πρόεισι μὲν <ὄν> ἐκ τοῦ πρώτου τὸ μικτόν, ὥσπερ εἵπομεν, καὶ οὐκ ἔστιν ἐκ τῶν μετὰ τὸ ἐν ἀρχῶν μόνον, πρόεισι δὲ καὶ ἐκ τούτων, καὶ ἔστι τριαδικόν, τὴν μὲν πρώτην ἐκ τοῦ θεοῦ μετέχον ἐνώσεως ἀρρήτου καὶ τῆς ὅλης ὑποστάσεως, ἐκ δὲ τοῦ πέρατος τὴν ὑπαρξίαν καὶ τὸ μονοειδὲς καὶ τὴν μόνιμον ιδιότητα λαμβάνον, ἐκ δὲ τῆς ἀπειρίας τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐν αὐτῷ κρύφιον τῶν πάντων.

<sup>323</sup> Si veda prop. 128 cfr. Tab. 31 e 32.

<sup>324</sup> Cfr. prop. 92.10 in cui è affermato che l'illimitato primordiale è una forza pura in sé intermediaria tra l'Uno e l'essere: ἡ οὖν αὐτοαπειρία πρὸ πασῶν ἐστὶ δυνάμεων, δι' ἣν καὶ τὸ ὄν ἀπειροδύναμον καὶ πάντα μετέσχευ ἀπειρίας, οὔτε γὰρ τὸ πρῶτον ἢ ἀπειρία (μέτρον γὰρ πάντων ἐκεῖνο, τάγαθὸν ὑπάρχον καὶ ἐν) οὔτε τὸ ὄν (ἄπειρον γὰρ τοῦτο, ἀλλ' οὐκ ἀπειρία)· μεταξὺ ἄρα τοῦ πρώτου καὶ τοῦ ὄντος ἢ ἀπειρία, πάντων αἰτία τῶν ἀπειροδυνάμων καὶ αἰτία πάσης τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀπειρίας.

<sup>325</sup> Cfr. prop. 133.

proposizione 159 Proclo afferma che ogni livello delle enadi è formato dei due principi, ma in un caso predomina il limite, ed è dunque περατοειδές, in un altro l'illimitato, essendo invece ἀπειροειδές<sup>326</sup>.

Rispetto a questa definizione, negli *Elementi*, il limite e l'illimitato ricevono una distribuzione diversa rispetto a quella presentata nella *Teologia*, in cui le enadi-principi sovraessenziali del limite e dell'illimitato non hanno alcuna collocazione nella gerarchia ontologica, e le enadi intelligibili sono limite e illimitato coordinati alle prime due sommità di ciascuna triade che compone la Monade dell'Essere. Negli *Elementi* non è ancora presa in considerazione una disgiunzione effettiva tra un livello sovraessenziale e il mondo intelligibile, ma le enadi costituiscono un'unica τάξις secondo livelli di perfezione e autosufficienza decrescenti. Com'è dimostrato nella proposizione 115 tutte sono al di là dell'essenza, della vita e dell'intelletto, perché precedono il mondo della distinzione delle forme intellettive, e tutte sono partecipabili<sup>327</sup>, immutabili, irrelate, e non mescolate<sup>328</sup>, sono κρυφίως, e esercitano un'azione provvidenziale (πρόνοια) sul piano ontologico per il tramite di illuminazioni gradualì. Le enadi non sussistono in altra sede se non nella monade immediatamente contigua all'Uno, in quanto molteplicità iperunificata, che pre-contiene in modo nascosto e contratto le proprietà pure e universali espresse in forma particolare negli enti. Questa monade è dunque a tutti gli effetti l'unico πλήθος ἐνιαῖον<sup>329</sup>, che, d'altro canto, nella *Teologia*, è distribuito sui tre livelli di cui è composta il mondo intelligibile. Negli *Elementi*, poiché è costituita da una molteplicità di enadi che si implicano a vicenda e sono disposte in un ordinamento proprio (ovvero sono ἀριθμός), l'intera monade duplice, che possiamo definire "monade dell'essere in quanto essere" è identificata con il θεῖος ἀριθμός (prop. 113), la serie divina, direttamente discendente dall'Uno. Il modo in cui si articola il divino nella monade dell'essere è tuttavia diverso rispetto ai livelli ontologici successivi: solo

<sup>326</sup> E.T. 159.1-5: Πᾶσα τάξις θεῶν ἐκ τῶν πρώτων ἐστὶν ἀρχῶν, πέρατος καὶ ἀπειρίας· ἀλλ' ἢ μὲν πρὸς τῆς τοῦ πέρατος αἰτίας μᾶλλον, ἢ δὲ πρὸς τῆς ἀπειρίας. πᾶσα μὲν γὰρ ἐξ ἀμφοτέρων πρόεισι, διότι τῶν πρώτων αἰτίων αἰ μεταδόσεις δὴκουσι διὰ πάντων τῶν δευτέρων. ἀλλ' ὅπου μὲν τὸ πέρας ἐνδυναστεύει κατὰ τὴν μῆξιν, ὅπου δὲ τὸ ἀπειρον· καὶ οὕτω δὴ τὸ μὲν περατοειδές ἀποτελεῖται γένος, ἐν ᾧ τὰ τοῦ πέρατος κρατεῖ· τὸ δὲ ἀπειροειδές, ἐν ᾧ τὰ τῆς ἀπειρίας.

<sup>327</sup> E.T. prop. 116: Πᾶς θεὸς μεθεκτός ἐστι, πλήν τοῦ ἐνός. ὅτι μὲν γὰρ ἐκεῖνο ἀμέθεκτον, δῆλον, ἵνα μὴ μετεχόμενον καὶ τινὸς διὰ τοῦτο γενόμενον μηκέτι πάντων ὁμοίως ἢ τῶν τε προόντων καὶ τῶν ὄντων αἴτιον.

<sup>328</sup> Cfr. prop. 126.

<sup>329</sup> Così in effetti è dimostrato nella proposizione 138.10: πλήθος δὲ ἐνιαῖον τὸ ὄν, ὡς ἐκ πέρατος ὄν καὶ ἀπείρου. καὶ ὅλως πρὸ τῆς οὐσίας τὸ ὑπερούσιον μόνον· ἐπεὶ καὶ ἐν ταῖς εἰς τὰ δεύτερα ἐλλάμψεσι μόνον τὸ ἐν ἐπέκεινα φθάνει τοῦ ὄντος, τὸ δὲ ὄν εὐθύς μετὰ τὸ ἔν.

la prima serie di enadi è effettivamente composta di dèi, la seconda lo è per riflesso, ovvero è la prima «divinizzata» (τὸ ἐκθεοῦμενον)<sup>330</sup>.

Da queste considerazioni risulta che, da un punto di vista contenutistico, le tre opere prese in esame non presentano una tesi contraddittoria sulle enadi, ma la inseriscono all'interno di una diversa cornice metafisica. Le tre opere difatti distinguono in modo univoco un piano assolutamente trascendente e originario, costituito da un «uno sovraessenziale» che ha una ὑπαρξις ed è coordinato alla dimensione intelligibile; da un piano costituito di enadi di secondo grado, che hanno una ὑπόστασις e discendono, in quanto forme intelligibili, nei livelli ontologici successivi. Nella *Teologia* e nel *Commentario* la τάξις del reale presenta un'articolazione complessa, in cui ogni monade è costituita da una sovrapposizione di livelli interni diversi, il numero delle enadi è incrementato, poiché non sono effettivamente due ma tre (enadi trascendenti, coordinate e immanenti). Poiché è difficile, in questa complicazione del sistema metafisico, stabilire l'effettiva presenza delle enadi nelle sommità dei livelli ontologici successivi alla monade intelligibile, riteniamo che nella *Teologia* e nel *Commentario* il termine «enade» sia utilizzato con accezioni linguistiche diverse. Gli *Elementi*, al contrario, presentano un'organizzazione essenziale della τάξις, distinguendo all'interno di ciascuna monade partecipata, discendente da un principio causale trascendente, due serie, che ne garantiscono la continuità secondo il principio della somiglianza. In questa organizzazione del reale decisamente più semplice e lineare, il sovraessenziale e l'intelligibile costituiscono un unico ἀριθμός, pre-noetico, perché posto al di là dell'intelletto (ὑπέρνους prop. 115), complessivamente κρυφίως, ovvero «in modo nascosto» tutte le cose. Secondo le dimostrazioni condotte in diverse proposizioni degli *Elementi*, possiamo definire il sovraessenziale un «essere in potenza» (138: δυνάμει ὄν), l'intelligibile invece il primissimo e puro essere (161: τὸ πρότως ὄν χωριστόν) o essere in atto (138: ἐνεργείᾳ ὄν), primo divinizzato e unificato (6: τὸ πρότως αὐτοῦ μετέχον καὶ πρότως ἠνωμένον), che assume per primo la luce delle enadi perfette in sé, in forma di molteplicità intelligibile e nascosta (prop. 162: Πᾶν τὸ καταλάμπων τὸ ὄντως ὄν πλήθος τῶν ἐνάδων κρύφιον καὶ νοητόν ἐστι). D'altra parte, la definizione di questi due tipi di enadi corrisponde alla dimostrazione condotta in *Teologia* II 47.5-20, in cui si distingue un livello sovraessenziale indicibile e al di là del numero, e un livello intelligibile nominabile e numerabile (dunque propriamente ἀριθμός), più disteso rispetto al primo, dal momento che ogni enade è distinta dall'altra, seppure le

<sup>330</sup> E.T. 161.6: ἐπεὶ γὰρ πρῶτόν ἐστι τῶν τῆς θείας ἐνώσεως μετεχόντων τὸ ὄντως ὄν, ὡς δέδεικται, καὶ πληροὶ τὸν νοῦν ἀφ' ἑαυτοῦ (καὶ γὰρ ὁ νοῦς ὄν ἐστίν, ὡς τοῦ ὄντος πληρούμενος), θεῖόν ἐστι δῆπου νοητόν· ὡς μὲν ἐκθεοῦμενον, θεῖον, ὡς δὲ πληρωτικὸν τοῦ νοῦ καὶ ὑπ' αὐτοῦ μετεχόμενον, νοητόν.

comprenda tutte al suo interno, rappresentando un'unità, una bontà e una proprietà particolare.

Difatti, la distinzione ancora contratta e nascosta di proprietà diverse contenute nella serie delle enadi intelligibili, com'è mostrato nello stesso modo nella *Teologia* e negli *Elementi*, giustifica l'assegnazione ad ognuna di esse, di un nome che non ha valore in sé, ma a posteriori, in rapporto agli effetti che la trasmissione dei raggi delle prime enadi, per il tramite delle seconde, ha sulla catena ontologica<sup>331</sup>. I nomi delle enadi, dunque, non nascono insieme ad esse, ma gli vengono attribuiti in base alle proprietà che trasmettono al livello della gerarchia ontologica che gli corrisponde. Rispetto al principio di partecipazione per somiglianza dimostrato nel gruppo di proposizioni 108-111, dunque, l'intelletto non partecipa alla monade partecipata dell'Uno o Essere in senso proprio (costituito da enadi sovraessenziali e intelligibili, prop.64) nel suo complesso, ma la sua sommità è collegata alla monade superiore per il tramite del suo limite, che consiste nel τὸ πρῶτως ὄν articolato in enadi intelligibili. Gli effetti della partecipazione dell'intelletto al τὸ πρῶτως ὄν prendono il nome di enadi intellettive, anche se di fatto non hanno alcun valore esistenziale. Le denominazioni «enadi intelligibili» (162), «intellettive» (163: Πᾶν τὸ πλῆθος τῶν ἐνάδων τὸ μετεχόμενον ὑπὸ τοῦ ἀμεθέκτου νοῦ νοερόν ἐστιν), «ipercosmiche» (164: Πᾶν τὸ πλῆθος τῶν ἐνάδων τὸ μετεχόμενον ὑπὸ τῆς ἀμεθέκτου πάσης ψυχῆς ὑπερκόσμιόν ἐστι) e «cosmiche» (165: Πᾶν τὸ πλῆθος τῶν ἐνάδων τῶν μετεχομένων ὑπό τινος αἰσθητοῦ σώματος ἐγκόσμιόν ἐστιν), sono le proprietà che sono all'origine della determinazione e della qualificazione ontologica di una serie particolare, sebbene non tutti i livelli ontologici recepiscano la luce proveniente dalle prime enadi con la stessa intensità delle enadi intelligibili.

Sebbene non vi sia ancora negli *Elementi* un riferimento alla tripartizione delle monadi ontologiche in quanto σειραί articolate in sommità-legame-limite, nella proposizioni 139 Proclo anticipa un elemento portante del principio della somiglianza contigua sviluppata nella *Teologia*, che consiste nel fatto che le sommità impartecipabili di ogni livello, in quanto più simili e più universali, ricevono le illuminazioni delle enadi, perché, come si evince di seguito, sono più disposte ad accoglierle:

πάντων γὰρ τῶν γενῶν τὰ ἀκρότατα τοῖς θεοῖς ἀνεῖται, σωμάτων, ψυχῶν, νόων, ἵνα ἐν πάσῃ τάξει τὰ τοῖς θεοῖς ἀναλογοῦντα συνεκτικὰ καὶ σωστικὰ τῶν δευτέρων ὑπάρχη, καὶ ἕκαστος ἀριθμὸς ὅλος ἢ κατὰ τὸ ἐν τῷ μέρει ὅλον, ἔχων ἐν ἑαυτῷ πάντα καὶ πρὸ τῶν ἄλλων τὴν θείαν ιδιότητα. ἔστιν οὖν καὶ σωματικῶς καὶ ψυχικῶς καὶ νοερῶς τὸ θεῖον γένος. καὶ δῆλον ὅτι πάντα ταῦτα θεῖα κατὰ μέθεξιν· τὸ γὰρ πρῶτως θεῖον ἐν

<sup>331</sup> E.T. 162.5: ἀπὸ γὰρ τῶν ἐξημμένων πάντες οἱ θεοὶ καλοῦνται, διότι καὶ τὰς ὑποστάσεις αὐτῶν τὰς διαφοροῦς ἀπὸ τούτων, ἀγνώστους ὑπαρχούσας, γινῶναι δυνατόν.



ταῖς ἐνάσιον ὑφέστηκε. τὰ ἄρα μετέχοντα τῶν θεῶν ἐνάδων ἄρχεται μὲν ἀπὸ τοῦ ὄντος, λήγει δὲ εἰς τὴν σωματικὴν φύσιν [139.10].

Il «divino», in quanto segno visibile<sup>332</sup> dell'illuminazione delle enadi, è presente κατὰ μέθεξιν, per partecipazione, nei livelli ontologici successivi all'essere intelligibile, che è il πρῶτως θεῖον, da cui parte, effettivamente l'irradiazione. Questo sistema di distribuzione del divino, da una parte non intacca la purezza e l'impartecipabilità della prima serie delle enadi<sup>333</sup>, in quanto fisse, irrelate, innominabili, immutabili; dall'altra garantisce l'appropriatezza di un'enade al livello che gli corrisponde. Recuperando lo schema che abbiamo già fornito a partire dall'analisi delle proposizioni 64 e 111, possiamo inserire le enadi in quanto effetti di una trasmissione della luce che si dirama dal livello intelligibile, nelle sommità impartecipabili di ciascuna monade ontologica nel seguente modo:

#### **Tab. 48**

Uno-Impartecipabile

Essere- serie partecipata → enadi sovraessenziali, ὑποστάσεις αὐτοτελεῖς: limite e illimitato  
(πλήθος ἐνιαῖον) → enadi intelligibili, ἐλλάμψεις ἐν ἑτέροις: περατοειδές e ἀπειροειδές

Intelletto Impartecipabile ἐλλάμψεις della frazione di enadi denominate «intellettive»

Intelletto- serie partecipata → θεῖοι νόες  
→ νόες μόνον

Anima Impartecipabile ἐλλάμψεις della frazione di enadi denominate «ipercosmiche»

→ νοεραὶ ψυχαὶ  
→ ψυχαὶ μόνον

Natura Impartecipabile ἐλλάμψεις della frazione di enadi denominate «cosmiche»

→ ψυχὰς ἔχουσιν  
→ φύσεις μόνον

### **III. 8.1 Irradiazione delle enadi e infiammamento verso le enadi negli *Elementi di Teologia e nell'Arte Ieratica***

Abbiamo dunque dimostrato che negli *Elementi*, rispetto alla *Teologia* e al *Commentario sul Parmenide*, l'ἀριθμός delle enadi è stabilito in modo fisso e immutabile nella monade dell'Essere immediatamente discendente dall'Uno, e presenta una τάξις in cui ogni enade, disposta in gradi di perfezione e autosufficienza decrescenti, secondo gli effetti della sua irradiazione, ha una οικειότης con un livello preciso della gerarchia degli enti. Nel

<sup>332</sup> Si tratta del σύνθημα cui, sul modello del *Fedro*, si fa riferimento anche in *T.P.* IV 35-36 S-W.

<sup>333</sup> Il principio dell'impartecipabilità delle prime enadi è dimostrato nella proposizione 161.10: καὶ ὁ μὲν νοῦς ὄν διὰ τὸ πρῶτως ὄν, αὐτὸ δὲ τὸ πρῶτως ὄν χωριστόν ἐστιν ἀπὸ τοῦ νοῦ, διότι μετὰ τὸ ὄν ἐστιν ὁ νοῦς. δὲ ἀμέθεκτα πρὸ τῶν μετεχομένων ὑφέστηκεν· ὥστε καὶ τοῦ συζύγου πρὸς τὸν νοῦν ὄντος προϋπάρχει τὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀμεθέκτως ὄν. νοητὸν γάρ ἐστιν οὐχ ὡς τῷ νῷ συντεταγμένον, ἀλλ' ὡς τελειοῦν ἐξηρημένως τὸν νοῦν, διότι κάκεινῳ τοῦ εἶναι μεταδίδωσι καὶ πληροῖ κάκεινον τῆς ὄντως οὔσης οὐσίας.

*Commentario* questo rapporto è riferito alle enadi-forme essenziali che presiedono alle loro monadi «appropriate». Nell'articolazione triadica della *σειρά* in sommità-mezzo-limite presentata nella *Teologia*, le enadi hanno invece un'estensione più sistematica rispetto alle enadi-raggi degli *Elementi* e alle enadi-forme essenziali del *Commentario*: il limite del mondo intelligibile trasmette il suo carattere enadico, divino e buono nelle sommità del mondo intelligibile-intellettivo, il quale a sua volta trasmette una forma più affievolita di unità nel livello successivo.

L'irradiazione per οικειότης, descritta negli *Elementi*, ha una particolarità che, d'altra parte, non si riscontra nelle altre due opere, poiché ciascuna enade trasmette al livello ontologico che gli corrisponde – discendendo persino fino al sensibile – tutti i caratteri di cui essa è piena, pur esprimendone uno in particolare. Pertanto, come Proclo dimostra nella proposizione 145, attingendo da Aristotele, *De Anima* I 5. 411a,8, «tutto è pieno di dei», ogni realtà, anche la più bassa nell'ordine e non animata, è illuminata in qualche modo dai raggi divini, secondo differenti proprietà. L'illuminazione non è, d'altra parte, un'azione compiuta effettivamente dalle enadi, ma l'effetto di una partecipazione degli enti ad un'emanazione divina spontanea, che si traduce, com'è accennato nella stessa proposizione 145, nella pratica teurgica che coinvolge le pietre e le piante, in quanto strumenti intermediari e purificatori per la comunicazione con il divino.

I diversi modi di collocare le enadi nella gerarchia, rintracciati nella *Teologia*, negli *Elementi* e nel *Commentario*, comportano pertanto due modi differenti di descrivere il percorso conoscitivo dell'anima verso di esse. I passi IV 18-22 della *Teologia* mostrano come la risalita verso il divino sia un percorso graduale di scoperta dell'anima del suo essere intelletto, «stabilendosi» nel mondo intelligibile-intellettivo e distinguendo a partire da esso le essenze-forme enadiche, fino a spingersi verso il suo limite conoscitivo e linguistico, il mondo «nascosto» delle enadi intelligibili, in cui si immerge nel silenzio<sup>334</sup>. Questa risalita verso il divino è un percorso guidato. I residui lasciati dalle enadi nella monade universale ontologica – che è Monade dell'Essere, articolata nel *Commentario*, negli attributi dell'Uno-che-è – conducono l'anima in un sistematico e graduale processo di scoperta delle gerarchie di unità<sup>335</sup>. Gli *Elementi di Teologia* poggiano, d'altra parte, sulla considerazione delle enadi

<sup>334</sup> Cfr. ABBATE 2020, 127-146.

<sup>335</sup> Bisogna tuttavia sottolineare che per Proclo esiste una τάξις delle anime, per cui, non tutte sono in grado di salire verso il divino. Nella sua esegesi del mito di Er, Proclo inserisce il suo punto di vista sulla transmigrazione delle anime (vd. *In Remp.* II 153-155; *In Tim.* I 124.24 sg.): dopo aver conosciuto, nelle vite anteriori, l'insieme dei legami che riuniscono i diversi livelli della vita cosmica, gli uomini detti ιερατικοί discendono sulla terra «per darne un'idea» agli altri.

come realtà trascendenti, unicamente sovraessenziali, che non possono in alcun modo discendere o agire direttamente sul reale, se non per il tramite della rifrazione della luce. L'anima non raggiunge direttamente gli dei, ma li scopre per il tramite della realtà cui è congiunta, dunque, per il tramite di rituali divinatori della natura, che l'anima realizza nel suo livello ontologico<sup>336</sup>. Sebbene nella *Teologia* e nel *Commentario* Proclo faccia riferimento alla teurgia come tappa iniziale che dà la spinta all'anima per avviare un percorso di risalita nelle gerarchie divine, negli *Elementi* la teurgia contribuisce a mantenere la fissità della τάξις ontologica, poiché ogni ente, essendo posto in corrispondenza con una specifica proprietà divina, intrattiene di per sé, nel suo livello, una comunicazione intima con l'enade che gli corrisponde. Nelle proposizioni 129 e 145 degli *Elementi* l'estensione dirompente delle enadi è paragonata alla forza del fuoco (συνεκτροῦσα prop. 129), che non si protrae in modo indiscriminato, ma infiammando realtà precise secondo una τάξις. La collocazione stabile delle enadi in un'unica monade dunque produce una corrispondenza precisa tra il piano sovraessenziale e i diversi livelli in cui sono composte le monadi successive, l'intelletto, l'anima e i corpi. Negli *Elementi* il termine «enade» non ha, di fatto, alcun'altra accezione lessicale a parte quella di ὑπόστασις – sebbene la sua monade sia al suo interno distinta in un livello sovraessenziale e in senso proprio enade e un livello primo illuminato che assume la denominazione di intelligibile – ciò costituisce il maggiore discrimine rispetto alla *Teologia* e al *Commentario*, in cui il termine «enade» significa ὑπόστασις, ma anche ἀρχή e «unità semplice». Le scelte linguistiche condizionano in qualche modo il sistema metafisico presentato in ciascuna opera. La questione della produttività delle enadi e della conversione verso di esse ne è un esempio evidente. Nella *Teologia* e nel *Commentario* il riferimento a enadi degli enti nelle sommità di precisi livelli ontologici è un mero strumento argomentativo impiegato da Proclo per segnalare gli effetti in ciascun livello della partecipazione alla luce divina iper-estesa, che può spesso indurre in errore, facendo immaginare la τάξις come un movimento di discesa fisica delle enadi nell'essere, cui corrisponderebbe un altrettanto fisico percorso di risalita dell'anima nelle gerarchie. La σειρά, movimento di processione e conversione dei costituenti della τάξις, accentuata nella *Teologia* in quanto struttura portante del sistema metafisico dell'unità, complica di fatto la questione attorno allo statuto e alla collocazione delle enadi. Negli *Elementi* la σειρά è invece completamente sovrapposta alla

<sup>336</sup> Cfr. *In Crat.* CLXXVI, p. 100 e ss. Che una singola pietra o una singola pianta possano essere sufficienti a mettere in contatto l'uomo con alcuni modi dell'attività divina è una dottrina giamblicea (*De Myst.* III 17, p. 142.17- 145.10), derivata dalla magia egizia, diffusa nel mondo ellenistico già dal II d.C. anche per il tramite di libri popolari che circolavano all'epoca sulla "simpatia e antipatia" occulte degli animali, delle piante e dei minerali. Liste di pietre simboliche, piante, animali sono d'altronde frequenti nei papiri magici (cfr. "*Orphic Lithica*") e ricorrono nel trattato sull'*Arte Ieratica* di Proclo.

τάξις<sup>337</sup>, per cui nessun livello risale attraverso tutti i livelli del reale, ma ogni ente è congiunto, come in una catena, al limite che gli è immediatamente contiguo, ricevendo nel suo stesso livello l'irradiazione spontanea e iper-estesa dall'alto del livello stabile e immutabile delle enadi.

Nell'*Arte Ieratica*, Proclo mantiene questa prospettiva sulla τάξις-σειρά, descrivendo, d'altra parte, un processo di divinizzazione della natura, che consiste in un'azione di infiammazione che parte dal basso, e che nei passi 149.1-5, consiste nella pratica teurgica di accostamento, «per il tramite della somiglianza», delle realtà terrestri alla dimensione spirituale che gli corrisponde<sup>338</sup>. La pratica rituale descritta nel trattato è particolare perché mantiene la metafora della luce, riscontrata nelle proposizioni 129 e 145 degli *Elementi*, nel passo II 44-48 della *Teologia* e 1043.29-1045.24 del *Commentario sul Parmenide*, consistendo nell'accostamento della piantaggine alla luce della lucerna, che produce la propagazione del fuoco. Nel testo di Proclo questa pratica è ricostruita alla luce dei rapporti di partecipazione che, nel sistema metafisico dell'unità, legano gli dèi e la τάξις ontologica, attribuendo all'azione ieratica un ruolo di mediazione tra l'umano e il divino, in quanto azione di avvicinamento delle realtà concrete, che di per sé hanno un seme divino<sup>339</sup>, alle realtà trascendenti che gli corrispondono. Questa pratica è descritta nel passo seguente:

εἴ τις θρυαλλίδα προθερμήνας ὑπόσχοι τῷ λυχναιῷ φωτὶ μὴ πόρρω τοῦ πυρός, ἴδοι ἂν αὐτὴν ἐξαπτομένην μὴ ψαύουσιν τοῦ πυρός, καὶ τὴν ἕξαπιν ἄνωθεν τοῦ κατωτέρω γινομένην. Αναλόγως οὖν ἢ μὲν προθερμανοῖς νοεῖσθω σοι τῇ συμπαθείᾳ τῶν τῆδε πρὸς ἐκεῖνα, ἢ δὲ προσαγωγή καὶ ἐν καλῷ θεῖσις τῇ τῆς ἱερατικῆς τέχνης κατὰ τε καιρὸν τὸν πρέποντα καὶ τρόπον τὸν οἰκεῖον προσχρήσει τῶν ὑλῶν, ἢ δὲ τοῦ πυρός διάδοσις τῇ παρουσίᾳ τοῦ θεοῦ φωτός εἰς τὸ δυνάμενον μετέχειν, ἢ δὲ ἕξαπιν τῇ θειώσει τῶν θνητῶν καὶ τῇ περιλάμπει τῶν ἐνύλων, ἃ δὴ κινεῖται πρὸς τὸ ἄνω λοιπὸν κατὰ τὸ μετασχεθὲν ὑπ' αὐτῶν σπέρμα θεῖον, ὥσπερ τὸ τῆς ἕξαφθείσης θρυαλλίδος φῶς<sup>340</sup>.

Questo passo va comparato con la proposizione 145 degli *Elementi* in cui si fa riferimento alle proprietà anagogiche e purificatrici delle pietre e delle piante, in quanto irradiate da un residuo di luce divina:

Πάσης θείας τάξεως <ἢ> ιδιότης διὰ πάντων φοιτᾷ τῶν δευτέρων, καὶ δίδωσιν ἑαυτὴν ἅπασιν τοῖς καταδεεστέροις γένεσιν. εἰ γὰρ ἄχρι τοσοῦτου τὰ ὄντα πρόεισιν, ἕως οὗ καὶ τῶν θεῶν οἱ διάκοσμοι προεληλύθασιν, ἐν ἐκάστοις γένεσιν ἔστιν ἢ τῶν θεῶν δυνάμεων ιδιότης, ἄνωθεν ἐλλαμπομένη· κομίζεται γὰρ ἕκαστον ἀπὸ τῆς οἰκείας προσεχοῦς αἰτίας τὴν ιδιότητα, καθ' ἣν ἐκείνη τὴν ὑπόστασιν ἔλαχε. λέγω δὲ οἶον εἴ τις ἔστι θεότης καθαρτική, καὶ ἐν ψυχαῖς ἔστι κάθαρσις καὶ ἐν ζώοις καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν λίθοις· καὶ εἴ τις φρουρητική, ὡσαύτως, καὶ εἴ τις ἐπιστρεπτική, καὶ εἰ τελεσιουργός, καὶ εἰ ζωοποιός, ὁμοίως. καὶ ὁ μὲν λίθος μετέχει τῆς καθαρτικῆς δυνάμεως σωματικῶς μόνον, τὸ δὲ φυτὸν ἔτι τρανέστερον κατὰ τὴν ζωὴν, τὸ δὲ ζῶον

<sup>337</sup> Cfr. prop. 21.

<sup>338</sup> *De sacr.* 149.1: Ἄ δὲ κατιδόντες οἱ πάλοι σοφοί, τὰ μὲν ἄλλοις, τὰ δὲ ἄλλοις προσάγοντες τῶν οὐρανίων, ἐπήγοντο θείας δυνάμεις εἰς τὸν θνητὸν τόπον καὶ διὰ τῆς ὁμοιότητος ἐφειλκύσαντο· ἰκανὴ γὰρ ἢ ὁμοιότης συνάπτει τὰ ὄντα ἀλλήλοις.

<sup>339</sup> Lo stesso σπέρμα θεῖον di *In Parm.* 1045.10 e lo stesso ἀπήχημα della prop. 129 degli *Elementi*.

<sup>340</sup> *De sacr.* 149.5-10. Questo testo è parte di un progetto che abbiamo intenzione di avviare nel seguito della nostra ricerca, e che riguarda l'applicazione delle pratiche divinatorie all'articolazione della τάξις ontologica di Proclo.

ἔχει καὶ κατὰ τὴν ὀρμὴν τὸ εἶδος τοῦτο, ψυχὴ δὲ λογικὴ λογικῶς, νοῦς δὲ νοερῶς, οἱ δὲ θεοὶ ὑπερουσίως καὶ ἐνιαίως· καὶ πᾶσα ἢ σειρὰ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν ἀπὸ μιᾶς τῆς θείας αἰτίας. καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν ὁ αὐτὸς λόγος<sup>341</sup>.

Nei due testi Proclo mostra che la comunicazione con il divino avviene in un duplice movimento: dall'alto verso il basso e dal basso verso l'alto. Nella proposizione 145 la comunicazione è vista dal punto di vista delle enadi che si estendono (προεληλύθασιν) fino a dove arrivano gli enti, illuminando dall'alto i livelli ontologici secondo una scala graduale (ἄνωθεν ἐλλαμπομένη). Nell'*Arte Ieratica* invece è la pianta divinizzata (che per analogia con la pratica rituale corrisponde all'accostamento della piantaggine alla fiamma della lucerna) che, in virtù della sua partecipazione al seme divino, si eleva verso l'alto (κινεῖται πρὸς τὸ ἄνω λοιπόν), senza tuttavia raggiungere direttamente il Principio Primo simbolizzato dal fuoco (μὴ ψάουσαν τοῦ πυρός). La divinizzazione delle piante e delle pietre (reso dall'immagine della propagazione del fuoco) conduce alla scoperta non solo che il divino è già insito nelle realtà particolari (e mostrato nell'immagine del «riscaldamento preventivo» della piantaggine), ma anche che il piano del reale segue un principio di articolazione per ordini di collocazione (ἐν καλῷ θέσις) e di appropriatezza (κατὰ τε καιρὸν τὸν πρέποντα καὶ τρόπον τὸν οἰκεῖον) crescenti. Se, d'altra parte, il fuoco corrisponde al Principio Primo che non può essere direttamente «sfiorato» (μὴ ψάουσαν), la luce della lucerna, che rivela la presenza del divino nelle realtà particolari, non può che rappresentare il livello delle enadi intermedie, che propagano il fuoco e illuminano le realtà discendenti. Questa rappresentazione è chiara nella proposizione 145, poiché conferisce esplicitamente a ciascuna enade-dio un ruolo attivo nella processione delle entità, in quanto causa dell'ιδιότης e dell'ὑπόστασις del livello d'essere corrispondente (κομίζεται γὰρ ἕκαστον ἀπὸ τῆς οικείας προσεχοῦς αἰτίας τὴν ιδιότητα, καθ'ἣν ἐκείνη τὴν ὑπόστασιν ἔλαχε). L'oggetto della rappresentazione e la finalità della dimostrazione è lo stesso in entrambi i casi, sebbene il procedimento argomentativo e conoscitivo sia differente: nell'*Arte Ieratica*, come nella *Teologia*, Proclo descrive un movimento teurgico di rivelazione del divino, da una parte per il tramite di tecniche divinatorie rituali, dall'altra per il tramite dell'iniziazione delle anime già pronte a distinguere nel reale la distribuzione dell'unità. Negli *Elementi*, Proclo parte dall'affermazione della tesi universale, secondo cui le enadi possiedono differenti proprietà e illuminano i modi d'essere corrispondenti, fino alle loro ultime espressioni, per provare la veridicità di questa affermazione nella realtà particolare. In effetti, poiché esistono delle enadi purificatrici in modo sovra-essenziale e unitario (οἱ δὲ θεοὶ ὑπερουσίως καὶ ἐνιαίως), allora

<sup>341</sup> E.T. 145.1-15.

devono essere desumibili dal reale degli intelletti che sono purificatori in modo intellettuale (νοῦς δὲ νοερώς), delle anime purificatrici in modo razionale (ψυχὴ δὲ λογικὴ λογικῶς), e infine devono essere anche intravisti dei residui di enadi nelle realtà materiali e mortali, nelle pietre, nelle piante e negli animali. Di conseguenza si può sostenere a buon ragione che l'*Arte Ieratica* e gli *Elementi* prendono in considerazione un movimento unilaterale della σειρά che è invece presente nella sua reciprocità (discesa dalle enadi/risalita verso le enadi) nella *Teologia*. L'*Arte Ieratica* descrive la propagazione delle enadi-luce a partire dalla divinazione delle realtà sensibili, dunque un movimento di risalita; la seconda descrive invece un movimento di discesa, anche se non effettiva, delle enadi per il tramite della rifrazione della luce appropriata a ciascun livello, fino al mondo sensibile. Questo duplice movimento descritto nel trattato e negli *Elementi* si può riassumere nella rappresentazione seguente:

**Tab. 49**

1) *E.T.* 145:

Estensione delle enadi προσεχεῖς nella τάξις ontologica:

Uno - μία αἰτία

Enadi ὑπερουσίως καὶ ἐνιαίως

Πρόλαμψις ἄνωθεν

→ ιδιότης e.g.: καθαρτικός, φρουρητικός, ἐπιστρεπτικός, τελεσιουργός, ζωοποιός

→ ὑπόστασις: monade dell'Essere costituita da una duplice serie

ἄχρι τοσούτου τὰ ὄντα πρόεισιν

Intelletto

νοερώς

Anima

λογικῶς

Natura: pietre

σωματικῶς

piante

κατὰ τὴν ζωὴν [μόνον]

animali

κατὰ τὴν ὀρμὴν τὸ εἶδος

2) *Arte ieratica* 149.5-15:

Avvicinamento della τάξις ontologica alle enadi

Riproduzione rituale

realtà sensibile: σπέρμα θεῖον-συμπάθεια

piantaggine già riscaldata (προθέρμανσις)

*Arte Ieratica* → πρόσχησις τῶν ὑλῶν

Accostamento (προσαγωγή)

**πρὸς τὸ ἄνω λοιπόν** (enadi)

alla luce della lucerna (φῶς, μὴ πόρρω τοῦ πυρός)

(nel rispetto della τάξις: καιρὸν, τρόπον οἰκειῶν)

σπέρμα θεῖον

→ θειώσις τῶν θνητῶν

Propagazione del fuoco (πυρὸς διάδοσις)

→ περίλαμψις τῶν ἐνύλων

e Accensione (ἔξαισις) del «già riscaldata»

Senza contatto diretto con l'Uno

senza sfiorare il fuoco (μὴ ψάουσα τοῦ πυρός)

In entrambi i casi, la questione della presenza del divino nel piano dell'essere è posta nei termini di una ricezione dei caratteri fissi e immutabili dall'alto delle enadi secondo un preciso sistema di distribuzione. Ciò è mostrato anche nella pratica divinatoria delle piante, in cui le realtà particolari sono accostate alle realtà trascendenti, «secondo il momento e il luogo opportuni», ovvero secondo i livelli di distribuzione della proprietà del «divino» nella

gerarchia. Il principio regolatore della gerarchia, come abbiamo cercato di mostrare nel corso della nostra indagine, può essere in effetti sintetizzato attorno ad un termine fondamentale, il τὸ οἰκεῖον, che garantisce la corrispondenza, dunque anche la continuità, delle cause con gli effetti, del livello anteriore con il livello posteriore. Alla luce di ciò, dopo aver dimostrato che l'insieme delle enadi, sia esso la diade del limite e dell'illimitato, o il πλῆθος ἐνιαῖον distribuito nella monade intelligibile, corrisponde a sua volta ad un livello della gerarchia ontologica successiva, sia esso in forma di unità immanente, o in forma di irradiazione decrescente, bisogna mostrare in che termini si ponga la distribuzione dei caratteri del divino per il tramite delle enadi e fino a dove essa pervenga.

### III. 8.2 La forza provvidenziale e pre-noetica delle enadi nella *Teologia Platonica* e negli *Elementi di teologia*

Nella *Teologia Platonica*, Proclo si riferisce alla capacità estensiva delle enadi nella τάξις ontologica ricorrendo al termine πρόνοια, che, nella prospettiva della dottrina delle enadi che abbiamo delineato, assume tre significati: πρόνοια è la “provvidenza” della totalità delle enadi poiché indica l'atto trascendente, che provvede all'ordinamento degli enti e alla loro conversione verso l'Uno; la “precomprensione”, in modo κρυφίως, dell'ιδιότης di un particolare livello d'essere da parte dell'enade che le corrisponde, e in seguito anche della monade dell'intelletto nei riguardi degli intelletti particolari e dell'anima nei riguardi delle anime particolari; πρόνοια è infine l'“attività pre-noetica” ovvero l'atto pre-conoscitivo esercitato dalle enadi in quanto entità dotate di una sussistenza propria, collocate al di sopra dell'intelletto<sup>342</sup>. Con quest'ultimo significato Proclo fa ricorso, negli *Elementi di Teologia*, al verbo sostantivato τὸ προνοεῖν, che ha lo scopo di delineare da una parte un'attività conoscitiva che precede e genera il νοῦς, dall'altro di mostrarne la sua distribuzione nelle realtà inferiori.

Le numerose sfaccettature assunte dai termini πρόνοια e τὸ προνοεῖν nella *Teologia* e negli *Elementi* sono l'ultimo aspetto rilevante che riguarda la risoluzione dello statuto funzione delle enadi nella τάξις del reale. I due termini assumono una connotazione diversa a seconda della collocazione assegnata in ciascuna delle due opere alle enadi e alla loro funzione rispetto ai livelli ontologici. La questione della distribuzione della provvidenza,

<sup>342</sup> Cfr. TROUILLARD 1965, prop. 120 n. 4 in cui si mostra la problematicità della differenza intercorrente tra la traduzione di «πρόνοια» come “provvidenza” o come “attività prenoetica”. Egli infatti sottolinea che se la causa pre-noetica ricopre il ruolo di “provvidenza”, il suo statuto metafisico è ben diverso. La “provvidenza”, per Trouillard, è il pensiero che precede e ordina gli enti, il “prenoetico” è l'atto che precede e genera il pensiero stesso, come il preesenziale genera l'essenza.

d'altronde, poggia su una sostanziale differenza tra ciò che è «dio» e ciò che è «divino» che è affrontata nel libro I della *Teologia* e nelle proposizioni centrali 113-129 degli *Elementi*. Nella *Teologia*, a differenza degli *Elementi*, Proclo concepisce quattro forme di divinità: Dio per eccellenza è l'Uno, seguono le enadi-principi di divinità, poi le enadi intelligibili che sono dèi in senso proprio, infine il carattere «divino», che è ciò che è unificato e discende a partire dal mondo intelligibile. In *Teologia* I 114.5-25, Proclo mostra che le enadi degli dèi costituiscono la somma unità (θεὸς μὲν πᾶς κατ' αὐτὴν ἄκραν ὑφέστηκεν τὴν ἔνωσιν τῶν ὄντων), che è posta al di là della triade essere-vita-intelletto, introducendola e tenendola insieme, senza, d'altra parte, esserne delimitata all'interno (οὐκ ἐν αὐτοῖς ἀφορίζονται)<sup>343</sup>. Questa enade degli dei, che corrisponde ai principi del limite e dell'illimitato non svolge direttamente un ruolo provvidenziale sulla τάξις del reale, ma costituisce, secondo *Teologia* III 17 il principio di «divinità» (θεότης) delle enadi-dèi in cui si articola il mondo intelligibile, il quale possiede in modo contratto le differenti proprietà del reale, essendo posto all'origine dell'esistenza di ogni classe d'essere. Tra le enadi-divinità pura sovraessenziale e le enadi-dèi sussiste una distinzione fondamentale, poiché le prime sono al di là della determinazione, le seconde ricevono invece delle proprietà e delle denominazioni in base agli effetti che lasciano sul residuo «divino» degli enti. In *Teologia* I 114.5, il residuo divino degli enti corrisponde, difatti, a ciò che è unificato, ovvero a ciò che è composto di ὑπαρξίς e di unità (τὸ ἓν), che risulta essere divinizzato (ἐκθεοούμενον) a partire dalla monade contigua intelligibile.

Alla luce di queste considerazioni preliminari su ciò che è dio e ciò che è divino nella *Teologia*, possiamo anticipare che, in questa sede, la questione della πρόνοια è riposta, sulla dimensione uni-molteplice della monade intelligibile, i cui dèi sono determinati alla luce di alcuni aggettivi che Proclo trae dalla *Leggi* di Platone: sono «autosufficienti», «spontanei», «immateriali», «ineffabili»<sup>344</sup>, e sono articolati in una τάξις delle «proprietà», che si implicano a vicenda, e «precontengono» in sé stesse la misura della classe di realtà che fanno sussistere (I 75.5: ἐν ἑαυτοῖς τὰ μέτρα τῶν ὄλων προειληφότες καὶ τὰς οὐσίας ἐκάστων ἀφ' ἑαυτῶν παράγοντες). La πρόνοια degli dèi della *Teologia* riflette le proprietà della τάξις ontologica, dal momento che è κατὰ φύσιν<sup>345</sup>, ovvero è nella natura degli dèi essere provvidenti rispetto

<sup>343</sup> Il verbo ἀφορίζω indica in *E.T.* 117.1-3 l'azione di determinazione essenziale compiuta dalle enadi, a partire dalla quale la realtà riceve anche una denominazione: Πᾶς θεὸς μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων. εἰ γὰρ ἐστὶν ἐνιαῖος ἅπας θεός, τὰ πλήθη πάντα τῶν ὄντων ἀφορίζει καὶ μετρεῖ. πάντα μὲν γὰρ τὰ πλήθη, τῇ ἑαυτῶν φύσει ἀόριστα ὄντα, διὰ τὸ ἐν ὀρίζεται.

<sup>344</sup> *T.P.* III 74.25: Ἄλλ' εἰ δεῖ τὸν τρόπον ἀφορίσασθαι τῆς τῶν θεῶν προνοίας, αὐτοφυῆ καὶ ἄχραντον αὐτὸν καὶ ἄυλον καὶ ἄρρητον ὑποθετέον.

<sup>345</sup> *Ibid.* I 76.1.



alla gerarchia degli enti, ed è καθ' ἐκάστην τάξιν<sup>346</sup>, ovvero distribuisce un bene particolare (I 74.5: τὸ δὲ προνοεῖν τῶν ὑφειμένων ἀγαθοῦ τινός ἐστιν αὐτοῖς μεταδίδοναι) secondo il grado del proprio ordinamento. Ciascun dio perciò nell'ambito della sua specifica proprietà ha una superiorità primordiale e assoluta su una classe di realtà particolare (I 89.5: Ἐν γὰρ τῇ ἑαυτοῦ ιδιότητι πρωτουργὸν καὶ πανάγαθον ἕκαστος ὑπεροχὴν κεκλήρωται).

Il discorso che Proclo presenta sulla provvidenza degli dèi nel libro I della *Teologia* risolve, in qualche modo, l'apparente conflitto tra la rappresentazione del reale emersa dall'analisi delle proposizioni degli *Elementi* e il libro III della *Teologia*. Se, come emerge dal libro I, le enadi-dèi sono l'essere intelligibile, monade iper-unificata costituita da una molteplicità di unità-proprietà contratte corrispondenti ad un grado del reale, non sussiste in effetti alcuna differenza rilevante con quanto abbiamo mostrato dall'analisi degli *Elementi*, in cui l'intera monade delle enadi è costituita da un livello iper-contratto e un livello contratto, ma che presenta già la prima forma di distinzione delle enadi, cui corrispondono le proprietà discese nei livelli ontologici successivi, per il tramite della rifrazione della luce. Questa monade delle enadi corrisponde effettivamente ad una prima e essenziale riproduzione della dimensione uni-molteplice dell'Essere – sostituita, in seguito al lavoro esegetico di Proclo sul *Parmenide*, con l'Uno-che-è composto di quattordici livelli tanti quanti gli attributi affermati nella seconda ipotesi – poiché è articolata in un piano “uno” impartecipabile e sovraessenziale costituito dalle enadi perfette in sé, limite e illimitato in sé e dèi in senso proprio; e in un piano “molteplice” intelligibile, che è primo ἀριθμὸς θεῖος, primo unificato che riceve il carattere divino, che discende per illuminazioni successive fino ai residui ultimi della catena ontologica. Malgrado nella *Teologia* l'articolazione della Monade dell'Essere sia modellata sull'esegesi del *Parmenide* – inglobando non solamente il mondo intelligibile, ma anche quello intelligibile-intellettivo, intellettivo, ipercosmico, ipercosmico-encosmico, encosmico, e le prime forme psichiche – la distinzione fondamentale tra i due gradi di enadi è mantenuta sul modello degli *Elementi*, poiché le enadi-principi sovraessenziali, che non hanno in effetti una precisa collocazione nella gerarchia ontologica, sono all'origine della sussistenza del mondo intelligibile, e quello le enadi coordinate presiedono alle sommità delle triadi in cui si articola il mondo intelligibile. A partire da questa constatazione possiamo sostenere che il significato attribuito al termine πρόνοια è lo stesso che nella *Teologia* e negli *Elementi*, connota propriamente l'azione delle enadi-φῶς intelligibile, in quanto intermediarie della trasmissione del carattere divino dall'Uno ai successivi livelli ontologici. Le enadi intelligibili rispetto al livello iper-contratto e indistinto delle enadi sovraessenziali di primo livello, sono

---

<sup>346</sup> *Ibid.* I 76.25.

indipendenti le une dalle altre, pur essendo piene di tutte e implicandosi reciprocamente. È da questa prima forma di distinzione che si dirama l'azione provvidenziale delle prime enadi sul piano ontologico, poiché ciascuna è coniugata ad una proprietà precisa della τάξις degli enti<sup>347</sup>.

La proposizione 120 degli *Elementi* distingue d'altronde tre livelli di efficacia della πρόνοια<sup>348</sup>: un'azione provvidenziale trascendente, resa dall'uso sostantivato del verbo τὸ προνοεῖν, che riguarda le enadi-dèi sovraessenziali (τὸ πρότως προνοεῖν ἐν τοῖς θεοῖς) che sono tutti bontà pura (οἱ δὲ θεοὶ πάντες ἀγαθότητές εἰσι); un'azione che è invece «comunicata» dalle prime enadi agli intelligibili (διὰ τὴν ἐκείνων μετουσίαν προνοεῖ), e consiste in una prima forma di distinzione delle proprietà del divino; e un'ultima forma di ricezione passiva della provvidenza rappresentata dagli enti «verso cui ci si prende cura» (τοῖς προνοουμένοις), che sono proprietà alla stregua dell'«essere divinizzato» e dell'«essere unificato», ricevute per partecipazione. La rappresentazione della diffusività della πρόνοια fino al carattere divino e buono degli enti è d'altronde rappresentato nel passo *Teologia I* 91.5-20 in modo coerente con la proposizione 129 e 145 degli *Elementi*, in quanto la provvidenza è identificata con il processo di illuminazione graduale delle proprietà corrispettive a ciascun livello, che si diramano dall'alto della classe immutabile e stabile degli dèi.

Nei passi della *Teologia*, del resto, ogni singolo dio rispecchia nella sua proprietà specifica il carattere della classe complessiva delle enadi-dèi intelligibili che è in modo puro, autosufficiente e perfetto (ἀπλῶς; τὸ αὐτάρκες; τὸ παντελές), essendo a sua volta posto a capo di una classe d'essere particolare (vi è ad esempio un dio τελεσιουργός, un dio συνεκτικός, un dio συναγωγός ecc.). Il modo in cui le entità ricevono le proprietà delle proprie corrispondenti enadi consiste in una serie di approssimazioni graduali: gli intelletti ricevono la proprietà della rispettiva enade in modo più conforme, poiché vi partecipano direttamente (κατὰ μέθεξι), l'anima riceve per il tramite dell'intelletto l'illuminazione delle enadi (κατ' ἔλλαμψιν), il corpo invece in virtù dell'ultimo legame di somiglianza (κατὰ τὴν πρὸς τὸ θεῖον ὁμοιότητα). Nella proposizione 122 degli *Elementi*, Proclo ripropone la stessa definizione della gradualità della trasmissione del «divino» in termini differenti: gli dèi non distribuiscono i propri caratteri secondo un calcolo (κατὰ λογισμόν), ma gli enti li ricevono

<sup>347</sup> *T.P.* I 91.20: αὐτοὶ δὲ οἱ θεοὶ δι' ἑαυτοῦς καὶ παρ' ἑαυτῶν αὐτάρκει, ἑαυτοῦς πεπληρωκότες, μᾶλλον δὲ πληρώματα τῶν ὄλων ἀγαθῶν ὑπάρχοντες.

<sup>348</sup> La questione della provvidenza delle enadi è discussa anche in *E.T.* 122 e 131.

secondo la loro dignità (κατὰ τὴν αὐτῶν ἀξίαν) modellata sul modo d'essere delle enadi corrispondenti (κατὰ τὴν αὐτῶν ὕπαρξιν).

La questione della dottrina delle enadi, come si può notare, è essenziale perché impregna l'intero ordinamento del reale. Le enadi, infatti, non sono né un livello alla stregua degli altri, né dei principi astratti di cui si perde il significato nella moltiplicazione dei gradi di realtà. Le enadi costituiscono la realtà. Il concetto fondamentale che emerge dall'analisi dell'attività provvidenziale svolta dalle enadi intelligibili sulla gerarchia del reale consiste, pertanto, nel fatto che le enadi sono connotate in modo univoco negli *Elementi*, nel *Commentario* e nella *Teologia* come una τάξις che è pienezza (πλήρωμα) iper-unificata, che pre-contiene in modo contratto e riempie di esistenza tutto il piano del reale<sup>349</sup>.

\* \* \*

Alla luce delle analisi che abbiamo condotto, è importante sottolineare come la questione dello statuto e della collocazione delle enadi sia il fondamento di un unico sistema metafisico rappresentato nelle diverse opere di Proclo in strutture argomentative, spesso solamente in apparenza discordanti. La produzione filosofico-letteraria di Proclo può, difatti, essere interpretata come un armonico meccanismo di formalizzazione di ogni aspetto del reale in cui le enadi rivestono lo statuto di “fondamento” dell'organizzazione di un sistema ontologico secondo una triade (manenza-processione-conversione) che stabilisce gli enti nell'Uno e li converte verso di esso. La questione della collocazione e dello statuto delle enadi costituisce inoltre il punto da cui distinguiamo le diverse accezioni linguistiche che significano l'«unità», cui corrispondono specifici gradi d'essere. Le enadi sono, difatti, criterio di orientamento sul reale, e principio di teologizzazione della cornice lessicale filosofica che costituisce il *corpus* procliano. L'accuratezza con cui il nostro filosofo distingue i diversi modi di espressione dell'unità e dell'essere, a partire da esse, costituisce il fondamento logico per la dimostrazione della sua teologia in quanto scienza. La sua affermazione di una teologia scientifica delle enadi subisce un processo di validazione effettiva proprio in virtù della sua «arte di scrittura» e della sua capacità di armonizzare i

<sup>349</sup> Cfr. *E.T.* 122.1-5: Πᾶν τὸ θεῖον καὶ προνοεῖ τῶν δευτέρων καὶ ἐξήρηται τῶν προνοουμένων, μήτε τῆς προνοίας χαλώσης τὴν ἄμικτον αὐτοῦ καὶ ἐνιαίαν ὑπεροχὴν μήτε τῆς χωριστῆς ἐνώσεως τὴν πρόνοιαν ἀφανιζούσης, μένοντες γὰρ ἐν τῷ ἐνιαίῳ τῷ ἑαυτῶν καὶ ἐν τῇ ὑπάρξει τὰ πάντα πεπληρώκασι τῆς ἑαυτῶν δυνάμεως.

contenuti del lavoro esegetico sulle autorità del passato in un unico, organico, sistema ordinato della realtà. Non bisogna pertanto interpretare la distinzione tra enadi sovraessenziali, intelligibili, coordinate e immanenti, dimostrata nel *Commentario* e nella *Teologia*, come una tesi contraddittoria rispetto a quella mostrata negli *Elementi*. Vi è, al contrario, un'interconnessione tra le tre opere. A nostro giudizio, la definizione sulle enadi è sempre univoca, ovvero esse sono molteplici e disposte in un ordine che corrisponde all'ordine del reale, seppure crediamo che tale definizione sia stata perfezionata e influenzata diversamente dalla sedimentazione delle letture scolastiche nel corso del tempo.

Negli *Elementi*, in effetti, le enadi sono il presupposto fondamentale di ogni conoscenza sul reale, ovvero sono già contenute negli assiomi che precedono le dimostrazioni, applicate alla gerarchia ontologica; nel *Commentario* e nella *Teologia* esse sono invece il punto di arrivo di un processo di «svelamento» della conoscenza, attraverso i suoi differenti gradi di approssimazione al divino. In generale, la *Teologia* rappresenta l'esito conclusivo di un processo di scoperta e dimostrazione dell'origine della realtà a partire da un dispiegamento di tutti i suoi livelli e nelle sue diverse forme di essere e di uno. Sulla base delle analisi condotte, non possiamo che insistere su un punto che riteniamo fondamentale per chiarire le discrepanze incontrate tra le opere di Proclo a proposito della dottrina delle enadi. La complessità dell'articolazione del reale presentata nella *Teologia Platonica* e le sue vaste e precise allusioni interne alle opere del passato indicano che il progetto monumentale della teologia scientifica, che riunisce tutto l'insieme della tradizione greca relativa agli dei, è effettivamente realizzato in quest'opera, in quanto compimento ultimo di un percorso di formazione e di produzione filosofica all'interno dell'ambiente scolastico. La *Teologia* non è un'opera divulgativa, è un'opera complessa, con buona probabilità, l'ultima di Proclo, che è indirizzata ad un pubblico ristretto, un pubblico che può recepirne il messaggio e, soprattutto, che è capace di orientarsi tra i suoi contenuti.

Nel quadro generale del sistema metafisico dell'unità delineato dal nostro filosofo possiamo, d'altronde, attribuire alla *Teologia* e agli *Elementi* due differenti modi di accesso ai principi, che applicano il modello teologico-scientifico presentato in *T.P.* I 20-22 S.-W.: nelle proposizioni degli *Elementi* il movimento argomentativo rappresenta la processione della  $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$  dal piano trascendente (che corrisponde all'assioma) alla dimensione concreta dell'essere (che consiste nella dimostrazione della validità dell'assioma); il movimento argomentativo complessivamente adottato nella *Teologia* rappresenta invece un processo di

scoperta delle enadi nei livelli dell'essere, in quanto movimento di conversione dalla molteplicità del piano ontologico all'unificazione del piano trascendente.

In questo progetto filosofico unitario, le enadi sono considerate la guida fondamentale per l'acquisizione di una verità religiosa, che Proclo è certo possa durare nel tempo, anzi, esse rappresentano il compimento della storia della "scuola platonica", delineata nel libro I della *Teologia* dalle origini fino al suo declino, nella quale riscontriamo un primo tentativo di giustificazione della desolante situazione contemporanea del paganesimo per il tramite di una concezione ciclica del tempo (I 1, p. 6. 10-11: ἐν τακταῖς χρόνων περιόδοις): l'ordine del mondo, che prevede un'alternanza di due grandi cicli, successo e sconfitta, non lascerà perciò scomparire questo monumento della filosofia platonica.

## CONCLUSIONI

In conclusione di questo studio monografico su Proclo, che abbiamo cercato di condurre in modo globale, ci sembra importante evidenziare come la definizione del suo «sistema» metafisico consista di tre componenti fondamentali: l'«arte di scrivere» rivestita di un significato rivolto ad un *τέλος* teologico, comune ad ogni opera; la formalizzazione del reale attraverso delle categorie di «ordine», che corrispondono a diverse rappresentazioni del piano dell'essere, sfaccettato a partire da diverse angolature; infine l'evidenza e la certezza dell'«esistenza» delle enadi, in quanto fondamento metafisico e teorico. Queste tre componenti determinano il carattere complessivamente organico del *corpus* procliano, malgrado le numerose disomogeneità teoriche riscontrabili. Ai tre capitoli in cui si articola il nostro lavoro corrispondono, dunque, le tre costanti del pensiero di Proclo, l'espressione linguistica, il sistema e il fondamento, che condensiamo in queste riflessioni conclusive.

### **Una classificazione delle opere di Proclo secondo la sua concezione dell'espressione orale e della scrittura**

Attraverso le analisi che abbiamo condotto a proposito della costruzione stilistica dei commentari, dei trattati teologici e delle preghiere, posizionate in sedi differenti delle opere di Proclo, abbiamo dimostrato che l'impiego teologico di formule retoriche, unito ad una struttura dimostrativa imperniata su ciò che abbiamo definito un “processo discorsivo dell'evidenza”, costituiscono i capisaldi di un uso filosofico del linguaggio, in virtù del quale si può effettivamente sostenere che ogni scelta lessicale e letteraria riscontrabile nel *corpus* non è casuale, ma inerisce alla struttura del reale. L'applicazione più interessante della filosofia del linguaggio al sistema metafisico di Proclo consiste nella dialettica triplice retorica-scienza-teologia, espressa secondo livelli di predominanza differenti in ciascuna opera, secondo il suo scopo e il suo significato più profondo. La destinazione dei commentari – che abbiamo constatato essere, per la maggior parte, il frutto della trascrizione del contenuto delle lezioni per mano diretta del maestro, e di una rilettura e una ripetuta sistemazione della forma e del contenuto testuale nel tempo – è posta in una dimensione spirituale e atemporale che non si addice a tutti gli allievi/lettori allo stesso modo. Analizzando le esortazioni rivolte ai destinatari nei prologhi, è infatti possibile attribuire ai commentari un diverso ordine di

difficoltà e spiritualità a seconda del contenuto trattato e della forma stilistica. Il riferimento a due tipologie di lettori nel prologo del *Commentario sul Timeo* – quelli che hanno una conoscenza di base e quelli che hanno un ingegno più pronto – fa inoltre pensare che all'interno della stessa opera vi siano già per Proclo due diversi livelli di interpretazione, quello letterale e quello teorico.

Abbiamo pertanto mostrato che la dissertazione I sulla *Repubblica* può essere un utile strumento di indagine sotto due aspetti: sia per uno studio dell'evoluzione dei termini indicanti l'approccio alla lettura ἀνάγνωσις e συνανάγνωσις, che tra V e VI secolo sono sovrapposti; sia per i molteplici riferimenti testuali e strutturali all'esistenza di un corso introduttivo su Platone, preparatorio al ciclo di letture dei dialoghi, che sembrerebbero andare così nella direzione della testimonianza di Davide (Elia) su un corso preparatorio di Proclo, intitolato Συνανάγνωσις, consacrato alla lettura di Aristotele. Sulla base di questi riferimenti abbiamo inoltre rintracciato nella struttura introduttiva del libro I della *Teologia Platonica* che, singolarmente preso, avrebbe le movenze di un commentario teorico, e nel duplice prologo del *Commentario sul libro I degli Elementi di Euclide*, una vicinanza indicativa con la struttura dei *Commentari sull'Isagoge* e dei *Prolegomeni sull'arte retorica* – probabilmente integrati in un canone retorico datato del V d.C. – cosa che ci fa supporre l'esistenza, nel corpus procliano, di corsi introduttivi più generali, l'uno sulla filosofia, l'altro sulla matematica.

D'altra parte, abbiamo dimostrato anche che la formazione retorica di Proclo si intravede nella manipolazione di formule stilistiche già canonizzate e rivestite da una parte di una necessità pedagogica dettata dal contesto scolastico cui ciascun commentario, secondo gradi differenti, è indirizzato, dall'altra di un'unica finalità complessiva, che consiste nella teologizzazione del contenuto commentato, e nella sua equiparazione ad un significato trascendente (πράγματα). Abbiamo evidenziato infatti come queste due tendenze retoriche si rivelino in ciascun commentario, in una forma corrispondente al contenuto trattato. Il *Commentario sul Timeo* appare caratterizzato da una struttura eminentemente didattica, poiché in esso riscontriamo le seguenti tecniche di semplificazione e persuasione pedagogica: formule di passaggio che inframezzano l'esegesi e che hanno il compito di focalizzare l'attenzione del destinatario sui punti essenziali del contenuto presentato; elementi di riflessione sullo stile del testo (la concisione, l'esattezza, la verosimiglianza) che manifestano una certa influenza delle concettualizzazioni retoriche sistematizzate, in particolare, nel Περὶ ἰδεῶν λόγου di Ermogene; un frequente ricorso alla figura dell'antitesi, nel confronto con la tradizione; il tentativo di suscitare il πάθος – evinto dalla trasposizione dei sentimenti di

meraviglia, vergogna, speranza e riso nella parte del testo caratterizzata da una maggiore inflessione del punto di vista dell'autore – ; l'esortazione rivolta al destinatario – che si manifesta nella forma di un'avvertenza a dei lettori sospesi nel tempo, ἐντυγχάνοντες/ἐντευξόμενοι, riscontrabile anche nel commentario sugli *Elementi* di Euclide, nel commentario sul *Fedone* di Damascio, e nel commentario sulle *Categorie* di Simplicio – che da una parte consiste nel *topos* letterario della *captatio benevolentiae*, poiché Proclo si discolpa dalle accuse che potrebbero essergli rivolte, dall'altra risponde alla funzione protettiva di invito alla lettura dell'opera. Infine, la struttura intimamente didattica del *Commentario sul Timeo* si evince anche dal ricorso alla ricapitolazione per punti, che ha lo scopo di anticipare e schematizzare il contenuto dell'esegesi, o di riassumerne i contenuti in seguito ad una lunga digressione.

Rispetto all'intento dichiaratamente pedagogico del *Commentario sul Timeo*, il *Commentario sull'Alcibiade I* rappresenta un tentativo di adeguazione della forma stilistica al contenuto estrapolato dal dialogo. Le pagine iniziali del commentario, costruite secondo il rispetto di canoni stilistici tradizionali, costituite da un periodare armonico e un ricorso frequente a figure retoriche di ordine e di suono, sono la prova dell'abilità letteraria di un Proclo "scrittore", che adegua la forma del testo ad un τέλος fondamentale, che anima il suo progetto filosofico complessivo, consistente nella spinta teologizzante della retorica in funzione dell'espressione dei πράγματα, delle realtà più profonde e nascoste, le enadi, fondamento del suo sistema formale e metafisico.

A tal riguardo, l'analisi di passi selezionati del *Commentario sul libro I degli Elementi di Euclide* ci ha egualmente condotto ad estrapolare una tecnica duplice di affermazione scientifica del contenuto metafisico del testo, caratterizzata da una compresenza di elementi logico-dimostrativi e, dall'altra, di costrutti tipicamente retorici (argomentazione per interrogative indirette, ricapitolazione, anticipazione) che sono impiegati come strumenti di semplificazione didattica di un contenuto complesso. A tale tecnica abbiamo opposto tre procedimenti dell'evidenza emersi dal confronto di proposizioni selezionate degli *Elementi di Teologia* e degli *Elementi di Fisica*, e di alcuni passi corrispondenti della *Teologia Platonica*, che abbiamo ipotizzato possano avere dei punti di convergenza con il metodo dialettico di parti selezionate della *Fisica* e della *Metafisica* di Aristotele, in cui, come nelle tre opere procliane, la verità è un processo in corso di completamento, che si basa sul cosiddetto "processo discorsivo dell'evidenza". Nelle proposizioni degli *Elementi di Teologia* ciò è presentato nei termini di una coerenza argomentativa, che ha nel «chiaro a tutti» il criterio di verifica di un darsi immediato della verità (εὐθὺς φαίω), secondo un procedimento triadico



che parte dalla posizione dell'assioma (che noi abbiamo accostato alla fissità, "manenza" ontologica), la dimostrazione di incontrovertibilità (ovvero "processione" ontologica), e il ritorno all'enunciazione dell'assioma (conversione della gerarchia verso il proprio principio). Negli *Elementi di Fisica* poi il processo discorsivo dell'evidenza è una certezza dedotta dall'applicazione della regola generale ad un caso particolare, a partire da una prova che è un modellamento del teorema nella dimensione concreta. Nella *Teologia Platonica* la verità invece «risulta» dall'illustrazione graduale del contenuto dell'evidenza, secondo un procedimento gerarchico ipotesi-tesi-dimostrazione-assioma. Dall'analisi di questi procedimenti logico-dimostrativi e dalla ricostruzione delle tecniche retoriche utilizzate da Proclo per scopi pedagogici e teorici precisi, abbiamo del resto evinto il punto fondamentale della nostra ricerca: lo spirito complessivo della produzione filosofica procliana è animato da un tentativo di omologazione della forma alla θεωρία del testo. Questa tensione profonda verso uno σκοπός unico emerge in particolare dalla struttura del prologo del *Parmenide* – non a caso, secondo quanto Proclo stesso sostiene nelle pagine introduttive della *Teologia*, il dialogo-modello per eccellenza della teologia in quanto scienza – in cui evidenziamo una contrapposizione tra un'analisi letterale (λέξις) degli elementi del testo, e il suo senso profondo (θεωρία), che mira a istituire un rapporto di analogia tra la struttura del dialogo e il trascendente, facendone dunque convergere tutti gli elementi circostanziali con un unico fine πραγματειώδης.

A partire dall'analisi stilistica del *corpus*, abbiamo dunque evidenziato un contenuto originale che costituisce il fulcro del sistema filosofico di Proclo, ovvero l'adeguazione della forma dimostrativa e retorica dei commentari e dei trattati al livellamento della τάξις ontologica. Questa osservazione ci ha condotto ad attribuire all'espressione scritta della parola un criterio di efficacia teurgica che da un lato è strumento di avvicinamento al divino, dall'altro è di per sé rivelazione della distribuzione del principio nelle gerarchie dell'essere. Ciò è risultato particolarmente evidente nell'analisi strutturale delle preghiere, la cui posizione all'interno di ciascuna opera riveste un ruolo di sublimazione del contenuto teorico in questione: la preghiera si trova nell'introduzione del *Commentario sul Parmenide*, in quanto consacrazione dello scopo teologico profondo dell'esegesi; è *in itinere* in due passi tratti dalla *Teologia Platonica*, allo scopo di sublimare il contenuto dell'argomentazione, e facendo emergere lo spirito complessivo dell'opera, che consiste nella guida dell'anima in un processo di risalita e scoperta dei principi. Infine, la preghiera è posta in conclusione del prologo del commentario sugli *Elementi* di Euclide e descrive la tappa di conversione dalla discorsività dell'anima alla contemplazione intellettuale.

### **La rete di connessione nel vocabolario dell'ordine che spiega i diversi gradi dell'essere**

Dall'individuazione dei differenti generi letterari corrispondenti a queste preghiere, rivolte a diversi gradi della gerarchia del divino, emerge già una tendenza generale del sistema procliano, che costituisce la tesi di fondo di questo studio, ovvero l'interrelazione del livello ontologico, con il livello conoscitivo e l'espressione linguistica del nostro autore. Questo presupposto è risultato fondamentale per l'analisi dei differenti modi in cui classificare l'«ordine», riscontrati nel ricco repertorio lessicale di Proclo. A questo momento della nostra indagine si è trattato di inquadrare i termini *σειρά*, *τάξις*, *διάκοσμος*, *διακόσμησις*, secondo la prospettiva che essi rivestono sul reale. Abbiamo, in effetti, mostrato come, pur essendo per certi versi molto simili, questi quattro termini presentino diversi piani di articolazione e diverse concezioni sull'ordine, che corrispondono a livellamenti della Monade dell'Essere divergenti anche da un punto di vista quantitativo. Abbiamo pertanto attribuito alla *σειρά* la definizione di «catena» discendente degli esseri dall'Uno, che mette in rilievo due aspetti dell'ordine degli enti, la processione e la totalità. In generale, Proclo preferisce il termine *σειρά* per evidenziare il movimento complessivo del reale in quanto incatenamento di livelli triplici, regolati dalla dialettica sommità-legame-limite, che si dividono progressivamente producendo una «degradazione regolare» dall'essere «tre» intelligibile, al «triplicato» intelligibile-intellettivo, e «frammentato» intellettivo. Sottolineando anche come ogni distinzione lessicale acquisisca nel sistema metafisico procliano un significato in funzione del tutto, abbiamo quindi rilevato che l'impiego del plurale *σειραί* è espressamente impegnato a descrivere una dimensione particolare dell'essere, costituita da un movimento di progressiva moltiplicazione delle proprietà appartenenti a ciascun livello.

Il significato attribuito alla *τάξις*, costituito da due differenti accezioni linguistiche, «gerarchia» e «livello», è invece risultato più complesso. Abbiamo attribuito alla «gerarchia» i caratteri *ἀφ'ένος*, *ἀναγκαίως*, *κατὰ φύσιν*, ponendo l'accento sulla sua naturale unità di provenienza e la sua incontrovertibilità, che si adegua al rigore consequenziale matematico; abbiamo anche individuato i criteri che garantiscono la sua continuità, ovvero l'impiego del termine *ὑπόστασις* in quanto “grado” di esistenza, e *ἰδιότης* in quanto proprietà peculiare di un livello, regolati, a loro volta, da un principio di interdipendenza *κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν δύναμιν*, che fa corrispondere l'essenza e la posizione di un livello alla sua universalità e efficacia produttiva. Abbiamo dunque riscontrato nella razionalizzazione e formalizzazione linguistica della *τάξις*, come gerarchia dei confini comunicabili, il principio fondante della teologia scientifica procliana.

Rispetto alla seconda accezione linguistica significata dal termine τάξις, abbiamo evidenziato come nel sistema di Proclo vi siano due modi di definire i «livelli» ontologici, il primo consiste nel rapporto di interdipendenza διάκοσμος/διακόσμησις, il secondo nella dialettica causale μονάς/ἀριθμός, corrispondendo le due coppie, d'altronde, a due diverse articolazioni della Monade dell'Essere. La coppia διάκοσμος/διακόσμησις consiste nell'accentuazione dell'ὑπαρξις, ovvero del modo d'essere di ciascun "mondo" particolare, stabilito "entro dei limiti", comunicabili al livello immediatamente contiguo. A questo proposito abbiamo evidenziato che il termine διακόσμησις indica l'azione di ordinamento interna a ciascun διάκοσμος, che coincide con il livello intermedio e vitale della σειρά. I termini διάκοσμος e διακόσμησις sono inseriti nel progetto, già giambliceo, della costruzione di una teologia aritmetica volta alla distinzione di due ἀριθμοί «fisico» e «trascendente», in cui la διακόσμησις assume il significato demiurgico di «ordinamento universale» che configura l'ἀριθμὸς φυσικός sul modello paradigmatico dell'ἀριθμὸς εἰδητικός. Questa teologizzazione della matematica produce, in effetti, una gerarchizzazione dei livelli di realtà secondo le proprietà formali del numero, cui corrispondono, nel sistema metafisico di Proclo due maggiori διάκοσμοι: da una parte i θεῖοι, ὅλοι, ἀφανεῖς, διάκοσμοι in cui si articola la Monade dell'Essere (che comprende il mondo intelligibile, intelligibile-intellettivo, intellettivo, ipercosmico, ipercosmico-encosmico, encosmico), dall'altra i μερικοί, ἐμφανεῖς, διάκοσμοι, che interessano i livelli più degradati della gerarchia ontologica, a partire dal mondo psichico fino al mondo fisico inanimato. Questa aritmetica divina è dunque il fondamento della costruzione di un ordinamento di θεῖοι διάκοσμοι, che corrispondono complessivamente alla definizione di ἀριθμὸς θεῖος, che Proclo fa, in realtà, coincidere con una Monade universale dell'Essere, che è πλήθος ἡνωμένον, riunente tutti i livelli degli dei, organizzati a loro volta in livelli di unità e proprietà differenti, che, contrariamente a quanto è stato sostenuto dagli studi recenti su Proclo, non includono le enadi.

### **La disgiunzione del piano del «numero» e del «numerato» dal principio fondamentale di «unità sovraessenziale»**

Il punto fondamentale della nostra dimostrazione, all'interno dell'analisi del lessico dell'ordine, verte quindi sulla distinzione delle enadi-principi sovraessenziali dalla definizione di ἀριθμὸς θεῖος, che le è stata, al contrario, attribuita a partire da una ricostruzione delle influenze giamblichee sul sistema procliano. Riteniamo che il significato che Proclo attribuisce al termine «enade» sia decisamente più complesso e non si esaurisca nella

definizione di «numero divino». Siamo giunti a questa constatazione attraverso uno studio puntuale dei termini impiegati nel sistema procliano per la delineazione di differenti livelli di unità: in particolare la coppia ἐνοειδής/μονοειδής, segnala due modi complementari di esprimere il grado di vicinanza al Principio, il primo in base alla somiglianza rispetto all'Uno, il secondo in base alla coesione interna delle entità rispetto ad una singola proprietà; la coppia ἐνιαῖος/ἡνωμένος è invece principalmente impiegata da Proclo per delineare l'uni-molteplicità del mondo intelligibile in quanto primissimo unificato composto da unità/enadi non ulteriormente scomponibili. Abbiamo inoltre messo in luce come la definizione del mondo intelligibile, in quanto ἐνικός, unità singola di uno-essere, debba essere anteposta all'introduzione dell'ἀριθμός, in quanto alterità, che costituisce il mondo intelligibile-intellettivo, e che segna il passaggio dall'identità intelligibile di essere-uno alla disgiunzione di uno e di essere, espressa nel mondo intellettivo. Abbiamo perciò scomposto la σειρά ontologica, discendente dall'Uno, in una triade ulteriore, costituita da un livello intelligibile, che è ἡνωμένος e πρό ἀριθμοῦ, un livello intelligibile-intellettivo che è διακριμένος e ἀριθμός, e un livello intellettivo che è ἡριθμημένος e διακεκριμένος.

Al di là di questa σειρά ontologica abbiamo rintracciato nelle opere di Proclo un riferimento comune ad un «uno» ὑπερούσιος, che ha un duplice statuto. L'ὑπερούσιος è un «essere in potenza», che è pura esistenza (ὑπαρξίς), che si distingue dal Principio Primo (αὐτόθεν) in quanto è partecipato dal piano dell'essere, ed esprime la forza unitiva, determinante e pura del limite (πέρας) e la potenza generativa dell'illimitato (ἀπειρία). Questo «uno sovraessenziale» coincide con l'enade-principio in sé (αὐτοενάς) che, essendo al di là dell'essere, non può essere collocata in alcun livello della gerarchia ontologica. D'altro canto, l'ὑπερούσιος è anche l'ὑπόστασις componente elementare del mondo intelligibile primo unificato, poiché ne costituisce i primi due livelli, che sono strutturalmente collocati al di sopra dell'essenza intelligibile. Questi due livelli esprimono le proprietà pure delle prime enadi in forma di πέρασ e ἄπειρος partecipati, poiché cause della determinazione essenziale del primo misto intelligibile, che è primo «limitato» (πεπερασμένος) e «illimitato» (ἄπειρος).

Questo aspetto del sistema di Proclo rappresenta, a nostro giudizio, il fondamento essenziale del suo progetto di formalizzazione della teologia. Le enadi-principi sono ineffabili e indistinguibili, e corrispondono agli assiomi indimostrabili delle proposizioni scientifiche dei trattati teologici; d'altro canto, le enadi-entità intelligibili rappresentano le proprietà in cui si articola la τάξις, giustificandone la discesa nel reale, ovvero la dimostrabilità. Solamente a partire da questa distinzione possiamo tentare, in effetti, di quantificare le enadi. Posto che le enadi-principi puri del limite e dell'illimitato non abbiano alcuna τάξις nel piano dell'essere,

possiamo contare sei livelli di enadi corrispondenti ai primi due livelli in cui si articolano le tre triadi del mondo intelligibile, che è, d'altro canto, complessivamente costituito da due enadi sovra-essenziali, il limite-essere e l'illimitato-vita, che costituiscono il misto, l'intelletto intelligibile. Estendendo la categoria delle enadi intelligibili al significato semplice di «livello di unità», che consiste nell'eco divina rilasciata in ciascuna classe ontologica dalle irradiazioni enadiche diramate, a partire dal mondo intelligibile, nel piano dell'essere, possiamo del resto contare quattordici enadi-unità che corrispondono ai livelli in cui sono articolati i θεῖοι διάκοσμοι, che costituiscono la Monade dell'Essere, Uno-che-è, ovvero gli attributi affermati nella seconda ipotesi del *Parmenide*.

D'altra parte, la disgiunzione delle enadi in principi e entità rappresenta una soluzione efficace al problema della distinzione di tre livelli di unità, rappresentati dai termini ἐνάς, μονάς e ἀριθμός. Abbiamo perciò insistito sul fatto che non si possa minimizzare il problema della distinzione tra enade e monade, attribuendo a Proclo un'involontaria confusione lessicale dettata dalla vastità della materia trattata. Alla luce delle analisi da noi condotte sul livellamento dei gradi di unità corrispondenti a termini precisi, abbiamo mostrato che il termine enade coincide con l'ἀριθμός solo nel significato di «serie» immediatamente discendente dall'Uno e, d'altra parte, è definito «monade» sia nel senso di «paradigma» esistenziale del mondo intelligibile, sia nel senso di «insieme partecipato» di entità simili, ovvero in quanto insieme di enadi sovraessenziali e intelligibili, immediatamente contigue alla Monade Impartecipabile dell'Uno.

Riteniamo, del resto, che la definizione delle enadi sia presentata in maniera univoca nel *corpus* procliano, sebbene con qualche variazione lessicale, che non implica una contraddizione sostanziale della dottrina di fondo. Nella *Teologia Platonica*, le enadi-principi sovraessenziali sono definite enadi degli dèi dal momento che sono all'origine della determinazione esistenziale della categoria di mondo più universale, quello, appunto, intelligibile; d'altro canto le enadi-entità intelligibili sono definite «enadi degli enti», dal momento che, essendo «molteplicità unitaria» e prima forma di distinzione, iper-unificata e ordinata in una τάξις, sono causa di determinazione essenziale di una proprietà precisa corrispondente alla gerarchia degli enti, progressivamente particolarizzata e moltiplicata nei livelli successivi. Nel *Commentario sul Parmenide* abbiamo, d'altronde, rintracciato una distinzione simile nella dialettica triadica tra enadi trascendenti, prima delle parti; enadi coordinate, che consistono in enadi uniche (ἐνάς μία) che rappresentano una proprietà particolare risultante da una totalità organica iper-contratta, in cui ogni enade riflette le altre da un'angolatura particolare; e infine, le enadi πολλαί, immanenti nelle parti, che consistono

in un preciso residuo di unità rilasciato dalle illuminazioni delle enadi coordinate. La presenza delle enadi nei livelli ontologici ultimi è, difatti, giustificabile solo se si fa riferimento al termine enade nel significato di «seme» o «eco» di unità, proveniente dall'illuminazione iperestesa delle enadi intelligibili. Per tale ragione, abbiamo dimostrato che le definizioni di «enade» rintracciate nel *Commentario* e nella *Teologia* non sono per nulla in contraddizione con quanto sostenuto negli *Elementi*, in cui le enadi sono stabilite nella monade discendente dall'Uno duplicata in un ἀριθμός «perfetto in sé» e effettivamente sussistente (ὑπόστασις) e un livello che sussiste in altro ed è illuminazione (ἔλλαμψις) intelligibile delle enadi in senso proprio. È pertanto a partire dagli effetti delle illuminazioni provvidenziali che si diramano dal livello intelligibile e che discendono fino all'ultimo livello ontologico che possiamo individuare diversi tipi di riflessi di enadi, seppure non corrispondano a delle ὑποστάσεις effettivamente collocabili nella τάξις. Questa distinzione dei livelli di distribuzione delle enadi nel piano ontologico è un aspetto fondamentale del progetto procliano di sistematizzazione della teologia, poiché da una parte attribuisce all'espressione linguistica un valore strutturale, dall'altra riconduce ciascuna proprietà di un livello ad un'origine divina, formalizzata all'interno di proposizioni universali fino ad un certo limite dimostrabili.

È importante infine sottolineare che la distribuzione graduale delle enadi nel piano ontologico implica una determinazione, altrettanto graduale, della presenza del divino nell'essere. Le enadi-principi non sono conoscibili né, tanto meno, denominabili. Ripercorrendo la τάξις ontologica, a partire dalle tracce di unità divine (enadi di terzo livello, o «eco») costituenti la Monade dell'Essere, è possibile, d'altra parte, scoprire le enadi che «sono nel numero» intelligibile e denominarle secondo le proprietà particolari di cui esse sono all'origine. Come cifra interpretativa del sistema procliano, possiamo dunque affermare che, nella sua scrittura letteraria, nelle sue dimostrazioni logico-matematiche, nella proliferazione di termini riferiti all'ordine e all'unità, che hanno sfumature di significato spesso labili, Proclo manifesta un bisogno linguistico essenziale, che mira a coprire il divario metafisico tra le enadi-principi indicibili e ineffabili, cui corrispondono gli assiomi teologici, e le enadi contratte intelligibili, intuibili nelle proprietà che determinano i livelli ontologici, e che corrispondono effettivamente al dispiegamento delle enadi-assiomi nelle proposizioni dimostrative. Le dimostrazioni che seguono un ordine rigido di consequenzialità logica corrispondono, in effetti, alla distribuzione graduale delle illuminazioni intelligibili nel piano dell'essere. Il contenuto dell'evidenza consiste, di fatto, nell'estrapolazione del residuo di unità divina nei differenti livelli ontologici, cui segue l'attribuzione di nomi divini alle enadi intelligibili, in base agli effetti del loro piano di distribuzione provvidenziale sul reale. Le

denominazioni non sono, dunque, poste immediatamente negli assiomi, poiché non coincidono con le enadi-principi puri e ineffabili, ma sono il risultato di un processo conoscitivo, avviato a partire dall'individuazione del divino nel dato concreto, ovvero dal «risultare evidente» dell'incontrovertibilità dell'assioma e dell'esistenza delle enadi alla fine di un percorso di risalita attraverso le gerarchie degli enti. Si tratta di un'attitudine che, secondo quanto Proclo stesso mostra nel *Commentario sul Cratilo* 125.9 Pasquali, è propria delle anime illuminate, che hanno una visione ordinata della gerarchia, ovvero sono «dotate di conoscenza scientifica» (ἐπιστήμονες) poiché «agiscono» (ἐνεργοῦντες) «plasmando i nomi» (*T.P.* I 124.21 S-W: τὰ ὀνόματα πλαττοῦσα τῶν θεῶν) e rivelando «in modo divinamente ispirato» (ἐνθέως) e «in modo intellettuale» (νοεῶς) le «immagini» (εἰκόνες) delle visioni intelligibili, che hanno ricevuto a partire da una dimensione ancora concreta, un «luogo» intelligibile-intellettuale in cui il contenuto della visione è sintetizzato per il tramite di simboli.

Le tre componenti essenziali del sistema filosofico di Proclo, che abbiamo sintetizzato nella triade scrittura, τάξις e unità, rappresentano dunque tre stadi di accesso al divino. Il primo consiste nell'espressione linguistica, che fa apparire l'essenza nascosta degli dèi nella forma letteraria; il secondo consiste in una forma di celebrazione «naturale» del divino, ovvero nella formalizzazione della τάξις secondo variegate categorie linguistiche e strutture matematiche rigide; l'ultimo livello, infine, oltrepassa l'espressione letteraria e il livellamento dei piani dell'essere, dal momento che consiste in un sovraessenziale ineffabile al di sopra del collocamento fisico e temporale della τάξις, fondamento primo e necessario di un sistema teologico intramontabile, e progetto unico di razionalizzazione e formalizzazione di un discorso, altrimenti impossibile, che inquadra l'Uno ineffabile in ogni livello del reale.

## BIBLIOGRAFIA

### Autori Antichi

- ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*: ed. Hayduck, M., CAG I, Berlin 1891.
- *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria*: ed. Wallies, M., CAG II/2, Berlin 1891.
- AMMONIO, *In Aristotelis Categorias commentarius*: ed. Busse, A., CAG IV/4, Berlin 1885.
- *In Aristotelis librum De Interpretatione commentarius*: ed. Busse, A., CAG IV/5, Berlin 1897.
- *In Porphyrii Isagogen sive quinque voces*: ed. Busse, A., CAG IV/3, Berlin 1891.
- [ANONIMO], *Prolegomena philosophiae Platonicae*: ed. Westerink, L.G., trad. Trouillard, J., con il contributo di Segonds, A. Ph., Paris 1990.
- ARISTOTELE, *Analytica priora et posteriora*: ed. Ross, W.D. Oxford 1964 [rist. 1968].
- *De caelo*: ed. e trad. Moraux, P., Paris 1965.
- *Metaphysica*: ed. Ross, W.D., t. I-II, Oxford 1924 [rist. 1970]. Trad., intr., note, Reale, G., «Metafisica di Aristotele», Milano 2004.
- *Physica*: ed. Ross, W.D., Oxford 1950, [rist. 1966]. Trad., intr., note, Radice, R. «Aristotele. Fisica», Milano 2011.
- CLAUDIO TOLOMEO, *Syntaxis mathematica*: ed. Heiberg, J.L., Leipzig 1903<sup>2</sup>.
- DAMASCIO, *De principiis*: ed. Westerink, L.G., trad. Combès, J., t. I-III, 1986-1991.
- *In Parmenidem*: ed. Westerink, L.G., trad. Combès, J., con la collaborazione di Segonds, A-Ph., t. I-IV, Paris 1997-2003.
- *In Phaedonem*: ed. e trad. Westerink, L.G., «The Greek commentaries on Plato's Phaedo», t. II, Amsterdam 1977.
- *In Philebum*: ed. Van Riel, G. con la collaborazione di Macé, C., e Follon, J., Paris 2008.
- *Vitae Isidori reliquiae* (= fr. 16, vd. Fozio, *Bibliotheca*, cod. 242, 335b16, ed. Henry, t. VI, p. 10): ed. Zintzen, C., Hildesheim 1967.
- DAVIDE [ELIA], *In Aristotelis Categorias commentaria*: ed. Busse, A., CAG XVIII/1, Berlin 1900.
- *Prolegomena philosophiae*: ed. Busse, A., CAG XVIII/2, Berlin 1904.
- DEMOSTENE, *Adversus Leptinem*: ed. e trad. Navarre, O., Orsini, P., Paris 1957.
- *De Chersoneso*: ed. Croiset, M., Paris 1925. Trad. Sarini, I., «Demostene. Orazioni», Milano, 1997.
- *De corona*: ed. Mathieu, G., Paris 1947.
- *Olyntiaca I*: ed. Croiset, M., Paris 1924. Trad. Sarini, I., «Demostene. Orazioni», Milano, 1997.



- *Philippica I*: ed. Croiset, M., Paris 1924. Trad. Sarini, I., «Demostene. Orazioni», Milano, 1997.
- DEUSIPPO, *In Aristotelis Categorias commentarium*: ed. Busse, A., CAG IV/2, Berlin 1888.
- DIONE CRISOSTOMO, *Orationes*: ed. von Arnim, J., Berlin 1896<sup>2</sup> [rist. 1962]. Ed. e trad. Bost-Pouderon, C., *Œuvres : Discours XXXIII-XXXVI*, Paris 2011.
- DIONIGI DI ALICARNASSO, *De compositione verborum*: ed. e trad. Aujac, G., Lebel M., «Denys d’Halicarnasse. Opuscles rhétoriques», t. III, Paris 1981.
- *De Demosthenis dictione*: ed. e trad. Aujac, G., «Denys d’Halicarnasse. Opuscles rhétoriques», t. II, Paris 1988.
- *De imitatione (fragmenta)*: ed. e trad. Aujac, G., «Denys d’Halicarnasse. Opuscles rhétoriques», t. V, Paris 1992.
- *De Thucydide*: ed. e trad. Aujac, G., «Denys d’Halicarnasse. Opuscles rhétoriques», t. IV, Paris 1991.
- DIOSCORIDE PEDANIO, *De materia medica*: ed. Wellmann, M., Berlin 1914<sup>3</sup> [rist. 1958].
- ELIO ARISTIDE, *Orationes*: ed. Dindorf, W., Leipzig 1829 [rist. 1964].
- ELIO TEONE, *Progymnasmata*: ed. Patillon, M., trad. Bolognesi G., Paris 1997.
- ERMIA DI ALESSANDRIA, *In Platonis Phaedrum scholia*: ed. Couvreur, P., Paris 1901 [rist. Zintzen, C., Hildesheim 1971].
- ERMOGENE DI TARSO, Περὶ ἰδεῶν λόγου: ed. e trad. Patillon, M., «Corpus Rhetoricum», t. IV, Paris 2012.
- Περὶ στάσεων: ed. e trad. Patillon, M., «Corpus Rhetoricum», t. II, Paris 2009.
- ERONE DI ALESSANDRIA, *Definitiones*: ed. Heiberg, J.L., t. I-IV, Leipzig 1903.
- ESiodo, *Opera et dies*: ed. Solmsen, F., Oxford 1970.
- *Theogonia*: ed. West, M.L., Oxford 1966.
- FOZIO, *Bibliotheca*: ed. e trad. Henry, R., t. I-VII, Paris 1959-1974.
- GIAMBILICO, *De communi mathematica scientia*: ed. Festa, N., Leipzig 1891 [rist. 1975]. Trad. Romano, F., «Giamblico. Il numero e il divino», Milano 1995.
- *De Mysteriis (= Risposta a Porfirio)*: ed. e trad. Saffrey, H.D., Segonds, A.-Ph., con la collaborazione di Lecerf, A., Paris 2013.
- *De Vita Pythagorica*: ed. e trad. Brisson, L., Segonds, A.-Ph., Paris 2011.
- *In Nicomachi arithmetica introductionem*: ed. Pistelli, H., Leipzig 1894 [rist. 1975]. Trad. Romano, F., «Giamblico. Il numero e il divino», Milano 1995.
- *In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*: ed. e trad. Dillon J.M., Leiden 1973.
- *Protrepticus*: ed. e trad. des Places, É., Paris 1986.
- GIOVANNI FILOPONO, *In Aristotelis categorias commentarium*: ed. Busse, A., CAG XIII/1, Berlin 1898.
- *In Aristotelis meteorologicorum librum primum commentarium*: ed. Hayduck, M., CAG XIV/1, Berlin 1901.
- *In Aristotelis physicorum libros commentaria*: ed. Vitelli, H., t. I-II, CAG XVI-XVII, Berlin 1887-1888.
- GIULIANO IMPERATORE, *Orationes*: ed. e trad. Rochefort, G. (t. II/1), Lacombrade C. (t. II/2), «Discours de Julien l’Empereur», Paris 1963-1965.
- IEROCLE DI ALESSANDRIA, *In aureum Pythagoreorum carmen commentarius*: ed. Köhler, F.G., Stuttgart 1974. Trad. Intr. e note, Ajoulat, N., Lecerf, A., «Commentaire sur les Vers d’or des Pythagoriciens suivi de Traité sur la Providence», Paris 2018.
- INNI OMERICI: ed. Allen, T.W., Halliday, W.R., Sikes, E.E., «The Homeric Hymns, 2nd edn.», Oxford 1936.
- ISOCRATE, *Aegineticus*: ed. Mathieu, G., Brémond, É., Paris 1929 [rist. 1963].
- *Areopagiticus*: ed. Mathieu, G., Paris 1942, [rist. 1966].

- *De pace*: ed. Mathieu, G., Paris 1942 [rist. 1966]. Trad. Ghirga, C., Romussi, R., intr. a cura di S. Gastaldi, «Isocrate. Orazioni», Milano 1993.
- *In Callimachum*: ed. Mathieu, G., Brémond, É., Paris 1929 [rist. 1963].
- *Panathenaicus*: ed. Mathieu, G., Paris 1962. Trad. Ghirga, C., Romussi, R., intr. a cura di S. Gastaldi, «Isocrate. Orazioni», Milano 1993.
- *Panegyricus*: ed. Mathieu, G., Brémond, É., Paris 1938 [rist. 1967]. Trad. Ghirga, C., Romussi, R., intr. a cura di S. Gastaldi, «Isocrate. Orazioni», Milano 1993.
- *Philippus*: ed. Mathieu, G., Brémond, É., Paris 1962.
- *Trapeziticus*: ed. Mathieu, G., Brémond, É., Paris 1929 [rist. 1963].
- MARINO, *Proclus sive de felicitate*: ed. e trad. Saffrey, H.D., Segonds, A.-Ph., con la collaborazione di Luna, C., Paris 2001.
- NICOMACO DI GERASA, *Introductio arithmetica*: ed. Hoche, R., Leipzig 1866.
- NUMENIO, *Fragments*: ed. e trad. des Places, É., Paris 1973.
- OLIMPIODORO, *In Aristotelis categorias commentarium*: ed. Busse, A., CAG XII/1, Berlin 1902.
- *In Aristotelis meteora commentaria*: ed. Stüve, G., CAG XII/2, Berlin 1900.
- *In Platonis Alcibiadem commentarii*: ed. Westerink, L.G., Amsterdam 1956 [rist. 1982].
- *Prolegomena*: ed. Busse, A., CAG XII/1, Berlin 1902.
- OMERO, *Ilias*: ed. Allen, T.W., t. II-III, Oxford 1931. Trad. Calzecchi Onesti, R. «Omero. Iliade», Bologna 2014<sup>2</sup>.
- *Odyssea*: ed. von der Mühl, P., Basel 1962. Trad. Calzecchi Onesti, R. «Omero. Odissea», Bologna 2014<sup>3</sup>.
- ORACOLI CALDAICI: ed. e trad. des Places, É., Paris 1971.
- ORFICI, *Fragmenta*: ed. Kern, O., Berlin 1922.
- *Hymni*: ed. Quandt, W., Berlin 1962 [rist. 1973].
- PLATONE, *Opera*: Ed. e trad. autori vari «Platon. Oeuvres complètes», t. I-XIV, Paris 1925-1964.
- *Parmenides*: trad. Ferrari, F., Milano 2004.
- *Phaedrus*: trad. Velardi, R., Milano 2006.
- *Philebus*: trad. Migliori, M., Milano 2001.
- *Respublica*: trad. Vegetti, M., Milano 2007.
- *Timaeus*: trad. Fronterotta, F., Milano 2003.
- PLOTINO, *Enneades*: ed. Henry, P., Schwyzer, H.-R., t. I-III, Leiden 1973. Trad. Faggini, G., a cura di Radice, R., «Plotino. Enneadi» Milano 2014.
- PLUTARCO, *Moralia*: Ed. e trad. autori vari, «Plutarque. Œuvres morales», t. I-XV, Paris 1987-2004.
- *Vitae parallelae*: Ed. e trad. vari, «Plutarque. Vies», t. I-XVI, Paris 1958-1983.
- PORFIRIO, *Ad Marcellam-Vita Pythagorae*: ed. e trad. des Places, É., con la collaborazione di Segonds A.-Ph., «Porphyre. Vie de Pythagore - Lettre à Marcella», Paris 1982.
- *De abstinentia*: ed. e trad. Bouffartigue, J., Patillon, M. (t. I-II, vol. II-III); Patillon, M., Segonds, A.-Ph., Brisson, L. (t. III, vol. IV), Paris 1977-1995.
- *Epistula ad Anebo*: ed. e trad. Saffrey, H.-D., Segonds, A.-Ph., Paris 2012.
- *In Aristotelis Categorias expositio per interrogationem et responsionem*: ed. Busse, A., CAG IV/1, Berlin 1887.
- *In Platonis Timaeum commentaria fragmenta*: ed. e trad. Sodano, A.R., Napoli 1964.
- *Isagoge sive quinque voces*: ed. Busse, A., CAG IV/1, Berlin 1887.
- *Sententiae ad intelligibilia ducentes*: ed. Lamberz, E., Leipzig 1975.
- *Quaestiones Homericae ad Iliadem*: ed. Schraeder, H., Leipzig 1880-1882.

- *Vita Plotini*: ed. e trad. Bréhier, E., Morlet, S., Paris 2013. Trad. Faggin, G., a cura di Radice, R., «Plotino. Enneadi», Milano 2014, 2-49.
- PRISCIANO DI LIDIA, *Metaphrasis in Theophrastum*: ed. Bywater, I., CAG Suppl. Arist. 1/2, Berlin 1886.
- PROCLUSO, *De decem dubitationibus circa providentiam*: ed. e trad. Isaac, D., «Proclus: Trois études sur la providence. Dix problèmes concernant la providence», t. I, Paris 1977.
- *De malorum subsistentia*: ed. Isaac, D., Steel, C., «Proclus: Trois études sur la providence. De l'existence du mal», t. III, Paris 1982.
- *De providentia et fato et eo quod in nobis ad Theodorum mechanicum*: ed. e trad. Isaac, D., «Proclus: Trois études sur la providence. Providence, fatalité, liberté», t. II, Paris 1979.
- *De sacrificio et magia* [Περὶ τῆς καθ' Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης]: ed. Bidez, J., «Catalogue des manuscrits alchimiques grecs», t. VI, Bruxelles 1928, 148-151. Trad. Festugière, A.-J., «La Révélation d'Hermès Trismégiste», t. I, Paris 1944, 134-136.
- *Hymni*: ed. Vogt, E., Wiesbaden 1957. Trad. Saffrey, H.D., «Proclus. Hymnes et prières» Paris 1994. Trad., intro. e note Van Den Berg, R.M., «Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary», Leiden/ Boston/Köln 2001.
- *Hypotyposis astronomicarum positionum*: ed. Manitius, C., Leipzig 1909 [rist. Stuttgart 1974].
- *In Platonis Alcibiadem I*: ed. e trad. Segonds, A.-Ph., t. I-II, Paris 1985-1986.
- *In Platonis Cratylum commentaria*: ed. Pasquali, G., Leipzig 1908 [rist. Stuttgart 1994]. Trad. Abbate, M., «Proclo: Commento al Cratilo di Platone», Milano 2017.
- *In Platonis Parmenidem*: ed. e trad. Luna, C., Segonds, A.-Ph., t. I-VI, Paris 2007-2017.
- *In Platonis rem publicam commentarii*: ed. Kroll, W., t. I-II, Leipzig 1899-1901 [rist. Amsterdam 1965]. Trad. e note Festugière, A.-J., «Proclus. Commentaire sur la République», t. I-III, Paris 1970. Trad. intro e note Abbate, M., «Proclo: Commento alla Repubblica di Platone» Milano 2004.
- *In Platonis Timaeum commentaria*: ed. Diehl, E., Leipzig 1903-1906 [rist. Amsterdam 1965]. Trad. e note Festugière, A.-J., «Commentaire sur le Timée», t. I-V, Paris 1966-1968.
- *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*: ed. Friedlein, G., Leipzig 1873 [rist. Hildesheim 1967]. Trad. intro. e note, Timpanaro Cardini, M., «Proclo: Commento al I libro degli Elementi di Euclide» Pisa 1978.
- *Institutio physica*: ed. Ritzenfeld, A., Leipzig 1912. Trad., intro. e note Faraggiana di Sarzana, C., «Proclo. I manuali, Elementi di fisica, Elementi di teologia; I testi magico-teurgici; Marino di Neapoli, Vita di Proclo», Milano 1999.
- *Institutio theologica*: ed., intro, trad. e note Dodds, E.R., «Proclus. The Elements of Theology» Oxford 1963. Trad. intro. e note Trouillard, J., «Proclus. Eléments de théologie» Paris 1965.
- *Prolegomena et scholia vetera in Hesiodi 'Opera et dies'*: ed. e trad. Marzillo, P., «Der Kommentar des Proklos zu Hesiods 'Werken und Tagen», Tübingen 2010.
- *Theologia Platonica*: Ed. e trad. Saffrey, H.D., Westerink, L.G., «Proclus. Théologie Platonicienne» t. I-VI, Paris 1968-1997. Trad., intro e note Abbate, M., «Proclo. Teologia Platonica», Milano 2019.
- RETORICA ANONIMA, *Epitome artis rhetoricae*: ed. Walz, C., Rhetores Graeci III, Stuttgart 1834 [rist. 1968].
- *Excerpta de arte rhetorica (olim sub auctore Joanne Doxapatre)*: ed. Walz, C., RG VI, Stuttgart 1834 [rist. 1968].

- *Prolegomena in artem rhetoricam*: ed. e trad. Patillon, M., «Corpus rhetoricum», t. I, Paris 2008.
- *Prolegomena in librum περὶ στάσεων*: ed. Rabe, H., RG XIV, Leipzig 1931.
- PSELLO, *Philosophica minora*: ed. Duffy, J.M. (t. I), O’Meara, D.J. (t. II), Leipzig 1989.
- PS.ELIO ARISTIDE, *Ars rhetorica*: ed. e trad. Patillon, M., t. I-II, Paris 2002.
- PS.ARISTOTELE, *De mundo*: ed. e trad. Lorimer, W.L., Paris 1933.
- Ps. DEMETRIO, *De elocutione* [=Περὶ ἐρμηνείας]: ed. e trad. Chiron, P., Paris 1993.
- Ps. ERMOGENE DI TARSO, Περὶ εὐρέσεως: ed. e trad. Patillon, M., «Corpus Rhetoricum», t. III, Paris 2012
- Περὶ μεθόδου δεινότητος: ed. e trad. Patillon, M., «Corpus Rhetoricum», t.V, Paris 2008.
- *Progymnasmata*: ed. e trad. Patillon, M., «Corpus Rhetoricum», t. I, Paris 2008.
- Ps. GIAMBILICO, *Theologoumena arithmeticae*: ed. DE FALCO, V., Lipsia 1922.
- Ps. LONGINO, *De sublimitate*: ed. Russell, D.A., Oxford 1964.
- SALLUSTIO, *De deis et mundo*: ed. Rochefort, G., Paris 1960.
- SIMPLICIO, *In Aristotelis categorias commentarium*: ed. Kalbfleisch, K., CAG VIII, Berlin 1907.
- *In Aristotelis physicorum libros commentaria*: ed. Diels, H., CAG IX-X, t. I-II, Berlin 1882-1895.
- *In Aristotelis quattuor libros de caelo commentaria*: ed. Heiberg, J.L., CAG VII, Berlin 1894.
- SINESIO DI CIRENE, *Hymni*: ed. Dell’Era, A., Roma 1968.
- SIRIANO, *In Aristotelis metaphysica commentaria*: ed. Kroll, W., CAG VI.1, Berlin 1902. Trad. e note O’Meara, D.J, Dillon, J., «Syrianus. On Aristotle Metaphysics 3-4; 13-14» t. I-II, London 2006-2008.
- *Commentarium in Hermogenis librum περὶ ἰδεῶν*: ed. Rabe, H., Leipzig 1892.
- STOBEO, *Anthologium*: ed. Wachsmuth, C., Hense, O., Berlin 1884–1912.
- STOICI ANTICHI: *Storicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, ed. von Arnim, H., Leipzig 1905-1924 [rist. Stuttgart 1978].
- SUDA, *Lexicon*: ed. Adler, A., t. I-IV, *Lexicographi Graeci* 1.1–1.4, Leipzig 1971<sup>4</sup>.
- TEMISTIO, *In Aristotelis libros de anima paraphrasis*: ed. Heinze, R., CAG V/3, Berlin 1899.
- *In Aristotelis Physica Paraphrasis*: ed. Schenke, H., CAG V/2, Berlin 1900.
- TEONE DI SMIRNE, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*: ed. Hiller, E., Leipzig 1878. Trad. intr. e note Petrucci, F., Berlin 2012.

## Autori Moderni

- ABBATE, M. 2001a. *Dall'etimologia alla teologia: Proclo interprete del Cratilo*, Casale Monferrato.
- 2001b. «Il “linguaggio dell'ineffabile” nella concezione procliana dell'uno-in-sé», *Elenchos* 22, 305-327.
- 2002. «Il “superamento” di Parmenide: il fondamento ineffabile di “evidenza” e “verità”», *Oltrecorrente* 5, 135-146.
- 2003. «Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo», in M. Vegetti (a cura di), *Platone: La Repubblica*, Vol. V, Napoli, 625-678.
- 2004. *Proclo: Commento alla Repubblica di Platone*, Trad., intr. e note, Milano.
- 2006. «Metaphysics and Theology as Methodological and Conceptual Paradigms in Proclus' Ethico-Political Theory», in M. Perkams, R.M. Piccione (edd.), *Proklos, Methode, Seelenlehre, Metaphysik*. Akten der Konferenz in Jena am 18.-20. September 2003, Leiden-Boston, 186-200.
- 2008. *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Alessandria.
- 2010a. *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Alessandria.
- 2010b. «L'interpretazione di Platone e la fondazione della teologia nel tardo Neoplatonismo», in A.B. Neschke-Hentschke, M. Erler, K. Howald, (a cura di), *Argumenta in dialogos Platonis*, Basel, 183-196.
- 2012. *Proclo. Teologia Platonica*, Trad., intr. e note, Milano.
- 2017. *Proclo: Commento al Cratilo di Platone*, Trad., intr. e note, Milano.
- 2019. *Proclo. Teologia Platonica*, Trad., intr. e note, nuova edizione riveduta e ampliata, Milano.
- 2020. «La “retorica dell'assoluto” e la sua funzione in Proclo e Damascio: oltre l'apofatismo», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 12/1, 127-146.
- ACHARD, M. 2006. «Le Traité 54 de Plotin. À propos d'une traduction récente», *Laval théologique et philosophique* 62, 381-388.
- 2012. *Plotin. Œuvres complètes. Traité 1 (I, 6), Sur le beau*, M. Achard, J. M. Narbonne, (intr.), L. Ferroni (éd.), t. I., vol. I, Paris.
- BANCHICH, T.M. 1998. «Nestorius hierophantein tétagménos», *Historia* 47, 360-374.
- BECHTLE, G., 1999. «Göttliche Henaden und Platonischer Parmenides: Lösung eines Missverständnisses?», *RhM* 142, 358-391.
- 2000. G. Bechtle, D.J. O'Meara (éds.), *La philosophie des mathématiques de l'Antiquité tardive*. Actes du colloque international Fribourg, Suisse (24-26 septembre 1998), Fribourg.
- BEIERWALTES, W. 1990. *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, N. Scotti (trad.), G. Reale (intr.), Milano.
- 1991. *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone*, N. Scotti (trad.), Napoli.
- 1992. *Pensare l'uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, M.L. Gatti (trad.), G. Reale (intr.), Milano.
- 1994. «Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone», in G. Reale (ed.), *Verso una nuova immagine di Platone*, Milano, 43-69.
- BIDEZ, J. 1928. *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* VI, 26-42, Bruxelles.
- BOYANCE, P. 1937. *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de*

*psychologie religieuses*, Paris.

– BOS, A.P., 1995. A.P. Bos, G. Reale (a cura di), *Il trattato sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Milano.

– BOS, E.P., 1992. E.P. Bos, P.A. Meijer (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden-Köln-New York.

– BRAGUE R. 1982. *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris.

– BRISSON, L. 1993. *Orphée. Poèmes magiques et cosmologiques*, Paris.

————— 1995. *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot.

————— 2000a. «Le commentaire comme prière destinée à assurer le salut de l'âme: la place et le rôle des Oracles Chaldaïques dans le *Commentaire sur le Timée de Platon* par Proclus», in M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation*. Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999), Paris, 329-353.

————— 2000b. «Le rôle des mathématiques dans le *Timée* selon les interprétations contemporaines», in A.B. Neschke-Hentschke (éd.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception. Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, Louvain-Paris, 295-315.

————— 2002. «La figure du Kronos orphique chez Proclus. De l'orphisme au neoplatonisme, sur l'origine de l'être humain», *Revue de l'histoire des religions* 219, 435-458.

————— 2016. «Prayer in Neoplatonism and the Chaldaean Oracles. Porphyry, Iamblichus, Proclus», in J. Dillon, A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer* Leiden-Boston, 108-133.

– BUFÈRE, F. 1956. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris.

– BUTLER, E. P. 2008. «The Intelligible Gods in the *Platonic Theology* of Proclus», *Méthexis* 21, 131-143.

– CAMERON, A. 1969. «The Last Days of the Academy at Athens», in *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 195, 7-29 [= Id., *Literature and Society in the Early Byzantine World*, vol. 13, London 1985, 7-30].

– CARDULLO, L. 1985. *Il Linguaggio del Simbolo in Proclo*, Catania.

– CELERIER, P. 2013. *L'ombre de l'Empereur Julien. Le destin des écrits de Julien chez les auteurs païens et chrétiens du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris 2013.

– CHAPOT, F., LAUROT, B. 2001. *Corpus de prières grecques et romaines*, Turnhout.

– CHARLES-SAGET, A. 1967. «Sur le caractère intermédiaire des mathématiques dans la pensée de Proclus», *Les Études philosophiques* 22, 69–80.

————— 1969. «La raison et le divin chez Proclus», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 53, 458– 82.

————— 1971. «L'imagination, miroir de l'âme selon Proclus», in P.M. Schuhl, P. Hadot (éds.), *Le Néoplatonisme*. Actes du colloque international organisé à Royaumont 9-13 juin 1969, Paris, 241-248.

————— 1982. *L'Architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Paris.

————— 2011-2012. «Le Statut des Âmes dans les *Éléments de Théologie* de Proclus», *Chôra* 9-10, 355-363.

– CHIARADONNA, R. 2002. *Sostanza – Movimento – Analogia: Plotino critico di Aristotele*, Napoli.

– CHIRON, P. 1993. *Démétrios. Du style*, Éd., trad. et notes, Paris.

————— 2001. *Un rhéteur méconnu: Démétrios (Ps.-Démétrios de Phalère). Essai sur les mutations de la théorie du style à l'époque hellénistique*, Paris.

- 2010. « Les noms du style chez Démétrios (ps.-Démétrios de Phalère) : collection ou système ? », in P. Chiron et C. Lévy (éds.), *Les noms du style dans l'Antiquité gréco-latine*, Louvain-Paris-Walpole MA, 71-85.
- 2019. *Rhétorique, philologie, herméneutique*, travaux choisis, édités et mis à jour par C. Guérin et F. Woerther, Paris.
- CLEARLY, J.J. 1992. «The Rationality of the Real: Proclus and Hegel», in F. O'Rourke (ed.), *At the Heart of the Real. Philosophical Essays in Honour of the Most Reverend Desmond Connell, Archbishop of Dublin*, Dublin, 31-49.
- 2000. «The role of mathematics in Proclus' theology», in SEGONDS-STEEL 2000, 65-90.
- 2006. «Proclus as a Reader of Plato's *Timaeus*», in H. Tarrant, D. Baltzly (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, London, 135-150.
- COLLETTE-DUCIC, B. 2007. *Plotin et l'ordonnement de l'être*, Paris.
- COMBES, J., 1986-1991. *Damascius Traité des premiers principes*, J. Combès, L.G. Westerink, éd. et trad., t. I-III, J, Paris.
- 1987. «Le trois monades du *Philèbe* selon Proclus», in J. Pépin, H.D. Saffrey (éd.), *Proclus, lecteur et interprète des anciens*, Paris, 177-190.
- 1992. «Symbolique de l'intellect dans l'*In Parmenidem* de Damascius», in GOULET-CAZE 1992, 433-450.
- 1994. «Υπαρξίς et υπόστασις chez Damascius», in ROMANO-TAORMINA 1994, 131-149.
- 1997-2003. *Commentaire du Parménide de Platon*, J. Combès, L.G. Westerink (éd., en collaboration avec A.-Ph. Segonds), t. I-IV, Paris.
- 2000. «La théorématique de la *Théologie platonicienne* de Proclus d'après Damascius», in SEGONDS-STEEL 2000, 445-458.
- CORNFORD, F.M.D. 1935. *Plato's Theory of Knowledge*, London.
- COULTER, J. 1976. *The Literary microcosm: theories of interpretation of the later neoplatonists*, Leiden.
- CRISCUOLO, U. 2005. «Proclus et les noms des dieux: A propos du commentaire au *Cratyle*», in N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, F. Prost (éd.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout, 57-68.
- DE JAREGUI, M.H. 2018. «Riti neo-antichi: gli orfici dei neoplatonici e le loro uova», in C.O. Tommasi, L.G. Soares Santoprete, H. Seng (eds.), *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität der Spätantike*, Heidelberg, 275-286.
- DE LIBERA, A. 1997. «Subsistance et existence: Porphyre et Meinong. Philosophies autrichiennes», *RMM* 2, 167-192.
- DEL FORNO, D. 2011, «Le rapport entre la méthode hypothétique et les quatre autres procédés de la dialectique dans le Ve livre du Commentaire de Proclus sur le *Parménide* de Platon», in A. Longo, D. Del Forno (a cura di), *Argument from Hypothesis*, Napoli, 345-363.
- DES PLACES, É. 1996. *Oracles Chaldaïques*, éd. E. Des Places avec un choix de commentaires anciens, Paris<sup>3</sup>.
- DETIENNE, M. 1962. «Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le Pythagorisme ancien», *Latomus* 57, Bruxelles, 26-30.
- D'ANCONA, C. 1991. «Primo Principio e mondo intelligibile nella metafisica di Proclo: problemi e soluzioni», *Elenchos* 12, 271-302.
- 1992. «Proclo: Enadi e ἀρχαί nell'ordine sovrasensibile», *RSF* 47, 265-294.
- 2000. «La doctrine des principes: Syrianus comme source textuelle et doctrinale de Proclus. 1ère partie: histoire du problème», in SEGONDS-STEEL 2000, 189-225.
- 2005. «Les *Sentences* de Porphyre entre les *Ennéades* de Plotin et les *Eléments de Théologie* de Proclus», in *Porphyre: Sentences. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire*, L. Brisson (éd.), t. I-II, Vol. 1, Paris, 139-274.

- D’HOINE, P. 2009. «Le commentaire de Proclus sur le *Parménide* comme source du Περὶ τῶν ἰδεῶν λόγος de Syrianus?», in A. Longo (a cura di) con la collaborazione di L. Corti, N. D’Andres, D. Del Forno, E. Maffi, A. Schmidhauser, *Syrianus et la métaphysique de l’Antiquité tardive*. Actes du Colloque international, Université de Genève, 29 septembre-1er octobre 2006, Napoli, 311-342.
- DILLON, J.M. 1973. *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, ed., trad. e commento, Leiden.
- 1976. «Image Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis», in R.B. Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk VA, 247–262.
- 1991. «Philosophy and Theology in Proclus. Some remarks on the “Philosophical” and “Theological” modes of exegesis in Proclus’ Platonic Commentaries», in F.X. Martin, J.A. Richmond (eds.), *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O’Meara*, Washington, 66-76.
- 1993. «Iamblichus and Henads Again» in H. J. Blumenthal e Gillian Clark (eds.), *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, London, 48-54.
- 1999. «A Case-Study in Commentary: the Neoplatonic Exegesis of the Prooimia of Plato’s Dialogues», in G. W. Most (ed.), *Commentaries-Kommentare*, Göttingen, 206-222.
- 2002. «The Platonic Philosopher at Prayer», in T. Kobusch, M. Erler (eds.), *Metaphysik und Religion: Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des internationalen Kongresses vom 13-17. März in Würzburg, München-Leipzig, 279-295 [= J. Dillon, A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden-Boston 2016, 7-25].
- DODDS, E.R. 1928. «The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One», *Classical Quarterly* XXII, 129-142.
- 1963. *The Elements of Theology*, Ed., trad. and commentary, Oxford.
- DORANDI, T. 2000. *Le stylet et la tablette. Dans le secret des auteurs antiques*, Paris.
- EDMONDS, J.M. 1957, *The fragments of Attic comedy*, Ed., vol. 1, Leiden.
- FARAGGIANA DI SARZANA, C. 1978-1981. «Il commentario procliano alle Opere e i Giorni», *Aevum* 52, (1978), 17-40; 55 (1981), 22-29.
- 1999. *Proclo, I Manuali (Elementi di fisica, Elementi di teologia). I testi magico-teurgici*. Marino di Neapoli, Vita di Proclo, Trad. e intr., Milano.
- FEDERSPIEL, M. 2018. *Du Monde; Positions et dénominations des vents; Des plantes*, trad. intr. et adnot. en collaboration avec J. Levet, préface de A. Cohen-Skalli avec la contribution de M. Cronier, Paris.
- FERRARI, F. 2000. «I commentari specialistici alle sezioni matematiche del *Timeo*», in A. Brancacci (a cura di), *La Filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Atti del colloquio tenutosi a Roma, 17-19 giugno 1999, Napoli, 171-224.
- 2008. «Ordine del mondo e ordine dell’anima. Il *Timeo* e la de-socratizzazione dell’etica socratica», in M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara (a cura di), *Plato Ethicus. La filosofia è vita*, Brescia, 129-142.
- 2009. «“Un altro modo di vedere”. Motivi e paradossi dell’estasi in Plotino», in M. Barbanti, D. Iozzia (a cura di), *Anima e libertà in Plotino*, Catania, 113-135.
- 2016. «Lo schema proteron-hysteron e la gerarchia ontologica in Platone: aspetti e problemi» in T. Kisser, T. Leinkauf (eds.), *Intensität und Realität. Systematische Analysen zur Problemgeschichte von Gradualität, Intensität und quantitativer Differenz in Ontologie und Metaphysik*, Berlin-Boston, 31-50.
- FESTUGIÈRE, A.-J. 1944-1954. *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, t. I-IV, Paris.
- 1963. «Modes de composition des Commentaires de Proclus», *MH* 20, 77-100 [rist. in FESTUGIÈRE 1971, 551–574].



- 1966. «Proclus et la religion traditionnelle», in *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, vol. 3, Paris [rist. in FESTUGIERE 1971, 575-584].
- 1969. «L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles», *MH* 26, 281-296 [rist. in FESTUGIERE 1971, 535-551].
- 1971. *Études de Philosophie grecque*, Paris.
- FREUDENTHAL, J. 1881. «Zu Proklus und dem jüngeren Olympiodor», *Hermes* 16, 201-224.
- GALLAVOTTI, C. 1929. «Eterogeneità e cronologia dei commenti di Proclo alla *Repubblica*», *Rivista di filologia e di istruzione classica* 7, 208-219.
- GOEKEN, J. 2010. *La rhétorique de la prière dans l'Antiquité grecque*, Éd., Tunhout.
- GOLITSIS, P. 2008. *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote: Tradition et Innovation*, Berlin.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. 1982. «L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin. Excursus: Le programme d'enseignement dans les écoles néoplatoniciennes», in L. Brisson M.-O. Goulet-Cazé e alii (éds.), *La Vie de Plotin*, vol. I: Travaux préliminaires et index grec complet, Paris, 277-280.
- 1992a. *Porphyre. Études d'introduction, texte grec, traduction et adnotation*, in L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé et alii (éds.), *La Vie de Plotin*, vol. II, Paris.
- 1992b. Éd. *SOFIES MAIETORES, Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, Paris.
- GRITTI, E. 2003. «La 'scienza teologica' di Proclo: pragmateiôdè paidian paizei (Platone, *Parmenide* 137b2)», in M. Bonazzi, F. Trabattoni (a cura di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano, 265-299.
- 2008. *Proclo. Dialettica, Anima, Esegese*, Milano.
- HADOT, I. 1978. *Le Problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris.
- 1987a. «La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes», in I. Hadot (éd.), *Simplicius : sa vie, son œuvre, sa survie*. Actes du Colloque international de Paris (28 sept.-1er oct. 1985), Berlin-New York, 3-39.
- 1987b. «Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens», in M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, 99-122.
- 1990. *Simplicius. Commentaire sur les "Catégories"* (éd.), Fasc. I-III, Ph. Hoffmann (trad.), avec la collaboration de Pierre et Ilsetraut Hadot, commentaire par C. Luna, Leyden-New York-Köln.
- 1991. «The role of the commentaries on Aristotle in the teaching of philosophy according to the prefaces of the neoplatonic commentaries on the Categories», in H. Blumenthal, H. Robinson (eds.), *Aristotle and the later Tradition*, Oxford, 175-189.
- 1995. «Le Commentaire de Simplicius sur le Manuel d'Épictète comme exercice spirituel», in C. Moreschini (a cura di), *Esegese, parafrasi e compilazione in età tardoantica*. Atti del Terzo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli, 175-185.
- 1996. *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, éd. et comm., Leiden.
- 1997. «Le commentaire philosophique continu dans l'Antiquité», *Antiquité tardive* 5, 169-176.
- 2005. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Paris.
- HADOT, P. 1960. «Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin », in *Les sources de Plotin*, Entretien sur l'Antiquité classique, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 5, 105-141 [= Id., *Plotin. Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris 1999, 127-181].
- 1968. *Porphyre et Victorinus*, t. I-II, Paris.
- 1973. «L'être et l'étant dans le néoplatonisme», *Revue de théologie et de philosophie* 23, 101-115.

- 1975. «La théologie de Proclus», *Revue des études grecques* 88, 220-223.
- 1979-1980. *Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité*, Annuaire EPHE, V<sup>e</sup> sect. 88, 307-312.
- 1987a. «Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque», in M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, 13-34.
- 1987b. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris.
- 1992. *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris.
- 1999. *Plotin. Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris.
- 2004. *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris.
- HOFFMANN, Ph. 1987. «Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon : de l'invective à l'affirmation de la transcendance du Ciel», in I. HADOT 1987, 183-221.
- 1997. «L'expression de l'indicible dans le néoplatonicienne, de Plotin à Damascius», in C. Lévy e L. Pernot (éd.), *Dire l'évidence*, Paris, 335-390.
- 1998. «La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne», in J.-D. Dubois, B. Roussel (éds.), *Entrer en matière: Les prologues*, Paris, 209-245.
- 2000a. «Les catégories aristotéliennes *pote* et *pou* d'après le commentaire de Simplicius. Méthode d'exégèse et aspects doctrinaux », in M. O. Goulet- Cazé et alii (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris, 355-376.
- 2000b. «Bibliothèques et formes du livre à la fin de l'antiquité. Le témoignage de la littérature néoplatonicienne des Ve et VIe siècles», in G. Prato (ed.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito*. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998), Firenze, 601-632.
- 2000c. «La triade chaldaïque erôs, alêtheia, pistis: de Proclus à Simplicius», in SEGONDS-STEEL 2000, 459-489.
- 2006. «What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators», in M.-L. Gill, P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford, 597-622.
- 2012a. «La place du *Timée* dans l'enseignement philosophique néoplatonicien: ordre de lecture et harmonisation avec le *De Caelo* d'Aristote. Étude de quelques problèmes exégétiques», in F. Celia, A. Ulacco (a cura di), *Il Timeo. Eseggesi greche, arabe, latine*, Pisa, 133-180.
- 2012b. «Un grief antichrétien chez Proclus: l'ignorance en théologie», in PERROT 2012, Paris, 161-197.
- 2014a. «Φάος et τόπος: le fragment 51 (v. 3) des Places (p. 28 Kroll) des Oracles Chaldaïques selon Proclus et Simplicius (Corollarium de loco)», in A. Lecerf, L. Saudelli, H. Seng (éd.), *Oracles Chaldaïques, fragments et philosophie*, Heidelberg, 101-152.
- 2014b. «Science théologique et foi selon le Commentaire de Simplicius au *De caelo* d'Aristote», in E. Coda, C. Martini Bonadeo (éd.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Paris, 277-363.
- 2017a. «Le rituel théurgique de l'ensevelissement et le *Phèdre* de Platon. À propos de Proclus, *Théologie Platonicienne*, IV, 9», in A. Van den Kerchove, L.G. Soares Santoprete (éd.), *Gnose et Manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout, 857-912.
- 2017b. *Vita quotidiana di un maestro neoplatonico. Le radici tardoantiche dell'educazione*, Bologna.
- 2020a. Ph. Hoffmann, A. Timotin (éd.), *Théories et pratiques de la prière à la fin de l'antiquité*, Turnhout.

- 2020b. «Les prières en prose de Simplicius, entre rhétorique et théologie», in Hoffmann-Timotin 2020, 209-269.
- ISNARDI PARENTE, M. 1997. «Idee e numeri nel *Timeo*», in T. Calvo e L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias*. Proceedings of the IV Symposium Platonicum, selected papers, Berlin, 187-193.
- LAYNE, D.A. 2013. «Philosophical Prayer in Proclus's Commentary on Plato's *Timaeus*», *The Review of Metaphysics* 67/2, 345-368.
- LAMBERTON, R. 1986 (rist. 1989). *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London.
- LECERF, A. 2017. «L'évolution du concept de principe dans le premier néoplatonisme. Un bref parcours» in M.-A. Gavray, A. Michalewski (éd.), *Les principes cosmologiques du platonisme. Origines, influences et systématisation*, Turnhout, 187-223.
- 2018. A. Lecerf, N. Aujoulat, *Hiéroclès d'Alexandrie: Commentaire sur les Vers d'or des Pythagoriciens ; Traité sur la Providence*, trad., intr. et adnot., Paris.
- LERNOULD, A. 1990. «L'interprétation de Proclus du *Timée* de Platon: physique et dialectique», *Philosophie* 26, 19-40.
- 2000a. «La divisio textus du *Timée* dans l'*In Timaeum* de Proclus [Sur la physique pythagoricienne du *Timée* selon Proclus]», in A. Neschke-Hentschke (éd.), *Le Timée de Platon. Contribution à l'histoire de sa réception. Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, Louvain-la-Neuve-Louvain-Paris, 63-93.
- 2000b. «Mathématiques et physique chez Proclus: l'interprétation proclienne de la notion de "lien" en *Timée* 31b-32c» in SEGONDS-STEEL 2000, 129-147.
- 2001. *Physique et Théologie: Lecture du Timée de Platon par Proclus*, Villeneuve d'Ascq.
- 2005. «En quoi la physique du *Timée* est-elle encore selon Proclus un eikos logos (ou eikos mythos)?», in Th. Leinkauf, C. Steel (eds.), *Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leuven, 103-162.
- 2008. «De la grammaire à la théologie. Grammaire et philosophie dans le néoplatonisme tardif», in B. Pérez, M. Griffe (éd.), *Grammairiens et philosophes dans l'Antiquité gréco-romaine*, Montpellier, 157-180.
- 2010a. «Le «but» et le «caractère» du *Timée* dans l'*In Timaeum* de Proclus. La fonction herméneutique des κεφάλαια énumérés dans les prologues aux commentaires néoplatoniciens», in A. Neschke-Hentschke, K. Howald, T. Ruben, A. Schatzman (éds.), *Argumenta in dialogos Platonis*, Basel, 149-181.
- 2010b. *Études sur le Commentaire de Proclus au premier livre des Éléments d'Euclide*, (éd.), Villeneuve d'Ascq.
- 2011a. «De la logique à la théologie. Les preuves démonstratives dans le *Timée* de Platon selon Proclus», in A. Longo, D. Del Forno (éds.), *Argument from Hypothesis*, Napoli, 383-411.
- 2011b. «Le statut ontologique des objets géométriques dans l'*In Euclidem* de Proclus», *Études Platoniciennes* 8, 119-144.
- 2016. «La διάνοια chez Proclus : pensée et discursivité», *Chôra* 14, 139-154.
- LÉVÊQUE, P. 1959. *Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Besançon.
- LEWY, H. 1978. *Chaldaean oracles and theurgy : mysticism, magic and platonism in the later Roman empire*, nouvelle édition par M. Tardieu, Paris.
- LONGO, A. 2000. *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*, Pisa.
- 2001a. «Gli scoli di Ermia e un passo controverso del *Fedro* di Platone (*Phaedr.* 269e1 270c5)», *Phronesis* 46, 73-92.
- 2001b. «Le sostanze intermedie e le dimostrazioni astronomiche nel prologo del commento di Siriano sui libri M e N della *Metafisica* di Aristotele», *DSTradF* 12, 85-124.

- LLOYD, A.C. 1990. *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford.
- LUNA, C. 2000. «La doctrine des principes: Syrianus comme source textuelle et doctrinale de Proclus. 2e partie: analyse des textes», in SEGONDS-STEEL 2000, 227-278.
- 2001. *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Leiden-Boston-Köln.
- 2003. «Les commentaires grecs à la Métaphysique» in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Suppl., Paris, 249-258.
- 2007-2017. C. Luna, A.-Ph. Segonds, éd. et trad., *Proclus: Commentaire sur le Parménide de Platon*, t. I-VI, Paris.
- 2012. C. Luna, A.-Ph. Segonds†, «Proclus de Lycie», in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Vb, Paris, 1546-1657.
- 2019. «Le texte du *Parménide* de Platon dans le commentaire de Proclus», in L. Ferroni (éd.), *Tempus quaerendi. Nouvelles expériences philologiques dans le domaine de la pensée de l'Antiquité tardive*, Paris, 309-410.
- MACRIS, C. 2013. «Pythagoras», in Gr. Oppy et N. Trakakis (eds.), *The History of Western Philosophy of Religion*, t. I : *Ancient Philosophy of Religion*, London, 23-39.
- MANSFELD, J. 1994. *Prolegomena: Questions to be settled before the Study of an Author, or a Text*, Leiden.
- 1998. *Prolegomena mathematica: from Apollonius of Perga to late Neoplatonism: with an appendix on Pappus and the history of Platonism*, Leiden.
- MARTIN, J.N. 2001. «Proclus and the Neoplatonic Syllogistic», *JPL* 30, 187-240.
- MARTIJN, M. 2006. «Theology, Naturally. Proclus on Science of Nature as Theology and the Aristotelian Principle of μετάβασις», in M. Perkams, R.M. Piccione (eds.), *Proklos*, Leiden/Boston, 49-70.
- 2010. *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*. Leiden.
- MEIJER, P.A. 1992, «Participation and Henads and Monads in the *Theologia platonica* III, 1-6», in BOS 1992, 65-87.
- 2003. «Proclus' Introduction of the One in his *Theologia Platonica*: Some Unorthodox Views on the Nature of the One», *Ancient Philosophy* 23.2, 395-414.
- MOTTA, A. 2018. *Λόγους ποιεῖν. L'eredità platonica e il superamento dell'aporia dei dialoghi*, Napoli.
- 2019. «Gli schemata isagogica e la questione metafisico-letteraria dello skopos», in E. Cattanei e C. Natali (a cura di), *Studi sul Medioplatonismo e il Neoplatonismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 73-99.
- MUNIZ, F., RUDEBUSCH, G. 2004. «Plato, *Philebus* 15b: a problem solved», *Classical Quarterly* 54/2, 394-404.
- NARBONNE, J.-M. 2001. *Hénologie, Ontologie et "Ereignis": Plotin - Proclus - Heidegger*, Paris.
- 2001. «The Origin, Significance and Bearing of the ἐπέκεινα Motif in Plotinus and the Neoplatonic Tradition; and G. Shaw, Commentary on Narbonne», in J.J. Cleary (ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. 17, Leiden-New York-Köln, 185-206.
- NARDO, D. 1990. *Enchiridion Poeticum. Introduzione alla lingua poetica latina*, Brescia.
- O'MEARA, D. J. 1975. *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin: Étude Historique et Interprétative*, Leiden.
- 1989. *Pythagoras revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford.
- 1990. «Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin» *Revue de théologie et de philosophie* 40, 145-156.

- 2000. «La science métaphysique (ou théologie) de Proclus comme exercice spirituel», in SEGONDS-STEEL 2000, 279-290.
- 2001. «Intentional objects in later Neoplatonism» in D. Perler (éd.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, 115-125.
- 2009. «La géométrie et le divin chez Proclus», in F. Möri (éd.), *Orient-Occident. Racines spirituelles de l'Europe*, Paris, 115-119.
- 2010. «L'éloge des sciences mathématiques dans la philosophie de l'Antiquité tardive», in A. Lernould (éd.), *Études sur le Commentaire de Proclus au premier livre des Éléments d'Euclide*, Villeneuve d'Ascq, 57-65.
- 2013a. «Psellos' Commentary on the Chaldean Oracles and Proclus' lost Commentary» in H. Seng (ed.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer renaissance*, 45-58.
- 2013b. «The Rhetoric of the Ineffable in late ancient Philosophy», in *Argument und literarische Form in antiker Philosophie*. Akten des 3. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2010, M. Erler, J.E. Heßler, B. Blumenfelder (eds.), Berlin-Boston, 457-468.
- OPSOMER, J. 2000a. «Deriving the three intelligible triads from the *Timaeus*», in SEGONDS-STEEL 2000, 351-372.
- 2000b. «Proclus on demiurgy and procession. A neoplatonic reading of the *Timaeus*», in M.R. Wright (ed.), *Reason and Necessity. Essays on Plato's "Timaeus"*, London, 113-143.
- 2001. «Proclus vs Plotinus on Matter (*De mal. subs.* 30-7)», *Phronesis* 46, 154-188.
- 2005. «Geometry and the Divine in Proclus», in T. Koetsier, L. Bergmans (eds.), *Mathematics and the Divine: A Historical Study*, Amsterdam, 133-145.
- 2006. «Proclus et le statut ontologique de l'âme plotinienne», *Études Platoniciennes* 3, 195-207.
- 2006. «Was sind irrationale Seelen?», in M. Perkams, R.M. Piccione (eds.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*. Akten der Konferenz in Jena am 18.-20. September 2003, Leiden-Boston, 136-166.
- PATILLON, M. 1988. *La théorie du discours chez Hermogène le rhéteur. Essai sur les structures linguistiques de la rhétorique ancienne*, Paris.
- 2008-2014. *Corpus Rhetoricum*, (ed. e trad.), t. I-V, Paris.
- PERNOT, L. 1993. *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, t. I-II, Paris.
- 2000. «Prière et rhétorique», in L. Calboli Montefusco (ed.), *Papers on Rhetoric III*, Bologna, 213-232.
- 2018. *L'art du sous-entendu*, Paris.
- PERROT, A. 2012. *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris.
- RICHARD, M. 1950. «Ἀπὸ φωνῆς», *Byzantion* 20, 191-222.
- ROMANO, F. 1983. *Studi e ricerche sul Neoplatonismo*, Napoli.
- 1985. «Genesi e strutture del commentario neoplatonico» in C. Giuffrida e M. Mazza (a cura di), *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, Atti del Convegno tenuto a Catania Università degli Studi, 27 sett.- 2 ott. 1982, vol. II, Roma, 219-237.
- 1993. «La défense de Platon contre Aristote par les néoplatoniciens», in M. Dixsaut (éd.) *Contre Platon I: Le platonisme dévoilé*, Paris, 175-195.
- 1994a. «La scuola filosofica e il commento», in G. Cambiano, L. Canfora (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Vol. I: La produzione e la circolazione del testo, T. III: I Greci e Roma, Roma/Salerno, 1994, 587-611.
- 1994b. F. Romano, D.P. Taormina (a cura di), *Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo*. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Università degli studi di Catania, 1-3 ottobre 1992, Firenze.

- 1995. *Giamblico. Il numero e il divino*, Trad. intr. e note, Milano.
- 1996. F. Romano, R.L. Cardullo (a cura di), *Dunamis nel neoplatonismo*. Atti del II Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Università degli Studi di Catania, 6-8 ottobre 1994, Firenze.
- 2000. «L'idée de causalité dans la *Théologie platonicienne* de Proclus», in SEGONDS-STEEL 2000, 325-337.
- SAFFREY, H.D. 1961. «Vicissitudes de la tradition du commentaire sur le *Parménide* de Proclus», *Philologus* 105, 317-321.
- 1968-1997. H.D. Saffrey, L.G. Westerink, éd. et trad., *Proclus. Théologie Platonicienne*, t. I-VI, Paris.
- 1975. «Allusions antichrétiennes chez Proclus, le diadoque platonicien», *RSPT* 59, 553-563, [= SAFFREY 1990, 201-211].
- 1976. «Théologie et anthropologie d'après quelques préfaces de Proclus», in F. Bossier (éd.), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke dicata*, Louvain, 199-212 [= SAFFREY 1990, 159-172].
- 1981. «L'Hymne IV de Proclus, prière aux dieux des Oracles Chaldaïques», in J. Bonnamour, J.-Cl. Dupas (éd.), *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, ENS de Fontenay-aux-Roses, (Les Cahiers de Fontenay 19-22), 297-312 [= SAFFREY 2000, 193-206].
- 1984a. «La dévotion de Proclus au Soleil», in J. Sojcher, G. Hottos (éds), *Philosophies non chrétiennes et christianisme*. Annales de l'Institut de Philosophie et de sciences morales, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 73-86 [= SAFFREY 2000, 179-191].
- 1984b. «Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens, de Jamblique à Proclus et Damascius», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 68, 169-182 [= SAFFREY 1990, 213-226].
- 1990. *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris.
- 1992a. «Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du Néoplatonisme Athénien», in BOS-MEIJER 1992, 35-50 [= SAFFREY 2000, 143-158].
- 1992b. «Le thème du malheur des temps chez les derniers philosophes néoplatoniciens», in GOULET-CAZE 1992, 421-431 [= SAFFREY 2000, 207-217].
- 1992c. «Proclus, les Muses et l'amour des livres à Athènes au Ve siècle», in H.J. Westra (ed.), *From Athens to Chartres: neoplatonism and medieval thought. Studies in honour of Edouard Jeuneau*, Leiden, 163-174 [= SAFFREY 2000, 169-177].
- 1992d. «Relecture de Jamblique, *De mysteriis*, VIII, chap. 1-5», in S. Gersh, Ch. Kannengiesser (eds.), *Platonism in Late Antiquity*, Notre Dame, 157-172 [= SAFFREY 2000, 65-76].
- 1994. *Proclus: Hymnes et prières*, Paris.
- 1996a. «Fonction divine de la δύναμις dans la théologie proclienne», in ROMANO 1996, 107-120 [= SAFFREY 2000, 159-168].
- 1996b. «Les débuts de la théologie comme science (IIIe-VIe siècle)», *RSPH* 80, 201-220 [= SAFFREY 2000, 219-238].
- 1997. «Theology as Science (3rd-6th centuries)», in E.A. Livingstone (ed.), *Studia patristica XXIX*. Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995, Leuven, 321-339.
- 1999. «*SEMEION/signum* dans la littérature néoplatonicienne et la théurgie», in M. L. Bianchi (ed.), *Signum*, IX Colloquio Internazionale [del lessico intellettuale europeo]. Roma, 8-10 gennaio 1998, Firenze, 23-38 [= SAFFREY 2000, 127-141].
- 2000. *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris.

- 2001. H.D. Saffrey, A.-Ph. Segonds (éd. et trad.), *Marinus: Proclus ou sur le Bonheur*, Paris.
- 2013. H.D. Saffrey, A.Ph. Segonds, éd. et trad., avec la collaboration de A. Lecerf, *Jamblique. Réponse à Porphyre (De Mysteriis)*, Paris.
- SENG, H. 2009. *KΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ*, Heidelberg.
- 2010. «“Oracula Chaldaica”» in C. Walde (ed.), *Die Rezeption der antiken Literatur: Kulturhistorisches Werklexikon*, Stuttgart, 549-556.
- 2016. *Un livre sacré de l'antiquité tardive: Les Oracles Chaldaïques*, Turnhout.
- SEGONDS, A.-Ph. 1985-1986. *Proclus. Sur le Premier Alcibiade de Platon*, éd. e trad., t. I - II, Paris.
- 2000. A.-Ph. Segonds, C. Steel (éds.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Leuven-Paris.
- SHEPPARD, A. 1980. *Studies on the 5th and 6th essays of Proclus' "Commentary on the Republic"*, Goettingen.
- 1982. «Monad and Dyad as Cosmic Principles in Syrianus» in H.J. Blumenthal, A.C. Lloyd, (eds.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism: Syrianus, Proclus and Simplicius*, Liverpool, 1-14.
- 2017. «The Soul as a Writing Tablet, from Plato to Proclus», in J.F. Finamore, S. Klitenic Wear (eds.), *Defining Platonism, Essays in Honor of the 75th Birthday of John M. Dillon*, Steubenville, 218-227.
- SOARES SANTOPRETE, L.G., 2017. L.G. Soares Santoprete, Ph. Hoffmann (éds.), *Langage des dieux, langage des démons, langage des hommes dans l'Antiquité*, Turnhout.
- SOULIER, Ph. 2014. *Simplicius et l'infini*, Paris.
- STEEL, C. 1991. «The One and the Good: Some reflections on a Neoplatonic Identification», in A. Vanderjagt, D. Pätzold (eds.), *The Neoplatonic Tradition. Jewish, Christian and Islamic Themes*, Köln, 9-25.
- 1994. «Υπαρξις chez Proclus», in ROMANO 1994b, 79-100.
- 1996. «La théorie des formes et la providence: Proclus critique d'Aristote et des stoïciens», in A. Motte, J. Denooz (éds.), *Aristotelica secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, Liège, 241-254.
- 1996. «Puissance active et puissance réceptive chez Proclus», in ROMANO 1996, 121-137.
- 1997. «Proclus et l'interprétation “logique” du *Parménide*», in L.G. Benakis (éd.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale*. Actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995, organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, Turnhout, 67-92.
- 1998. «Conversion vers soi et constitution de soi selon Proclus», in A. Charles-Saget (éd.), *Retour, repentir et constitution de soi*, 161-175.
- 1999. «“Negatio negationis”. Proclus in the final lemma of the first hypothesis of the *Parmenides*», in J.J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism, Essays in honour of John Dillon*, Aldershot-Brookfield, 351-368.
- 2000. «Le *Parménide* est-il le fondement de la *Théologie platonicienne*?» in SEGONDS-STEEL 2000, 373-398.
- TAORMINA, D.P. 1989, *Plutarco di Atene. L'Uno, l'Anima, le Forme*. Saggio introduttivo, Fonti, Traduzione e Commento, Roma.
- 1993. «Dynamique de l'écriture et processus cognitif dans le néoplatonisme. Jamblique, Plutarque d'Athènes, Priscien de Lydie et Proclus», in M. Dixsaut (éd.) *Contre Platon I: Le platonisme dévoilé*, Paris, 215-245.

- 1994. «Anima e realtà del conoscere. Ὑπόστασις e ὕπαρξις nei commentari tardoantichi al *De anima*», in ROMANO 1994b, 101-131.
- 2000. «Procédures de l'évidence dans la *Théologie platonicienne*» in SEGONDS-STEEL 2000, 29-46.
- 2001. «ANEKFOITETOS. L'immanenza del derivato nel principio», *Elenchos* 22, 121-132.
- 2012a. «Iamblichus: The Two-Fold Nature of the Soul and the Causes of Human Agency», in E. Afonasin, J. Dillon, J.F. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations*, Leiden/Boston, 63-73.
- 2012b. «Platonismo e pitagorismo», in R. Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardoantica, Storia e problemi*, Roma, 103-127.
- TARDIEU, M. 1980. *La gnose valentinienne et les Oracles chaldaïques*, Leiden.
- TIMOTIN, A. 2012. *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden/Boston.
- 2017. *La prière dans la tradition platonicienne, de Platon à Proclus*, Turnhout.
- TROUILLARD J. 1965. *Proclus. Les Éléments de Théologie*, Trad., intr. et adnotation, Paris.
- 1977. «Les degrés du ποιεῖν chez Proclus», *Dionysius* 1, 69-84.
- VAN DEN BERG, R.M. 2000. «Towards the paternal harbour. Proclean theurgy and the contemplation of the forms», in SEGONDS-STEEL 2000, 425-443.
- 2001. *Proclus' hymns*, Trad. e comm., Leiden-Boston-Köln.
- 2003. «Becoming Like God' According to Proclus' Interpretations of the *Timaeus*, the Eleusinian Mysteries, and the Chaldaean Oracles», in R.W. Sharples, A. Sheppard (eds.), *Ancient Approaches, to Plato's Timaeus*, London, 189-202.
- 2020. «Proclus' Prayers for Health: Practising Civic and Theurgic Virtue» in HOFFMANN-TIMOTIN 2020, 193-209.
- VAN RIEL, G. 2000a, «Ontologie et théologie. Le *Philèbe* dans le troisième livre de la *Théologie platonicienne* de Proclus», in SEGONDS-STEEL 2000, 399-413.
- 2000b. *Pleasure and the good life. Plato, Aristotle and the Neoplatonists*, Leiden-New York-Köln.
- 2001a. «Horizontalism or Verticalism? Proclus vs Plotinus on the Procession of Matter», *Phronesis* 46, 129-153.
- 2001b. «Les hénades de Proclus sont-elles composées de limite et d'illimité?», *RSPH* 85, 417-432.
- 2002. «N'essayons pas de compter l'intelligible sur les doigts. Damascius et les principes de la limite et de l'illimité», *Philosophie antique* 2, 199-219.
- 2017. «The One, the Henads, and the Principles», in P. d'Hoine, M. Martijn (eds.), *All From One: A Guide to Proclus*, Oxford, 73-97.
- WESTERINK, L.G. 1962. *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, éd. et trad., Amsterdam.
- 1990. L.G. Westerink (éd.), J. Trouillard (trad.), avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, Paris.
- WHITTAKER, J. 1990. *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, Paris.



## RÉSUMÉ

---

Ce travail propose une étude monographique de la pensée de Proclus (Ve s. ap. J.-C.) divisée en trois aspects fondamentaux qui caractérisent sa production philosophique et qui sont considérés dans leur perspective globale : le mode d'écriture, la conception de l'ordre et la hiérarchie de l'unité.

La première partie consiste en une analyse ponctuelle des différents genres d'écriture de Proclus, notamment les commentaires, les traités théologiques et les prières. Tout d'abord, nous étudions les prologues des commentaires et nous traçons les différents styles d'écriture adoptés par Proclus, soulignant l'importance assignée à la rhétorique conformément à l'affirmation de la validité universelle de son interprétation ; ensuite, nous analysons les procédés démonstratifs des traités théologiques, en proposant une étude comparative des différentes procédures argumentatives orientées vers l'affirmation de la théologie en tant que science ; enfin, nous analysons les prières de Proclus et nous les disposons en un ordre de priorité et postériorité, dans la hiérarchie de l'approchement du divin, selon leur positionnement dans chaque œuvre, selon les dieux auxquels elles sont adressées, et selon les techniques rhétoriques d'invocation.

La deuxième partie de notre travail est consacrée à une étude historico-lexicographique des termes qui signalent les niveaux d'ordre proposés à chaque fois de manière différente dans les œuvres de Proclus. Nous avons sélectionné les mots plus fréquents qui contribuent à donner une perspective différente sur la hiérarchie des êtres à partir de l'accentuation d'un aspect particulier : *σειρά/σειραί* indiquent la «chaîne»/les «chaines» des êtres ; *τάξις* signifie «hiérarchie ordonnée» nécessaire, naturelle et totale des êtres, mais aussi «rang» occupé par un être particulier par rapport à son universel ou occupé par un universel par rapport à l'Un ; *διάκοσμος* indique une idée de «monde» ayant son propre «mode d'être» (*ὑπαρξις*) spécifique ; *διακόσμησις* signifie l'action ordonnatrice intermédiaire entre les mondes divins et le monde sensible. Cette dernière enquête lexicale vise à affirmer l'étroite correspondance établie par Proclus entre le terme *διάκοσμος* et la valeur revêtu par l'*ἀριθμός* dans les théologies arithmétiques de Nicomaque de Gérase, Jamblique et Syrianus. À partir de cette constatation nous démontrons, dans la troisième partie, que le statut assigné aux hénades dans la théologie scientifique de Proclus est dans une seule signification supérieur à l'*ἀριθμός*. En tant que *διάκοσμος κρύφιος* et première manifestation des hénades-entités, le monde intelligible est «au de là» du «nombre» représenté, en tant qu'entité pure, par le monde intelligible-intellectif.

La troisième partie de cette étude vise donc à analyser les différents degrés d'unité dans la hiérarchie des êtres. En particulier, nous examinons les couples *ἐνιαῖος/ἡνωμένος*, *ἐνοειδής/μονοειδής* et *ἐνικός*, qui indiquent diverses formes d'approximation à l'Un. Nous distinguons alors les significations du terme «hénade» pouvant éclairer les ambiguïtés du système de Proclus : les hénades-principes suessentiels des dieux qui coïncident avec la limite et l'illimité ; les hénades-entités intelligibles qui sont uni-multiples et correspondent aux propriétés des êtres ; les hénades-unités immanentes à chaque «rang» qui indiquent le niveau d'être plus unitaire.

En analysant les aspects principaux qui constituent la production philosophique proclienne, cette étude monographique permet ainsi de démontrer que les contradictions apparentes, rencontrées dans une œuvre aussi ample et complexe que celle de Proclus, doivent en effet être reconsidérées en fonction d'une vision globale d'un système théologique, dont la triade des composantes écriture-ordre-unité correspond à un unique projet de rationalisation et formalisation d'un discours, autrement impossible, qui vise à retrouver dans chaque aspect du réel son Premier Principe ineffable.

## MOTS-CLÉS

---

Unité, ordre, écriture, théologie, hénades, multiplicité

## ABSTRACT

---

This work proposes a monographic study of Proclus' thought (Ve s.a.D.) divided into three fundamental aspects that characterize his philosophical production and which are viewed from their global perspective: the way of writing, the conception of order and the hierarchy of unity.

The first part consists, therefore, of a diligent analysis of the various kinds of writing of Proclus, in particular of the commentaries, the theological tracts and the prayers. First of all, we study the prologues of the commentaries and we indicate the different styles of writing adopted by Proclus, emphasising the importance assigned to the rhetoric in accordance with the assertion of the universal validity of its interpretation; then, we analyse the demonstrative methods of the theological tracts, proposing a comparative study of the various argumentative methods, which are oriented towards the affirmation of theology as a science; finally, we analyse the prayers of Proclus and we place them in an order of priority and posteriority, within the hierarchy of the approach of the divine, according to their place in each work, the gods who they are addressed to, and to the rhetorical techniques of invocation.

The second part of our work is devoted to a historical-lexicographical study of the terms that signal the levels of order proposed each time in various ways in the works of Proclus. We have selected the more frequent words that contribute to a different perspective on the hierarchy of beings from the accentuation of a particular aspect: *σειρά/σειραί* indicates the “chain”/“chains” of beings; *τάξις* signifies the necessary, natural and complete “organised hierarchy” of beings, but also “level” occupied by a particular being in relation to its universal or occupied by a universal in relation to the One; *διάκοσμος* indicates an idea of a “world” having its own specific “mode of being” (*ὑπαρξις*); *διακόσμησις* signifies the intermediate ordering action between the divine worlds and the perceptible world. This last lexical research aims to affirm the close correspondence established by Proclus between the term *διάκοσμος* and the value given by the *ἀριθμός* in the arithmetic theologies of Nicomachus of Gerasa, Iamblichus and Syrianus. From this observation we demonstrate, in the third part, that the status assigned to the henads in the scientific theology of Proclus is in a single meaning greater than the *ἀριθμός*. As the *διάκοσμος κρύφιος* is the first manifestation of henad-entities, the intelligible world is “beyond” of the “number” represented, as a pure entity, by the intelligible-intellective world.

The third part of this study therefore aims to analyse the different degrees of unity within the hierarchy of beings. In particular, we examine the pairs *ἐνιαῖος/ἡνωμένος*, *ἔνοσιδής* and *ἐνικός*, which indicate various approaches to the One. We then distinguish the meanings of the term “henade” which can shed light on the ambiguities of the proclean system: the henades-surexistential principles of the gods that coincide with the limit and the unlimited; the henades-intelligible entities which constitute uni-multiplicity and correspond to properties of beings; the henades-immanent unities at each “level” that indicate the level of being more unitary. By analysing the principal aspects which constitute the proclean philosophical production, this monographic study demonstrates that the apparent contradictions encountered in a work as broad and complex as that of Proclus, must indeed be reconsidered according to a global perspective of a theological system, whose triad of the writing-order-unit components corresponds to a single project of rationalisation and formalisation of a discourse, otherwise impossible, which aims to find in every aspect of the real its First ineffable Principle.

## KEYWORDS

---

Unity, order, writing, theology, henads, multiplicity