

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore
via Sardegna 50,
00187 Roma,
telefono 06 42 81 84 17,
fax 06 42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:
<http://www.carocci.it>

Filosofia tardoantica

Storia e problemi

A cura di Riccardo Chiaradonna



Carocci editore

1^a edizione, marzo 2012
© copyright 2012 by Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Omnibook, Bari

Finito di stampare nel marzo 2012
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-430-0000-0

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Platonismo e pitagorismo

di *Daniela Patrizia Taormina*

6.1 Introduzione

Da Plotino ai filosofi di Alessandria del VI secolo, il termine “pitagorico”/“pitagorici” è utilizzato per designare autori e testi raggruppabili almeno in quattro categorie:

1. Pitagora e i filosofi appartenenti alle scuole della Magna Grecia scomparse, a quanto ne sappiamo, nel IV secolo a.C.
2. Scritti falsamente attribuiti a Pitagora e ai membri della sua scuola datati tra il IV-III secolo a.C. e il III d.C., raccolti da Thesleff (1965).
3. Autori che si autodefiniscono, o sono definiti nelle fonti, come “pitagorici”, designazione che coesiste talora con quella di “platonici”, quali Eudoro di Alessandria (I secolo a.C., PAR. 2.3.2), Moderato di Gades (I d.C.), Numenio di Apamea (II d.C., PARR. 2.3.1 e 2.3.2), Nicomaco di Gerasa (II d.C.).
4. Personaggi che affermano di essere pitagorici, o sono detti tali, in ragione di supposti poteri soprannaturali, quali Apollonio di Tiana (I secolo d.C.), descritto nelle fonti come un asceta e un taumaturgo errante che pretendeva di aver attinto da Pitagora una forma divina di saggezza.

È sulla base di questi materiali che la tradizione storiografica definisce e analizza i rapporti tra il platonismo di Plotino e dei suoi successori e il pitagorismo.

6.2 Plotino

6.2.1. PLOTINO, MODERATO E NUMENIO. LA TESI DI DODDS

Il legame tra Plotino e la tradizione pitagorica costituisce un capitolo contrastato della storiografia contemporanea. Tale capitolo fu aperto da un famoso saggio di E. R. Dodds, nel quale lo studioso sostenne che

la lettura teologica del *Parmenide*, sulla quale Plotino costruì e giustificò la sua concezione gerarchica dell'universo, trova un antecedente significativo in Moderato di Gades (cfr. Dodds, 1928). Questi, secondo una nota testimonianza di Simplicio, avrebbe attribuito importanza alla seconda parte del dialogo platonico e avrebbe proposto una gerarchia con al sommo un primo Uno «al di là dell'essere e di ogni essenza», seguito da un secondo Uno corrispondente alle forme e poi da un terzo Uno psichico, partecipante dell'Uno e delle forme (*Sulla Fisica*, pp. 230, 35-231, 4 Diels). Negli anni successivi Armstrong (1940) e Dodds (1960) attirarono l'attenzione anche su Numenio di Apamea, mostrando che questi, prima di Plotino, aveva messo a fuoco il principio di denominazione per predominanza, secondo il quale termini che si implicano reciprocamente si differenziano per la predominanza in ciascuno di essi di un aspetto sugli altri. Secondo Dodds, a Numenio risalirebbe poi in ultima analisi un'altra problematica fondamentale della filosofia plotiniana, la relazione tra l'Intelletto e gli intelligibili analizzata in *Enneadi*, V, 9 [5], 9 e anche in III, 9 [13] 1, dove compare l'articolazione di tre principi: l'animale in sé, l'Intelletto, l'essere che pensa. Sulla linea di quest'articolazione, Pierre Hadot (1958, p. 161) ha poi collocato V, 1 [10], 7.41-42 e ha sottolineato anche che la dottrina della sostanzialità dell'incorporeo di Plotino trova tracce già in Numenio (cfr. P. Hadot, 1960, pp. 108-9), non giungendo comunque mai ad appiattare Plotino su Numenio.

Gli studi più recenti presentano una dinamica maggiormente variegata. A livello metodologico generale è stato mostrato che nei fatti culturali, piuttosto che le affinità, è il senso delle differenze a essere indubbiamente determinante. Nello specifico, poi, la puntualizzazione della filosofia di Moderato e di Numenio, unitamente alla nettezza acquisita da personalità come Eudoro di Alessandria¹, nonché la nuova datazione al III, in alcuni casi IV secolo a.C., degli apocrifi pitagorici già collocati nel I secolo², hanno contribuito in modo sostanziale a sostituire la categoria storiografica di neopitagorismo con quella, più adeguata, di platonismo pitagorizzante (cfr. tra gli altri Centrone, 2000a e 2000b). Parallelamente è stato messo sempre più in evidenza che Plotino si differenzia dai platonici precedenti per l'uso che fece di Aristotele e della tradizione aristotelica (PAR. 5.1). Ciò ha condotto a leggere le tracce dei platonici pitagorizzanti presenti nelle *Enneadi* all'interno di una costellazione più ampia di riferimenti, nella quale il peso del pitagorismo per la costituzione del pensiero plotiniano ha finito con il risultare ridimensionato, benché a questa conclusione facciano resistenza gli studiosi che tendono a considerare fundamentalmente unitaria la storia del platonismo tardo.

6.2.2. PLOTINO E LA TRADIZIONE PITAGORICA.
I RIFERIMENTI ESPLICITI

In realtà i materiali che nutrono tale dibattito non sono cospicui, né quelli interni al testo enneadico né quelli esterni ad esso. I primi sono costituiti innanzi tutto dai riferimenti espliciti. Plotino nomina Pitagora solo nei trattati del primo periodo (cioè quelli precedenti all'arrivo di Porfirio a Roma) e fa riferimento ai pitagorici raramente e in modo non particolarmente pregnante. Ricorda che essi dicevano i numeri per analogia, denominando ad esempio giustizia la tetrade (VI, 6 [34], 5.10-12), e appoggia il significato di "uno" come negazione dei molti richiamando ancora i pitagorici, i quali denominavano simbolicamente l'uno Apollo, volendo indicare appunto che esso non è molti (*Apollôn = a-polla*) (V, 5 [32] 6.26-28). In IV, 7 [2], 8^a.3-5 si limita a riferire che i discepoli di Pitagora hanno definito l'anima come armonia, ma pur insistendo sul fatto che a ragione essi non intendevano l'armonia che si produce negli strumenti a corda, non chiarisce quale significato dessero al termine (cfr. da ultimo Longo, 2009, pp. 187-92, con riferimenti bibliografici). In IV, 8 [6], all'interno di un breve resoconto sulle opinioni degli antichi filosofi a proposito della discesa dell'anima nei corpi, Plotino collega Pitagora a Empedocle: quest'ultimo, allorché afferma che per legge le anime colpevoli sono cadute sulla terra e che egli stesso, «siliato dalla regione divina», è venuto su terra, rivela quanto Pitagora e i suoi successori dicevano per enigmi (IV, 8 [6], 1.17-22). Il criterio della chiarezza, utilizzato nella costruzione del sintetico *status quaestionis* in cui il rinvio a Pitagora compare, mostra che l'opinione di Empedocle-Pitagora-pitagorici rappresenta un primo livello di analisi, superato in chiarezza dalla concezione di Platone. Un ultimo esplicito riferimento a Pitagora si registra in V, 1 [10], 9, a conclusione di un passo di andamento dossografico volto a confermare la dottrina delle tre nature (Uno, Intelletto e Anima). In tale ottica Plotino mostra che tale dottrina è antica, già attestata in Platone, prima di Platone (Parmenide, Anassagora, Eraclito, Empedocle) e dopo di lui (Aristotele). In tale contesto sono menzionati Pitagora, il suo maestro Ferecide e i pitagorici:

Cosicché quelli che tra gli antichi dal canto loro più si sono tenuti alle teorie di Pitagora, dei suoi successori e di Ferecide se ne sono stati a questa natura; ma alcuni ne elaborarono [la teoria] proprio nei loro scritti, mentre altri la dichiararono non in scritti bensì in incontri orali oppure la lasciarono del tutto cadere (V, 1 [10] 9.28-32, trad. Ninci, 2000).

Nonostante nel passo non si espliciti quale sia «questa natura», gli interpreti concordano generalmente nel ritenere che Plotino faccia qui riferi-

mento all'Uno, la cui teoria costituisce una linea di demarcazione tra Pitagora e Platone da una parte e gli altri filosofi dall'altra. Platone, Pitagora e i suoi successori sono così collocati su una medesima linea, ma non allo stesso titolo, in quanto Plotino subordina Pitagora e i pitagorici a Platone e attribuisce a quest'ultimo un ruolo privilegiato (cfr. O'Meara, 2005).

6.2.3. PLOTINO E LA TRADIZIONE PITAGORICA.

LE ALLUSIONI

Il medesimo dato emerge dalle allusioni a dottrine pitagoriche rintracciate dagli editori di Plotino, Henry e Schwyzer, in III, 6 [26], 1.31; III, 7 [45], 7.25; V, 1 [10], 5.9; VI, 4 [22], 5.5-6; VI, 6 [34], 9.38-39; VI, 7 [38], 20.4. Henry e Schwyzer individuano inoltre allusioni più specifiche allo Pseudo-Archita in I, 4 [46], 5.9-11; VI, 1 [42], 2.9 e 20.16-17; a Filolao in II, 4 [12], 10.3 e VI, 9 [9], 11.32; allo Pseudo-Ocello Lucano in II, 1 [40], 1.14. Tuttavia l'analisi di questi passi fa emergere un ruolo marginale del pitagorismo nel tessuto teorico complessivo delle *Enneadi*. Le concezioni a cui Plotino allude fanno parte per lo più di un sapere scolastico diffuso e sono sovente comuni al pitagorismo e ad altri autori (così la concezione di II, 4 [12], 10.3 e VI, 9 [9], 11.32 che il simile si conosce con il simile, già in Filolao ma poi comune nella tradizione antica, o l'idea di II, 1 [40], 1.14 che non ci sia nulla di esterno che possa corrompere il mondo, presente nello Pseudo-Ocello ma anche in *Timeo*, 32c-33a). Nel tessuto dell'argomentazione plotiniana tali allusioni sono utilizzate per lo più nell'impostazione della ricerca (così in VI, 1 [42], 2.9, dove si afferma che nelle realtà sensibili è necessario ricercare cosa c'è di comune alla materia, alla forma e al composto) o nella presentazione di una difficoltà, risolta poi comunque col sussidio di riferimenti ad altri autori e in primo luogo Platone (VI, 1 [42], 20.16-17, sul principio del movimento in ciò che compie e in ciò che subisce un'azione).

Quanto ai platonici pitagorizzanti dei secoli I a.C.-II d.C., essi non vengono mai esplicitamente nominati da Plotino e anche le allusioni ad essi sono assai limitate. Si tratta, secondo Henry e Schwyzer, di un esiguo dossier di testi relativi a Numenio e coincidente sostanzialmente con i passi già discussi dagli studiosi precedenti e relativi soprattutto alla relazione tra intelletto e intelligibili. Già Dodds, come abbiamo visto, aveva rintracciato su questo tema un'allusione a Numenio nella metafora dell'intelletto come legislatore di V, 9 [5], 9:

L'intelletto quindi è realmente gli enti, non pensandoli, quali sono, altrove; non sono infatti né prima né dopo di lui; ma egli è come il primo legislatore, o piuttosto la legge stessa dell'essere (V, 9 [5], 9.26-29, trad. Ninci, 2000).

Appoggiandosi su *Timeo*, 41e 2 e 42d 2, anche Numenio aveva utilizzato il termine “legislatore” per definire l’intelletto-demiurgo (fr. 13 des Places), il quale riceve le forme intelligibili dal “primo dio” che è identico ad esse (fr. 22). Tuttavia, al di là della metafora, c’è una sostanziale differenza tra Numenio e Plotino: per il primo le forme sembrano essere al di sopra del legislatore, mentre per Plotino esse non lo sono in quanto l’Intelletto è le forme intelligibili e queste ultime non sono né prima né dopo di lui. Di qui la correzione plotiniana della metafora: l’Intelletto non è solo il primo legislatore, ma è in primo luogo la legge dell’essere.

Il problema della relazione tra gli intelligibili e l’intelletto torna in un trattato di poco successivo, III, 9 [13], 1, nel contesto dell’interpretazione di *Timeo*, 39e 7-9, allorché Plotino, per accordare la teoria dell’identità tra intelletto e intelligibile con il passo platonico in cui si dice che l’Intelletto contempla le Idee che sono nel vivente in sé, propone di parlare fittiziamente di quella che è un’unica realtà come due intelletti: un intelletto «in quiete, in unità e in riposo», che sarebbe l’intelligibile e corrisponderebbe al vivente in sé, e un intelletto che guarda l’intelletto che permane in se stesso (1.15-18). A questa interpretazione è connessa l’articolazione di una triade di principi costituita dall’essere vivente in sé (*to zôion auto ho estin*), l’Intelletto (*ho nous*) e ciò che usa l’intelligenza discorsiva (*to dia-nooumenon*) (1.23-25). Quest’articolazione porta il marchio di Numenio, il quale, interpretando il medesimo passo platonico, aveva parlato di un primo dio che pensa (= il vivente in sé), di un intelletto che crea e di un intelletto che usa l’intelligenza discorsiva (fr. 22 des Places). A differenza di Numenio, tuttavia, Plotino insiste nel diversificare il terzo principio dai due precedenti e nell’identificarlo con l’anima, in linea con la critica alla molteplicità di intelletti che ritorna anche in II, 9 [33], 6.14-15, condotta molto probabilmente anche contro Numenio. In ogni caso egli non mantiene l’interpretazione di *Timeo*, 39e presentata nel trattato 13 e arriva persino a sovvertirla nei trattati successivi (cfr. ad esempio la triade essere primo-intelletto-vivente, con il vivente in ultima posizione, di VI, 6 [34] 9.29-31). La concezione secondo la quale l’intelletto è “vita prima” di III, 8 [30], 9.33 trova un antecedente in Numenio, fr. 12 des Places, e in Numenio, fr. 2 des Places si riscontra l’idea secondo la quale dio sovrasta la natura intelligibile e l’essenza reale esposta in I, 1 [53], 8.9-10.

A questi riferimenti si aggiunge anche III, 5 [50], 6.18, dove Plotino, ponendo la questione se il mondo sia demonico o divino, si limita a riferire la formula secondo cui «il mondo è il terzo dio» che Proclo attribuisce a Numenio (fr. 21 des Places) e che verrà rielaborata nel corso dell’argomentazione plotiniana alla luce dell’insegnamento platonico (*Timeo*, 40d 4; *Epinomide*, 984d 4). Un’eco numeniana si riscontra infine nell’uso del termine “flusso” (*kludôn*) di V, 1 [10], 2.15-16 (cfr. Numenio,

fr. 33 des Places) che trova comunque un antecedente significativo già in Platone, *Timeo*, 43b 5.

Questi i materiali desunti dalle *Enneadi*. Essi mostrano che esistono indubbi punti di contatto tra Plotino, Pitagora e i pitagorici, Numenio, ma non consentono di attribuire ad essi un ruolo fondamentale nell'elaborazione della filosofia plotiniana. L'interpretazione dei testi non può prescindere dal fatto che, parallelamente alla ripresa di temi presenti in tali autori, si registra anche la tendenza plotiniana a leggere le loro dottrine attraverso il filtro della sua interpretazione di Platone. In tale ottica, pur in una prospettiva probabilmente comune a Numenio e a Plotino, ma anche ad altri platonici dello stesso periodo, le differenze acquistano un'importanza fondamentale. Se si accetta poi l'ipotesi formulata da Michel Tardieu (1996, p. 112), secondo la quale Numenio sarebbe la fonte principale della teologia presentata nell'*Apocalisse di Zostriano*, cioè uno dei testi contro i quali Plotino scrive i suoi trattati antignostici, la distanza tra quest'ultimo e Plotino risulterebbe ulteriormente messa in risalto.

6.2.4. LA TESTIMONIANZA DI PORFIRIO E DEI FILOSOFI SUCCESSIVI

Ad analoga conclusione si giunge attraverso le testimonianze sulla relazione di Plotino con i platonici pitagorizzanti fornite dai contemporanei del filosofo e dai suoi immediati successori. In primo luogo Porfirio, il quale accosta Plotino e questi autori in quattro passi della *Vita di Plotino* nei quali mette in evidenza che Plotino conosceva i "commenti" di Numenio e li faceva leggere durante i suoi incontri (14, 10-12; 17, 1-6) e che affrontava argomenti trattati già da questi, da Cronio, Moderato e Trasillo (20, 71-77 e 21, 1-9). Questi argomenti concernono genericamente «i principi pitagorici e platonici». Inoltre Porfirio informa che alcuni Greci accusano Plotino di aver plagiato Numenio (17, 1-6), e Amelio – condiscipolo di Porfirio presso Plotino che conosce a memoria quasi tutti gli scritti di Numenio per averli copiati e messi assieme (3, 43-44) – produce uno scritto in difesa di Plotino, che probabilmente era anche un'autodifesa. Questa accusa di plagio è comunque sconfessata anche da parte greca, in quanto Longino nella prefazione del suo libro *Sul fine contro Plotino e Gentiliano Amelio*, pur polemico, presenta Plotino e Amelio come filosofi che hanno dimostrato, per il gran numero di problemi sollevati, la loro serietà nello scrivere e che hanno utilizzato «un metodo di indagine personale». E, secondo Longino, l'interpretazione plotiniana «dei principi (*archas*) pitagorici e platonici» è più chiara e più esatta rispetto a quella fornita da Numenio, Cronio, Moderato e Trasillo (20, 71-77; cfr. Bo-

nazzi, 2000, in particolare pp. 68-9). Comunque si ricostruisca la vicenda della quale Porfirio fornisce solo stralci, se ne deduce chiaramente che Plotino conosceva i testi di Numenio, Crono, Moderato e Trasillo, ma questo dato da solo non è particolarmente rilevante per un autore che teorizza un metodo fondato sull'esposizione e l'esame delle più degne teorie degli antichi (III, 7 [45], 7.15). E anche le accuse di aver plagiato Numenio perdono di consistenza nel momento in cui esse non hanno seguito neppure nell'immediato e in un autore come Longino, che pure sta scrivendo un libro polemico nei confronti di Plotino.

In ogni caso di queste accuse sembra non restar traccia nei platonici successivi a Plotino. In un frammento del *Dell'anima* sulla collocazione ontologica dell'anima in rapporto all'intelletto e ai generi superiori, Giamblico accosta Numenio, Plotino, Amelio e Porfirio, ma sfuma le loro rispettive posizioni e specifica che su questo punto Plotino «non è del tutto d'accordo» con Numenio (Giamblico, *Dell'anima*, in Giovanni Stobeo, I, 49, 32, p. 365, 5 ss. Wachsmuth). E anche in altre opere Giamblico non equipara le concezioni di Numenio e di Plotino sull'anima, bensì, e con sarcasmo, quelle di Numenio e Amelio (Giamblico, in Proclo, *Sul Timeo*, II, p. 277, 26 ss. Diehl; cfr. III, p. 104, 8 ss. Diehl). Sulla stessa linea si muove Proclo, il quale accomuna le concezioni di Numenio e quelle di Porfirio o di Amelio (*Sulla Repubblica*, II, p. 96, 10 ss. Kroll; *Sul Timeo*, I, p. 77, 6 e III, p. 33, 33 ss. Diehl), ma allorché accosta Numenio e Plotino è per mettere in risalto la distanza che li separa (*Sul Timeo*, II, p. 153, 21 Diehl).

6.3 Porfirio

6.3.1. PITAGORA E LA FILOSOFIA

È con Porfirio che il pitagorismo acquista un esplicito ruolo attivo tra i tardi platonici. Di questo cambiamento di prospettiva è una prima testimonianza la *Vita pitagorica*, che segna una svolta nell'elaborazione e nella diffusione di un nuovo modello ideale del sapiente, impersonato, più di ogni altro, da Pitagora, simbolo della funzione ascetica della filosofia e del filosofo come personaggio divino. In quest'opera, il primo e unico libro a noi pervenuto interamente di un progetto più ampio di *Storia della filosofia* giuntoci solo in forma frammentaria, Porfirio attinge anche a una letteratura pitagorica precedente (cfr. *Vita pitagorica*, 4, 6, 20, 48: Apollonio, Moderato, Nicomaco), presenta Pitagora come un punto di contatto tra sapienza greca (i maestri Ferecide e Ermodamante) e non

greca (gli studi presso Caldei, Egizi, Magi, Fenici, Ebrei), gli attribuisce doti soprannaturali, quali il lenire con ritmi e armonie le sofferenze dell'anima e del corpo (ivi, 30), e l'aver introdotto in Grecia nuove concezioni: dall'immortalità e dalla trasmigrazione dell'anima (ivi, 19) alla dottrina dei numeri, secondo la quale l'uno è principio dell'unità, dell'identità e dell'uguaglianza e il due, o meglio la diade, è principio dell'alterità e della disuguaglianza (ivi, 49-50). Queste dottrine si traducono in una pratica filosofica volta a liberare l'anima dai legami corporei e a condurla alla «contemplazione degli incorporei eterni» (ivi, 46).

Il richiamo al pitagorismo su questi temi è una costante anche in altre opere. A proposito della teoria musicale³, sviluppata nel commento agli *Armonici* di Tolomeo, Porfirio si avvale costantemente di materiali che etichetta genericamente come pitagorici o attribuisce a singoli pitagorici per definire nozioni (ad esempio quella di intervallo: *Sugli Armonici di Tolomeo*, p. 30, 2 ss. Düring; movimento come principio dei suoni, pp. 37, 5 ss. e 56, 11 ss. Düring) o spiegare elementi del sistema musicale (ad esempio i rapporti negli accordi, pp. 30, 9 ss. e 107 Düring, l'origine della suddivisione dei generi di tono in diatonico, cromatico ed enarmonico attribuita ad Archita, pp. 136, 13 ss., le medie proporzionali, p. 92 Düring). Di matrice pitagorica sembrerebbe poi anche l'aritmetologia sulla cui base Porfirio cura, dopo la morte del maestro Plotino, l'edizione delle *Enneadi* (cfr. O'Meara, 1989, p. 29, nota 79). I 54 trattati plotiniani confezionati in sei gruppi di nove (le *Enneadi*) rispondono, infatti, alla logica aritmetica di $6 \times 9 = 54$ e alla medesima logica rinvia anche la suddivisione in tre tomi, il primo costituito da tre enneadi e dunque ventisette trattati ($3 \times 9 = 27$), il secondo da due enneadi e dunque diciotto trattati ($2 \times 9 = 18$) e il terzo da una enneade e dunque nove trattati.

A Pitagora e ai pitagorici Porfirio si richiama anche per la dottrina dei principi. Allorché individua nel limitato (*to peperasmemon*) e nell'illimitato (*to apeiron*) i principi (*hai archai*) della sostanza egli rinvia esplicitamente ai pitagorici (120F., 31-34 Smith).

6.3.2. LA DOTTRINA DELL'ANIMA

Ai pitagorici, dunque, Porfirio attinge in vari ambiti disciplinari. Tuttavia è principalmente nella sfera della dottrina dell'anima che essi assumono rilevanza. Già a livello definitorio egli richiama la concezione dell'anima "armonia" spiegando che tale termine indica, come volevano i pitagorici, una realtà intermediaria (180F. Smith), e a Pitagora egli attribuisce la concezione della permanenza e dell'eternità (*aidiotês*) dell'ani-

ma, «una delle dottrine di Pitagora più conosciute e più celebri», dalla quale fa derivare la nozione di migrazione (*metabolê*): quella dell'anima verso il corpo, chiamata nascita (*genesis*), e quella a partire dal corpo, chiamata morte (in Giovanni Stobeeo, I, 49, 59 Wachsmuth = 381F. Smith). A partire da questo primo dato, Porfirio sostiene l'accordo tra Platone e Pitagora sulla natura dell'anima e ad essi accomuna anche Omero, il quale avrebbe espresso in forma velata ciò che i due filosofi dicono in modo più chiaro. Questi elementi costituiscono il presupposto della lettura allegorica di Omero sulla quale è costruito *L'antro delle ninfe*, interpretazione allegorica di *Odissea*, XIII che vede nell'antro omerico il destino delle anime e il loro rapporto con il mondo sensibile e nella quale, secondo un'opinione diffusamente accettata, Porfirio volgarizzerebbe le teorie di Cronio e di Numenio (cfr. tra gli altri Buffière, 1956).

In un frammento restituito da Giovanni Stobeeo, e da questi attribuito a Porfirio (382F. Smith = Stobeeo, I, 49, 60, pp. 445, 14-448, 3 Wachsmuth), ritroviamo l'uso della lettura allegorica applicata al problema della trasmigrazione dell'anima e il legame tra Omero, Pitagora e Platone: per costoro l'anima, per natura incorruttibile (*aphthartos*) ed eterna (*aidios*) ma non del tutto impassibile (*apathês*) e immutabile (*ametablêtos*), attraverso le corruzioni e le morti trasmigra verso altre forme di corpi. Questa trasformazione è messa in scena nel decimo libro dell'*Odissea*, dove si narra che i compagni di Ulisse sono trasformati in maiali per aver bevuto il ciceone della maga Circe mentre Ulisse, munito di un antidoto che gli ha fornito Ermete, può bere il ciceone senza subire nessuna trasformazione. L'episodio, posto in parallelo alla tripartizione dell'anima della *Repubblica* e al mito escatologico del *Fedone*, conduce a individuare tre tipologie di trasformazioni: *a*) per coloro i quali, al momento della migrazione e della nuova nascita, sono dominati dall'amore del piacere e della ghiottoneria, la migrazione avviene in corpi ebei e in vite impure; *b*) l'anima di coloro che pervengono alla nuova generazione dominati dalla parte irascibile si getta nella natura di un lupo o di un leone; *c*) coloro che si attengono alla razionalità conservano la vita e il carattere di un uomo.

L'immortalità dell'anima e la conseguente teoria della sua migrazione in nature legate ai caratteri che hanno distinto la sua vita precedente costituiscono la base teorica di una pratica quotidiana di purificazione dalle passioni che, fatta di regole comportamentali da seguire in ogni settore della vita, trova espressione nella nota *Epistola a Marcella*. Quest'opera, strutturata sul genere del protrettico alla vita contemplativa, è intessuta di sentenze pitagoriche conosciute anche attraverso altre fonti. Qualche esempio: «non dagli uomini che sono vissuti nel piacere viene l'ascesa a Dio, ma da quelli i quali hanno imparato a sopportare nobil-

mente le vicende peggiori» (*A Marcella*, 7, 15-16, cfr. sentenza pitagorica 72, p. 90 Sodano); «non aver bisogno di nessuna di quelle cose che la fortuna è padrona sia di dare che di togliere» (*A Marcella*, 12, 3-4, cfr. sentenza pitagorica 120, p. 94 Sodano); «è meglio morire anziché ottenere l'anima con l'incontinenza» (*A Marcella*, 35, 9-10, cfr. sentenza pitagorica 103, p. 92 Sodano); «chi serve le passioni e si lascia dominare dalle passioni è impossibile sia libero» (*A Marcella*, 34, 24-25, cfr. sentenza pitagorica 23, p. 86 Sodano)⁴.

La ripresa di materiali sentenziosi pitagorici è stata ricondotta a un disegno più generale, secondo il quale Porfirio proseguirebbe nell'epistola il progetto del *Contro i cristiani* e userebbe tali materiali in contrapposizione implicita agli scritti canonici del cristianesimo, in una difesa di Pitagora e dei valori classici che egli impersona: Pitagora alternativa di Cristo (cfr. Sodano, 1993, pp. 11 ss.).

Comunque sia, l'*Epistola a Marcella* testimonia certamente di un interesse concreto verso il pitagorismo che emerge anche dal trattato *Sull'astinenza*. L'opera si rivolge a un certo Firmo Castricio (del tutto verosimilmente il Castricio che frequentava a Roma il circolo plotiniano e menzionato in *Vita di Plotino*, 2, 22 e 33), il quale ha tradito «la filosofia di Pitagora e di Empedocle» (*Sull'astinenza*, I, 3, 3) e il loro divieto a cibarsi di carni. In diretta opposizione ad altri orientamenti filosofici, Porfirio ribadisce l'importanza di attenersi a questo divieto e ne trova una spiegazione fondamentale nella concezione, attribuita a Pitagora, che conferisce a tutti gli animali l'appartenenza allo stesso genere:

Così, poiché essi [*scil.* tutti gli animali] sono dello stesso genere, se sembrasse – secondo Pitagora – che abbiano ricevuto anche la stessa anima, si sarebbe a buon diritto giudicati empì nel non astenersi dall'essere ingiusti verso dei parenti (ivi, III, 26, 1).

Fondato su tale premessa teorica, il vegetarianesimo si inserisce in un reticolo di pratiche che condividono lo stesso presupposto: far spazio a offerte votive che esigono sacrifici non cruenti (*Vita pitagorica*, 36) e che vanno dagli inni al culto silenzioso allo studio di numeri, linee e figure geometriche, i quali costituiscono i principali doni fatti agli dèi (*Sull'astinenza*, II, 36, 1). Tutte queste pratiche, alle quali devono attenersi soprattutto i filosofi che fanno dipendere la loro felicità da Dio (ivi, I, 27, 1 e II, 3, 1), hanno un medesimo fine: far sì che l'anima non si macchi dalle passioni, non sia condotta verso ciò che le è estraneo e mantenga la nostra vita eterna. E pura, essa potrà assimilarsi a Dio.

L'insegnamento di Pitagora e dei suoi successori assume così un ruolo centrale per il fine al quale la filosofia tende.

6.4

Giamblico. La pitagorizzazione del sapere filosofico

6.4.1. IL DIVINO PITAGORA: UN NUOVO PROGETTO FILOSOFICO

Il nuovo modello ideale del sapiente veicolato da Porfirio ha una diffusione non priva di contrasti. Nel libro I della *Mathesis*, composto tra il 334 e il 337, Firmico Materno celebra Pitagora come uomo divino, ornato *divino ingenio, divini animi intentione*, tuttavia colpevole di non aver creduto nella *stellarum vis* e perciò condannato dapprima a una vita di esule e poi a una fine spaventosa (I, 7, 10-13). Da tutt'altro punto di vista, il retore cristiano Lattanzio sottolinea l'amore per la verità che spinse Pitagora, e dopo di lui Platone, a conoscere i riti degli Egizi, dei magi e dei Persiani, ma li condanna per non essere giunti sino ai Giudei, gli autentici depositari della verità, e, di conseguenza, per non essere stati veri amanti della sapienza (*Istituzioni divine*, IV, 2, 4).

Questi anni di contrasti, di attacchi all'immagine tradizionale della filosofia e dei suoi eroi, sono quelli nei quali Giamblico concepisce un progetto filosofico tutto imperniato sull'insegnamento pitagorico esposto in un'opera monumentale intitolata, secondo l'indicazione fornita nell'indice del manoscritto Laurenziano 86-3 (F), *Sulla scuola pitagorica* (*Peri tês pythagorikês haïreseôs*) e secondo il medesimo indice composta di nove libri: I. *Sulla vita pitagorica*, II. *Esortazione alla pratica della filosofia* (ossia *Protrettico*), III. *Sulla scienza matematica comune*, IV. *Sull'Introduzione aritmetica di Nicomaco*, V. *Sulla scienza dell'aritmetica nell'ambito della fisica*, VI. *Sulla scienza dell'aritmetica nell'ambito dell'etica*, VII. *Sulla scienza dell'aritmetica nell'ambito della teologia*, VIII. *Sulla geometria in Pitagora*, IX. *Sulla musica in Pitagora*. Ad essi si aggiunge un ultimo libro, *Sull'astronomia in Pitagora*, assente nell'indice di F, ma al quale fa riferimento lo stesso Giamblico (*Su Nicomaco*, p. 125, 24 Pistelli). Da quanto di questa vasta opera è conservato (i libri I-IV attraverso la tradizione medievale ed *excerpta* dai libri V-VII in Michele Psello: cfr. O'Meara, 1989, pp. 217-29) emerge con chiarezza che le discipline del quadrivio (aritmetica, geometria, musica e astronomia) sono impostate in una prospettiva pitagorica e attingono materiali da questa tradizione. Più problematico è invece il ruolo assegnato a Pitagora per il livello più elevato della filosofia, costituito dall'intelligibile e dal divino, assente nel piano del *Sulla scuola pitagorica*. Quest'assenza ha condotto a ipotesi contrastanti. O'Meara (1989, pp. 91-101) ha supposto che Giamblico abbia annesso, al decimo, un ulteriore libro sull'intelligibile e il divino, mentre Brisson e Segonds (1996, pp. XV-XVI) hanno ritenuto che Giam-

blico abbia attribuito alla filosofia pitagorica un ruolo esclusivamente propedeutico, di preparazione alla vera filosofia, quella di Platone.

La questione è di centrale importanza e prende senso se impostata in una prospettiva più ampia che la contestualizzi nella più generale operazione culturale teorizzata e perseguita da Giamblico. Su questo sfondo emerge che il ricorso al pitagorismo riguarda tutti gli ambiti della filosofia. Questo dato emerge sin dal programma di ricerca esposto ad apertura del cosiddetto *De mysteriis* (più correttamente *Risposta di Abamone, suo professore, alla lettera di Porfirio ad Anebo e soluzione delle questioni poste in essa*: PAR. 13.3.1), nel quale il motivo storiografico che faceva confluire platonismo e pitagorismo in un'unica tradizione⁵ è ripreso. La finalità di Giamblico consiste nel mostrare che Pitagora e Platone costituiscono il punto di contatto tra la filosofia greca e la più antica sapienza di Egizi, Caldei e Assiri e gettano un ponte tra l'una e l'altra:

Ma se tu ci proponi una questione di carattere filosofico, noi spiegheremo anche questa basandoci sulle antiche stele di Ermete, che Platone già prima e anche Pitagora hanno studiato per mettere insieme la loro filosofia (I, 2, pp. 5, 15-6, 2 des Places, trad. Moreschini).

In questo esplicito progetto di ritorno alle origini, basato su un modello regressivo della storia, Giamblico espone il suo metodo di lavoro:

1. Conferisce una subordinazione della filosofia alla teologia (la formazione dei filosofi avviene nei templi e la spiegazione delle questioni filosofiche si basa sulle stele e su coloro che per primi le hanno studiate) che autorizza quest'ultima a colmare gli spazi lasciati vuoti dalla filosofia.
2. Pone le basi per costruire l'accordo tra la tradizione teologica (le stele di Ermete) e la tradizione filosofica che a quella attinge (Pitagora e Platone).
3. Equipara la costruzione del sapere filosofico di Platone e di Pitagora (la sapienza egizia è fonte di entrambi).

Queste componenti si risolvono in ultima istanza nel definire un paradigma filosofico unitario che, se consente l'esclusione immediata di teorie sentite come rivali, lascia anche aperta la possibilità di un accordo fra teorie che, pur provenienti da tradizioni filosofiche differenti e talora persino antagoniste al platonismo e al pitagorismo, Giamblico non considera in collisione con l'obiettivo che si prefigge di raggiungere.

In questa complessa operazione il ruolo assegnato al pitagorismo è centrale. Pitagora, infatti, è considerato «archegeta e padre della divina filosofia» e Giamblico intende rivalutare la sua *hairesis*, da molto tempo nell'abbandono e discredita da una grande quantità di scritti apocrifi (*Vita pitagorica*, I, 2). Tuttavia egli stesso si serve di apocrifi databili tra il

III secolo a.C. e il III d.C., nei quali confluiscono concezioni di autori successivi e di diverso orientamento, e, attribuendoli agli immediati seguaci di Pitagora, può considerarli fonti dei filosofi posteriori. Ne deriva una storia rovesciata. In essa trovano spazio esclusioni e presenze in grado di legittimare, grazie al ricorso all'*auctoritas*, le concezioni che lo stesso Giamblico espone.

Queste prime indicazioni sull'approccio generale di Giamblico alle questioni filosofiche non lasciano emergere una subordinazione della dottrina pitagorica a quella platonica; un esame più dettagliato di alcune concezioni relative all'intelligibile lo conferma.

6.4.2. GENESI E NATURA DELL'INTELLIGIBILE

Giamblico innova profondamente lo schema della processione dall'Uno ai molti elaborato da Plotino e da Porfirio. A differenza di costoro, che avevano sostenuto un rapporto diretto tra l'Uno e l'Intelletto-intelligibile (l'Uno produce l'essere-Intelletto il quale è, a sua volta, il principio mediatore tra l'Uno e la molteplicità), egli costruisce una complessa struttura di mediazioni tra l'Uno e la molteplicità e determina nel limitante (*peras*) e nell'illimitato (*apeiron*) i principi di tale mediazione.

Anche Porfirio attribuisce a *peras* e *apeiron* la funzione di principi, ma nel richiamarli si appoggia solo all'interpretazione di testi platonici (in particolare *Filebo*, 23c 9 ss.) e non attribuisce loro uno statuto autonomo. Li subordina direttamente all'Uno e, poiché esclude ogni forma di mediazione tra l'Uno e l'Intelletto, li considera come condizioni, o funzioni intrinseche all'Intelletto, ovvero come componenti dell'essere (*Sul Timeo*, fr. XX Sodano). Diversa la posizione di Giamblico, come emerge da una nota testimonianza di Damascio:

Dunque, dice qualcuno [*i.e.* Giamblico], bisogna probabilmente anteporre le cause sia dell'uno-essere sia della natura diade degli elementi in esso; deve quindi esserci la diade predistinta dei principi come causa della diade della quale abbiamo parlato, così come [deve esserci] anche l'uno anteriore alla diade, quello che Giamblico pone prima dei due [principi] come causa presussistente dell'uno-essere (Damascio, *Problemi e soluzioni sui primi principi*, II, p. 25, 1-6 Combès-Westerink).

In questo passo «l'uno anteriore alla diade» è l'Uno che altri testi designano come l'Uno assoluto, posteriore all'Uno assolutamente indicibile (PAR. 10.7); la «diade predistinta dei principi» e i «due principi» corrispondono al limitante e all'illimitato (cfr. *ivi*, II, p. 25, 21 Combès-Westerink); l'Uno-Essere indica il vertice del livello intelligibile. Ne deriva che

limitante e illimitato, per la posizione che occupano nella gerarchia del reale, hanno uno statuto autonomo. In quanto distinti dall'Uno assoluto e dall'Uno-Essere sono dei principi nel senso forte del termine, in quanto intermediari tra i due sono responsabili della produzione della molteplicità⁶.

Damascio colloca questa dottrina in continuità con il *Filebo* di Platone e con il trattato *Sulla natura* di Filolao e sottolinea che questi autori, prima di Giamblico, hanno considerato l'essere come formato da limitante e illimitato (ivi, II, p. 24, 13 ss. Combès-Westerink). Questa ricostruzione storica trova una conferma nel trattato *Sulla scienza matematica comune*. Qui lo stesso Giamblico attribuisce esplicitamente ai pitagorici l'aver individuato nel limitante e nell'illimitato i principi di tutte le matematiche e aggiunge che tali principi hanno caratteristiche proprie che li distinguono dal limitante e dall'illimitato in quanto principi delle realtà intelligibili e di quelle sensibili. Limitante e illimitato sembrano così costituire una struttura formale che si ripete, analoga e allo stesso tempo differente, dall'intelligibile al sensibile.

A giudizio di Simplicio, Giamblico si pone ancora nella prospettiva pitagorica allorché spiega l'organizzazione e la natura del mondo intelligibile:

Da parte sua Giamblico ha mostrato, in modo più pitagorico (*pythagorikôteron*) che questa proprietà della sostanza [*scil.* la proprietà di ricevere i contrari] si estende anche, per analogia, a tutta la sostanza. «Infatti – egli dice – nella sostanza intelligibile coesistono simultaneamente con la sostanza movimento e riposo, identità e differenze, e l'opposizione in questo caso sussiste nella sostanza non a intervalli, ma simultaneamente, e ciò che riceve [i contrari] si dice a proposito della sostanza in modo diverso che se lo si considera a proposito delle sostanze composte; in quest'ultimo caso, infatti, in seguito all'estensione venuta ad esistere altro è il sostrato, altro ciò che avviene; invece nella sostanza del tutto semplice non è altro ciò in cui questo avviene, altro ciò che avviene, né si trova in una successione di cose, ma tutto è uno (Simplicio, *Sulle Categorie*, p. 116, 25-33 Kalbfleisch = Giamblico, *Sulle Categorie*, test. 33 Dalsgaard Larsen).

Simplicio mostra qui un altro aspetto della pitagorizzazione che Giamblico opera. In questo caso egli legge un passo di Aristotele attraverso un filtro pitagorico in grado di giustificare un'interpretazione che conduce di fatto a una deformazione del testo commentato. I passaggi di questa strategia possono essere individuati con precisione. Giamblico desume da *Categorie*, 4a 10-11 la concezione secondo la quale la sostanza, rimanendo identica e numericamente una, è capace di accogliere i contrari; legge tale concezione nel modo pitagorico consistente nell'applicare l'analogia e nell'estendere questa caratteristica al mondo intelli-

gibile; dunque introduce una differenza tra sensibile e intelligibile. Finisce così con l'inserire, all'interno di un tessuto argomentativo fedele al testo di Aristotele, categorie a questi estranee e con il piegare la concezione aristotelica alle esigenze dettate dalla sua propria ontologia.

6.4.3. DIALETTICA

Giamblico descrive funzioni, ambiti e operazioni della dialettica ricorrendo costantemente all'*auctoritas* di Pitagora e dei pitagorici, in particolare Archita, ai quali attribuisce esplicitamente tesi esposte in un dossier di passi platonici già costituito nella tradizione precedente (*Fedro*, 273d-e; *Sofista*, 253d; *Repubblica*, VI, 509d ss. e VII 533b ss.).

In *Vita pitagorica*, 161, presenta Pitagora come colui che ha insegnato la scienza dimostrativa, quella definitoria e quella diairetica e nello scritto *Sulla scienza matematica comune*, 12 e 29 ascrive ai pitagorici le procedure della dialettica, cioè l'attività di riunire e dividere, nonché definizione e sillogismo. In quest'ultima opera, attribuisce allo scritto *Sull'intelletto e la sensazione* di Archita – in realtà lo Pseudo-Archita – la celebre immagine platonica della linea divisa in quattro segmenti, a ciascuno dei quali corrisponde una facoltà conoscitiva e un oggetto di conoscenza⁷, e in questa immagine reperisce i caratteri della dialettica. Il passo che egli cita, in dialetto dorico, è un rimaneggiamento di Platone, *Repubblica*, VI, 511b 4 ss.:

L'altra sezione [della linea] è quella dell'intelligibile su cui si esercita la dialettica. Questa, infatti, tratta realmente le ipotesi in quanto ipotesi, tuttavia ipotesi in quanto principi e fondamenti finché, verso il principio del tutto, non ha raggiunto ciò che non è ipotetico e, secondo un movimento inverso, quando lo possiede ridiscende verso la conclusione non servendosi di nessun sensibile, ma delle forme in sé mediante sé stesse (Archita in Giamblico, *Sulla scienza matematica comune*, 8, p. 37, 9-15 Festa).

Giamblico utilizza questo passo per circoscrivere la dialettica all'intelligibile. Nella breve spiegazione che appone alla citazione del testo dello Pseudo-Archita, infatti, sostiene che il dialettico lavora sulle forme e, per mezzo dell'intellezione e servendosi di forme, contempla e rende ragione delle forme stesse (ivi, 8, p. 39, 23-26 Festa).

È ancora a uno scritto dello Pseudo-Archita, *Sulla sapienza*, che, nel *Prorettico*, Giamblico attribuisce l'analisi di tutti i generi sotto un unico principio e la sintesi e la connumerazione di tali generi. Spiega poi queste operazioni nei termini del *Sofista* platonico, pur senza nominarlo, come una fase di ascesa dalla molteplicità all'unità e, viceversa, come

una fase di discesa dall'unità alla molteplicità nonché come scienza diairetica e scienza oristica (*Protreptico*, 4, pp. 54, 9-55, 19 Pistelli; per un'analisi dei testi cfr. Taormina, Piccione, 2010, pp. 95-115).

Tutte queste corrispondenze si risolvono nel trasporre le procedure dialettiche nei termini dell'ontologia dei tardi platonici, ontologia di nuovo attribuita a Pitagora. Damascio, infatti, sostenendo l'esistenza di un legame naturale tra la diairesi e «la processione degli esseri», parallelo al legame tra l'analisi e «la conversione», ci informa che Giamblico, fondandosi su Pitagora, aveva attribuito a Prometeo il ruolo di rivelare la processione degli dèi verso la natura (cioè la divisione) e a Epimeteo quello di rivelare le conversioni verso l'intelligibile (cioè l'analisi) (*Sul Filebo di Platone*, 57).

6.4.4. L'INTERPRETAZIONE DELLE CATEGORIE DI ARISTOTELE

Alla pitagorizzazione di Platone corrisponde una lettura di Aristotele in chiave pitagorica che sfocia nella deformazione e nello sgretolamento del programma aristotelico. Questa strategia percorre tutto il commento alle *Categorie*, perduto, ma del quale forniscono ampia testimonianza i commentatori successivi e specialmente Simplicio, il quale riferisce che Giamblico fornisce un'esegesi

che si eleva allo studio intellettivo e [...] arricchisce il suo commentario di un altro elemento utile: il pitagorico Archita, prima dello stesso Aristotele, aveva diviso in dieci i generi primi nel suo libro intitolato *Sul tutto* [...] Giamblico inserì i testi di Archita nei luoghi convenienti e, poiché essi erano impregnati di una grande concentrazione intellettuale, ne dette la spiegazione (*Sulle Categorie*, p. 2, 13-17; 20-21 Kalbfleisch).

Stando a questa testimonianza, Giamblico ha introdotto nell'esegesi delle *Categorie* l'*auctoritas* di uno pseudoepigrafo pitagorico attribuito ad Archita di Taranto e considerato fonte di Aristotele. In realtà l'autore di questo scritto, dal titolo *Sul tutto*, traduce le *Categorie* in dialetto dorico e ne rimaneggia il testo tenendo conto delle discussioni posteriori all'edizione di Andronico di Rodi (PAR. 5.3). Giamblico adotta, dunque, una metodologia generale analoga a quella con la quale ha condotto la trattazione della dialettica, ma mentre in quel caso egli attribuiva ad Archita quelli che in realtà sono rimaneggiamenti di testi o concezioni platonici, senza esplicitare una dipendenza di Platone da essi, adesso considera Aristotele come interprete di Archita. Considerato fonte di Aristotele, lo Pseudo-Archita veicola in modo determinante la lettura metafisica che lo stesso Giamblico introduce nella tradizione esegetica delle

Categorie allorché applica lo “studio intellettivo”, *noera theôria*, il metodo che consistente nell’elevarsi al livello dell’intelletto e nel trasporre principi e nozioni dall’ambito fisico a quello intellettivo (cfr. Dillon, 1997; Cardullo, 1997). Giamblico può così recuperare e adottare nozioni ontologiche di matrice platonica fondamentali, quali la distinzione tra la forma in sé e la forma nella materia, tra partecipato e partecipante, nonché le leggi che regolano la processione delle forme.

Questa prospettiva è impiegata tanto in questioni di ordine generale quanto nell’analisi delle singole categorie. Giamblico, infatti, spiega il rapporto tra soggetto e predicato in termini di partecipazione: nella proposizione «Socrate è uomo», “Socrate” è subordinato a “uomo” in quanto partecipa a ciò che è essere uomo. Egli sottolinea egualmente che le categorie sono dieci di numero come dieci è, secondo lo Pseudo-Archita, il numero sul quale si basa la struttura dell’universo (il che comporta anche che, a partire da Archita, Giamblico approva la classificazione aristotelica delle categorie e confuta quella stoica).

Nell’esame delle singole categorie questa “ontologizzazione” estensiva ha conseguenze importanti: conduce a non limitare l’oggetto delle *Categorie* esclusivamente a questioni logiche, ma a estenderlo principalmente a tematiche, quali i generi superiori e i principi fondamentali (cfr. Simplicio, *Sulle Categorie*, p. 17, 25 ss. Kalbfleisch); porta ad armonizzare Aristotele e la sua presunta fonte e, al contempo, a ridurre le distanze tra Platone e Aristotele, considerati entrambi come dipendenti dai pitagorici; legittima la critica di dottrine di matrice stoica e persino di concezioni esposte dai platonici precedenti.

Per comprendere come Giamblico abbia concretamente raggiunto questi risultati, possono essere considerati alcuni esempi. Spiegando la categoria del “quanto”, egli critica Porfirio e Cornuto perché hanno considerato la pesantezza e la leggerezza come qualità e, seguendo Archita, le colloca sotto il quanto. Attraverso questo passaggio può unificare sotto la stessa categoria realtà corporee e realtà incorporee e mostrare i tratti specifici di queste ultime: l’anima, considerata come una quantità in sé, ha una doppia pesantezza (verso il basso allorché inclina verso il corpo, verso l’alto quando inclina verso l’intelligibile), mentre l’intelletto è una quantità senza pesantezza (Simplicio, *Sulle Categorie*, p. 128, 32 ss. Kalbfleisch). A proposito della categoria del “dove”, attingendo ad Archita, Giamblico sottolinea che le nature incorporee, come lo spazio, precedono sempre quelle corporee (ivi, pp. 361, 7-364, 35 Kalbfleisch). In un’analoga prospettiva la categoria dell’“avere” non è limitata alla sostanza corporea, ma si estende all’anima, alla natura dell’universo e al mondo nella sua totalità e prende a ciascun livello caratteri differenti. I nostri corpi, infatti, che mancano di molte cose, partecipano alle realtà

utili, le quali si danno spontaneamente alle cose che cercano di appropriarsi di esse; l'anima, prima di scendere nel corpo, possiede in modo estrinseco, come realtà da lei differenti e disposte intorno a lei, le forme di vita che proietta quando è in unione con il corpo, forme di vita che possiede permanendo in se stessa; allo stesso modo la natura dell'universo circonda, nelle regioni che le appartengono, la molteplicità delle cose che nascono attraverso la sua azione; il mondo nella sua totalità poi ha tutte le cose che in esso sono complete (ivi, pp. 374, 7-376, 12 Kalbfleisch). Giamblico analizza la categoria del "quando" attingendo di nuovo ad Archita e inserisce in tale contesto la propria teoria del tempo e dell'eternità:

Quando tratta a un livello più teoretico della natura del tempo, Giamblico prende di nuovo come guida Archita, il quale dice che «il tempo è il numero di un certo movimento, ossia, in modo generale, l'intervallo della natura del tutto» [...] Infatti non dice che è il numero di ogni movimento, secondo la definizione di Aristotele, ma di un certo movimento che non è definito come un movimento particolare [...] se non fosse così, infatti, il tempo non sarebbe principale [...] né sarebbe degno di essere classificato tra i generi primi (ivi, p. 350, 10 ss. Kalbfleisch).

Questo passo è esemplare della strategia giamblicea. Il filosofo, riprendendo la definizione dello Pseudo-Archita, che a sua volta aveva ripreso e lievemente modificato quella di Aristotele (*Fisica*, IV, II, 220a 24-25) e quella degli stoici Zenone e Crisippo, supera il piano puramente fisico della trattazione aristotelica e stoica e riformula la questione in termini ontologici: il tempo è numero del movimento principale, uno, causa dell'essere degli altri movimenti. Su questa nuova base teorica, Giamblico può definire la natura del tempo in rapporto all'ordine ontologico della sostanza e istituire una corrispondenza tra i quattro principali livelli ontologici e le dimensioni temporali: all'Uno e agli intelligibili collega l'eternità, agli intellettivi un tempo principale, all'anima un tempo psichico, al mondo sensibile un tempo fisico. In tal modo l'interrelazione tra le dimensioni temporali e le sostanze corrispondenti forma una serie gerarchica e unitaria.

Un'analogia struttura sostiene l'unità e la differenza tra i generi dell'"adesso": l'adesso in sé (al livello dell'eternità), precedente alla processione, è immobile e permane nell'unità; al livello dell'Intelletto esso è in rapporto con la nozione di simultaneità (*Sulle Categorie*, p. 305, 17-18 Kalbfleisch); a livello dell'anima l'adesso è "partecipato", non ha parti e possiede l'esistenza al più alto grado, nell'identità permanente della forma (ivi, p. 356, 2-18 Kalbfleisch; *Sulla Fisica*, p. 793, 14-15 Diels); a livello

fisico, la pluralità degli adesso “partecipanti”, a causa della loro assenza assoluta di unità, esiste appena.

Ricapitoliamo. Il ricorso di Giamblico a Pitagora è estensivo. L’insegnamento pitagorico non è considerato valido solo per la formazione di base, ma costituisce una guida anche per l’insegnamento superiore e in molti casi permette di superare la dimensione fisica dei problemi e di risalire ai livelli più alti del reale.

6.5 La scuola di Atene

6.5.1. UN PROGRAMMA COMUNE: ACCORDARE LE TRADIZIONI TEOLOGICHE

I filosofi della scuola di Atene, fondata intorno al 400 e chiusa nel 529 (PAR. 4.4), proseguono, allargano e sistematizzano il metodo di Giamblico consistente nel mostrare l’accordo fra le tradizioni teologiche. Il titolo dell’opera *Accordo di Orfeo, Pitagora, Platone con gli Oracoli caldaici*, intrapresa da Siriano e rivista da Proclo, fornisce la formula del programma di ricerca perseguito in questo contesto. Rispetto a quello perseguito da Giamblico, esso continua ad accordare al pitagorismo un ruolo importante, ma fa anche spazio a un confronto con l’orfismo e con gli *Oracoli caldaici* (Saffrey, 1992a, in particolare p. 37). Di quest’opera conosciamo solo il titolo, ma che questo fosse il programma non ci sono dubbi. Nel suo commento alla *Metafisica* di Aristotele, Siriano annovera i pitagorici tra gli “uomini divini” (*theioi andres*: p. 105, 21 Kroll e *passim*), qualifica Platone come il migliore (*kratistos*) dei pitagorici (p. 190, 35 Kroll) e presenta subito se stesso come un filosofo pitagorico-platonico (p. 2, 2 Kroll). D’altra parte Proclo, allievo e successore di Siriano nella direzione della scuola, individua in Orfeo, Pitagora e Platone i personaggi che assicurano la trasmissione continua della teologia greca e riprende in tal senso un discorso sacro già testimoniato in Giamblico (*Vita pitagorica*, 46) e in Siriano:

Tutta la teologia greca è figlia della mistagogia di Orfeo: per primo Pitagora ha appreso da Aglaofamo le iniziazioni relative agli dèi, in seguito Platone ha ricevuto dagli scritti pitagorici e orfici la scienza perfetta e completa che li riguarda (*Teologia platonica*, I, 5 pp. 25, 24-26, 4 Saffrey-Westerink).

A questa tradizione teologica la figura di Aristotele è chiaramente subordinata. A differenza di Giamblico, il quale aveva sfruttato il pitago-

rismo per mostrare un accordo generale tra Platone e Aristotele, Siriano vede tale accordo solo in alcuni settori delle scienze. Egli ammira esplicitamente il metodo logico nonché le concezioni etiche e fisiche di Aristotele (cfr. *Sulla Metafisica*, p. 80, 5-7 Kroll) ed enfatizza un accordo esplicito di questi con Platone (cfr. tra gli altri ivi, p. 98, 10 ss. Kroll). Tuttavia, allorché si tratta della dottrina dei principi, l'ammirazione si trasforma in dura confutazione e in una difesa della tradizione pitagorico-platonica rispetto alle critiche formulate da Aristotele:

in altre parti del suo trattato di teologia, ma particolarmente in questi due ultimi libri, i libri *My e Ny*, Aristotele ha prodotto molti attacchi contro i [primi] principi dei pitagorici e dei platonici, senza dire nulla di solido né di sufficiente contro essi, [...] appare ragionevole [...] sottomettere, nella misura delle nostre forze, a un esame imparziale e critico il testo [di Aristotele] e mostrare che le dottrine sui [primi] principi di Pitagora e di Platone permangono non confutate (ivi, p. 80, 17-27 Kroll).

Qui, come già nel prologo del commento al libro *Bêta* della *Metafisica*, Siriano difende dunque la dottrina pitagorico-platonica dei principi⁸ e sulla stessa linea si muoverà il suo discepolo Proclo (PARR. 5.4, 8.2, 9.2).

6.5.2. METAFISICA

In consonanza con questo esplicito programma di lavoro, Siriano confuta la dottrina dei principi di Aristotele opponendo ad essa quella comune a tutta la tradizione greca che vede una corrispondenza tra il limitante e l'illimitato di Platone e Filolao, l'etere e il caos di Orfeo, Proteus e la diade di Pitagora (*Sulla Metafisica*, p. 9, 37 ss. Kroll), corrispondenza poi attestata in Proclo (per i testi in cui questa corrispondenza ricorre in Proclo cfr. Luna, 2000) e in Damascio (*Problemi e soluzioni sui primi principi*, II, p. 40, 4-16 Combès-Westerink).

Nella stessa prospettiva Siriano denuncia come erroneo l'argomento di Aristotele volto a mostrare che i contrari dei quali hanno parlato pitagorici e platonici non sono principi in quanto contrari (*Metafisica*, XIV, 1, 1087a 31-b 4). Questi filosofi – argomenta Siriano – hanno anteposto ai contrari ciò che è loro trascendente, come testimonia Filolao quando dice che il dio ha prodotto il limitante e l'illimitato. In tal modo egli ha fatto precedere i due principi dalla causa unica che trascende tutte le cose ed è principio di tutte le cose. Anche Brotino, secondo Siriano, afferma che tale causa trascende l'Intelletto e l'essere e poi il divino Platone ha utilizzato le stesse parole a proposito delle stesse realtà nelle *Lettere*, nella *Repubblica*, nel *Filebo* e nel *Parmenide* (*Sulla Metafisica*, pp. 165, 33-166, 6 Kroll).

L'accordo tra Pitagora e Platone è un principio costantemente applicato. Contro l'aporia sollevata da Aristotele in *Metafisica*, III, 1, 996a 4-9 sulla natura dell'essere stabilita da pitagorici e platonici, Siriano mostra la necessità di seguire le indicazioni dei pitagorici, cioè porre l'Uno trascendente e l'essere primo e definirlo come il primo misto, ossia l'essere che non è altro che essere (ivi, p. 11, 7-35 Kroll).

Attingendo a questa concezione, anche Proclo afferma che il primo essere, l'essere più elevato che non è altro che essere, trae la sua esistenza dal limitante e dall'illimitato (*Teologia platonica*, III, 9, p. 35,1-7 Saffrey-Westerink, cfr. Luna, 2000, pp. 265-8). Sulla stessa linea si muove Damascio allorché afferma che il misto (*to mikton*) di cui parla Platone nasce dal limitante e dall'illimitato e fa corrispondere ad esso la triade unificata dei pitagorici, formata dalla monade e dalla diade indefinita (*Problemi e soluzioni sui primi principi*, II, pp. 51, 16-52, 8 Combès-Westerink; CAP. 9).

Questi pochi esempi del ritorno al pitagorismo nella scuola di Atene fanno parte di un ampio dossier di testi relativi ai capisaldi del sistema metafisico dei filosofi in questione che va dalla natura dell'Uno (ivi, II, p. 67, 13 ss. Combès-Westerink e *passim*) allo statuto degli universali (Siriano, *Sulla Metafisica*, p. 91, 20 ss. Kroll) e degli oggetti matematici (cfr. ivi, pp. 91, 20 ss. e 84, 20 ss. Kroll nonché le interpretazioni di Helmig, 2009 e Ierodiakonou, 2009). Essi sono tuttavia sufficienti per mostrare che, pur in continuità con il progetto di indagine di Giamblico, gli autori ateniesi sviluppano un programma loro proprio. La peculiarità di tale programma consiste, come si è detto, nella ricerca di un accordo sistematico tra Orfeo, Pitagora, Platone e gli *Oracoli caldaici*. In tal modo la figura di Pitagora fa parte di un insieme di autori affini e perde, di conseguenza, la centralità e la priorità che le aveva attribuito Giamblico. Questi, infatti, faceva di Platone un discepolo di Pitagora e dunque il ritorno alle origini consisteva per lui in un ritorno a Pitagora, il quale a sua volta rappresentava una sintesi del pensiero di Orfeo, dei sacerdoti d'Egitto e dei magi caldei. Ma i filosofi ateniesi accentuano la portata di tale sintesi e, sottolineando che Pitagora fu allievo di Orfeo, conferiscono in prima battuta priorità a questi (Siriano) e poi, attribuendo agli *Oracoli caldaici* un'autorità superiore a tutte le altre, concepiscono il ritorno alle origini nel senso di un ritorno a tali oracoli (Proclo e Damascio).

6.5.3. FISICA

Tra i platonici di Atene, Proclo costituisce il testimone privilegiato per la ricezione e l'uso del pitagorismo nell'ambito della fisica. Studi recenti hanno messo in luce che egli conferisce una dimensione teologica al-

l'indagine sulla natura fondandosi sulla tradizione che da Orfeo, via i pitagorici, giunge a Platone (cfr. O'Meara, 1989, in particolare pp. 181-4; Lernould, 2001; Linguiti, 2007b; PAR. 8.2). Questo processo consiste nell'agganciare la fisica ai superiori principi metafisici e trova due presupposti, uno prettamente teorico, l'altro storico-filosofico. Quello teorico risiede nella gerarchia di fisica, matematica e metafisica e nella somiglianza dell'inferiore al superiore, elementi che, tra loro combinati, giustificano l'applicazione all'indagine fisica di leggi e principi desunti dalla matematica, a loro volta subordinati a leggi e principi metafisici.

Questo presupposto teorico è strettamente intrecciato a quello storico-filosofico. Per Proclo, infatti, la trattazione fisica per eccellenza è quella del *Timeo*. Esso prenderebbe a modello il trattato sulla natura "al modo pitagorico" di Timeo di Locri (in realtà un apocrifo) e lo seguirebbe sin nei minimi dettagli, riproponendo i tratti caratterizzanti della scienza della natura pitagorica (*Sul Timeo*, I, p. 1, 9 ss. Diehl). Di qui la premessa metodologica di Proclo: «È necessario tenere a mente che questo dialogo [*i.e.* il *Timeo*] è pitagorico e bisogna comporre le spiegazioni in modo che si accordino ai pitagorici» (ivi, I, p. 15, 24-25 Diehl).

La dottrina delle cause e quella dei piani di realtà, che guidano tutta l'indagine fisica, dipendono da questo accordo prestabilito tra Platone e il pitagorismo. In conseguenza di ciò, Proclo ritiene che Platone, come Timeo, subordini le cause accessorie delle realtà fisiche (il ricettacolo dell'universo e la forma nella materia) alle cause propriamente dette ed esplori inoltre la causa efficiente, formale e finale (ivi, I, p. 1, 9 ss. Diehl). E queste cause, secondo i pitagorici, si manifestano nei numeri: la causa finale nella monade che corrisponde al livello del Bene, la causa formale nella diade che manifesta l'alterità immanente agli esseri, la causa efficiente nella triade che indica l'Intelletto, il quale segue l'essere grazie alla mediazione della vita (ivi, I, p. 17, 10 ss. Diehl).

Parimenti la gerarchia delle realtà trova riscontro nei pitagorici:

E ancora, dal momento che secondo l'opinione pitagorica le realtà si dividono in tre: quelle intelligibili, quelle fisiche e quelle intermedie tra queste, vale a dire quelle che comunemente sono chiamate matematiche, e dal momento che in tutte è possibile vederle tutte nella forma di volta in volta appropriata, ecco allora che le realtà intermedie ed estreme preesistono negli intelligibili sotto forma di principi, nelle matematiche vi sono entrambe, le prime in forma di immagini, le terze in forma di modelli esemplari, nelle fisiche vi sono i riflessi delle precedenti (ivi, I, p. 8, 13-21 Diehl, trad. Linguiti).

Garantita così scientificità all'indagine sulla natura, Proclo spiega "pitagoricamente" i caratteri degli oggetti sensibili, il legame che tiene insie-

me il corpo del mondo o l'interazione tra i corpi, ossia ricorrendo al parallelismo tra questi fenomeni e i loro corrispondenti sovrasensibili.

6.6 Uno scorcio su Alessandria

6.6.1. IEROCLE E IL PROGRAMMA DI RICERCA ATENIESE

Studiante di Plutarco ad Atene, Ierocle propone un programma di ricerca analogo a quello dei filosofi ateniesi. La sua opera in sette libri *Sulla provvidenza, il fato e la relazione tra ciò che è in nostro potere e l'egemonia divina*, la cui composizione deve risalire al 415 circa, è perduta, ma Fozio nei codici 214 e 251 della sua *Biblioteca* ne fornisce un resoconto dettagliato e dà testimonianza del suo programma:

Il quarto libro vuole mettere in accordo (*eis symphōnian synagein*) con la dottrina di Platone i cosiddetti *Oracoli caldaici* e i precetti sacri [della teurgia]; il quinto libro collega a Orfeo, a Omero e a tutti gli altri poeti-filosofi conosciuti prima di Platone, la filosofia platonica relativa ai soggetti trattati (Fozio, *Biblioteca*, cod. 214, 173 a 13-18 Henry).

Questo passo è di grande importanza. Come osserva Saffrey (1992a, pp. 39-40), infatti, esso rivela una parte del programma di ricerca di Ierocle e mostra che esso coincide con quello teorizzato e sviluppato da Siriano e da Proclo. Inoltre, poiché sappiamo che Ierocle e Siriano furono entrambi allievi di Plutarco, il fondatore della scuola di Atene, siamo condotti a ipotizzare che sia stato proprio Plutarco ad avviare la ricerca di un accordo tra le più antiche tradizioni e la filosofia platonica.

In ogni caso, che questa ricerca sia stata perseguita da Ierocle lo si evince almeno in parte dal suo *Commento ai Versi d'oro di Pitagora*. Si tratta di un protrettico alla filosofia che Ierocle imposta sulla base di una concordanza tra i pitagorici e Platone presentando i *Versi d'oro* come precetti generali che regolano sia la vita pratica sia quella contemplativa, conducono all'acquisizione della verità e della virtù e all'assimilazione a dio, secondo la progressione indicata da Timeo, «il maestro delle dottrine pitagoriche» (*Commento ai Versi d'oro di Pitagora*, pp. 5, 14-6, 4 ss. Koehler; cfr. Schibli, 2002).

Su questa linea, Ierocle legge sovente i *Versi* servendosi di paralleli platonici. Così, ad esempio, allorché rintraccia nel testo che commenta una differenza tra gli uomini e gli animali irrazionali, spiega che il demiurgo ha fatto esistere ciascuna delle anime umane, mentre degli animali privi di ra-

gione ha fatto esistere solo i generi, confidandoli poi alla natura. E per questa spiegazione Ierocle ricorre a Platone e a «Timeo il pitagorico»: essi pensano che le anime degli uomini sono nate dallo stesso cratere degli dèi encosmici, dei demoni e degli eroi (cfr. *Timeo*, 41d), mentre la fabbricazione di nessun essere mortale è degna del dio; essi non possono vivere sulla terra come «piante celesti» (cfr. ivi, 90a 6), né sono dotati di una natura che permette loro di risalire nella dimora del proprio astro (cfr. ivi, 42b 4; *Commento ai Versi d'oro di Pitagora*, pp. 52, 26-53, 11 Koehler).

Ma Ierocle non si limita a citare congiuntamente testi pitagorici e platonici, talvolta in congiunzione con gli *Oracoli caldaici* (*Commento ai Versi d'oro di Pitagora*, pp. 110, 10-118, 17; cfr. pp. 11, 22 ss.; 30, 1 ss.; 32, 10 ss.; 119, 5 ss. Koehler). Egli arriva sino a esplicitare che questi testi sono in accordo: «Empedocle, il pitagorico», parla della discesa degli uomini dalla regione felice sulla terra e della loro risalita a tale regione e Platone è «in accordo» (*esti symphônos*) con questa dottrina, accordo che Ierocle dimostra con lunghe citazioni dal *Fedro* (248c), dal *Timeo* (42c) e dal *Teeteto* (176a) (cfr. ivi, pp. 98, 10-99, 22 Koehler).

Platonismo e pitagorismo costituiscono dunque ancora una tradizione comune come nella prospettiva della ricerca ateniese.

6.6.2. PITAGORISMO E MATEMATIZZAZIONE

I filosofi di Alessandria delle generazioni successive a Ierocle introducono un cambiamento di prospettiva rispetto ai loro contemporanei di Atene: si interessano e sembrano privilegiare l'aspetto matematico che segna la continuità tra Pitagora e Platone. Sintomatica di questo spostamento di interesse potrebbe essere la grande diffusione ad Alessandria della leggenda, sopravvissuta sino all'età moderna, secondo la quale Platone avrebbe fatto incidere sulle porte dell'Accademia un'iscrizione programmatica: «chi è ignorante di geometria non entri qui».

Ignorata da Siriano, Proclo, Damascio e dagli altri ateniesi, questa formula ha, presso gli Alessandrini, una fortuna straordinaria. La si ritrova in Olimpiodoro, Elia, David (cfr. Saffrey, 1968), e Giovanni Filopono la cita proprio per provare che Platone è un pitagorico autentico:

E se i pitagorici si occupavano più di tutto della conoscenza delle matematiche (e Platone è un pitagorico, poiché aveva posto dinanzi alla sua scuola l'iscrizione «chi è ignorante di geometria non entri qui») (*Sul Dell'anima*, p. 117, 25-27 Hayduck).

Questa osservazione serve in generale a spiegare che l'insegnamento platonico, come quello dei pitagorici, è di tipo enigmatico-simbolico e con-

duce in particolare a sottolineare l'importanza degli elementi matematico-geometrici presenti nella psicogonia del *Timeo*. È questo l'interesse più spiccato di Giovanni Filopono, che guida anche altre interpretazioni del testo platonico (*Sull'eternità del mondo contro Proclo*, pp. 197, 25-198, 2 Rabe). Ma è soprattutto nel *Commento all'Introduzione aritmetica di Nicomaco di Gerasa* che questo interesse diviene preponderante. Qui, sulla scorta di Nicomaco, il commentatore propone l'analogia fra la tripartizione dell'anima e i numeri (I, 178), spiega le nozioni di identità e alterità attraverso i numeri 1 e 2 (II, 55), mette in stretta relazione la teoria della proporzione e la psicogonia del *Timeo* (II, 70). In questa direzione la psicogonia platonica è spiegata col sussidio di teoremi. La descrizione secondo la quale Platone ha insegnato simbolicamente la genesi dell'anima è giudicata da Filopono sommaria ed è completata e precisata col sussidio di precisi teoremi:

Ebbene, queste cose che diciamo sulla psicogonia in Platone sono come un parlare sommariamente. Dice appunto Nicomaco che quello che dirà d'ora in poi ci servirà anche per comprendere i teoremi armonici e per la scoperta dei rapporti musicali che sono suggeriti nella psicogonia di Platone. Con ciò Nicomaco ci insegna come sia possibile prendere di seguito metodicamente due rapporti emiolii o tre o quattro o quanti si voglia. Così anche due epitriti [...] e allo stesso modo epiquatri [...] (*Commento all'Introduzione aritmetica di Nicomaco di Gerasa*, II, 12, trad. Giardina).

L'accordo fra le tradizioni teologiche, fondamentale nel programma ateniese e negli Alessandrini che, come Ierocle, si erano formati ad Atene, perde d'interesse. È la teoria matematica rintracciabile in Pitagora e nei pitagorici, tra i quali è annoverato anche Platone, ciò che passa adesso in primo piano.

- ID. (a cura di) (2000), *La felicità e il tempo. Plotino, Enneadi I 4-I 5*, introduzione, traduzione e commento, LED, Milano.
- ID. (2001), *La felicità dell'anima non discesa*, in Brancacci (2001), pp. 213-36.
- ID. (2002), *Motivi di teologia negativa negli Oracoli caldaici*, in Calabi (2002), pp. 103-17.
- ID. (éd.) (2007a), *Plotin. Traité 36 (I, 5)*, introduction, traduction, commentaire et notes, Cerf, Paris.
- ID. (2007b), *Prospettiva pitagorica e prospettiva platonica nella filosofia della natura di Proclo*, in Bonazzi, Lévy, Steel (2007), pp. 195-213.
- ID. (2009), *Plotino e i platonici sull'autodeterminazione e la possibilità di scelta*, in Barbanti, Iozzia (2009), pp. 213-26.
- LLOYD A. L. (1990), *The Anatomy of Neoplatonism*, Clarendon Press, Oxford.
- LÖHR W. A. (2010), *Christianity as Philosophy: Problems and Perspectives of an Ancient Intellectual Project*, in "Vigiliae Christianae", 64, pp. 160-88.
- LONGO A. (2005), *Siriano e i principi della scienza*, Bibliopolis, Napoli.
- EAD. (2007), *Amicus Plato. Métaphysique, langue, art, éducation dans la tradition platonicienne de l'Antiquité Tardive*, Mimesis, Milano.
- EAD. (éd.) (2009a), *Plotin. Traité 2 (IV, 7)*, introduction, traduction, commentaires et notes, Cerf, Paris.
- EAD. (éd.) (2009b), *Syrianus et la métaphysique de l'antiquité tardive*, avec la collaboration de L. Corti, N. D'Andrès, D. Del Forno, E. Maffi, A. Schmidhauser, Bibliopolis, Napoli.
- EAD. (2010a), *Plutarch of Athens*, in Gerson (2010), pp. 608-15.
- EAD. (2010b), *Syrianus*, in Gerson (2010), pp. 616-29.
- LUNA C. (1990), *Simplicius. Commentaire sur les Catégories*, vol. III, *Préambule aux Catégories. Commentaire au premier chapitre des Catégories (p. 21-40, 13 Kalbfleisch)*, Brill, Leiden.
- EAD. (2000), *La doctrine des principes: Syrianus comme source textuelle et doctrinale de Proclus. 2^e partie: analyse des textes*, in Segonds, Steel (2000), pp. 227-78.
- EAD. (2001a), *Syrianus dans la tradition exégétique de la Métaphysique d'Aristote*, Brill, Leiden.
- EAD. (2001b), *Simplicius. Commentaire sur les Catégories d'Aristote. Chapitres 2-4*, Les Belles Lettres, Paris.
- EAD. (2001c), recensione di R. Thiel, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen*, in "Mnemosyne", 54, pp. 482-504.
- EAD. (2007), *Mise en page et transmission textuelle du commentaire de Syrianus sur la Métaphysique*, in D'Ancona (2007), pp. 121-33.
- LUNA C., SEGONDS A. (éds.) (2007-10), *Commentaire sur le Parménide de Platon*, texte établi, traduit et annoté, 3 voll., Les Belles Lettres, Paris (libri I e II).
- MAAS M. (ed.) (2005), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MACCOULL L. S. B. (2006), *The Historical Context of John Philoponus' De Opificio Mundi in the Culture of Byzantine-Coptic Egypt*, in "Zeitschrift für antikes Christentum", 9, pp. 397-423.

- MACRIS C. (2002), *Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne*, in Mimouni (2002), pp. 77-129.
- MADEC G. (1974), *Saint Ambroise et la philosophie*, Études Augustiniennes, Paris.
- MAGEE B. (2010), *Boethius*, in Gerson (2010), pp. 788-812.
- MAGRIN S. (2010), *Sensation and Scepticism in Plotinus*, in “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, 39, pp. 249-97.
- MAJERCIK R. (ed.) (1989), *The Chaldean Oracles*, text, translation and commentary, Brill, Leiden.
- EAD. (1998), *The Chaldean Oracles and the School of Plotinus*, in “The Ancient World”, 29, pp. 91-105.
- EAD. (2001), *Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations*, in “Classical Quarterly”, 51, pp. 265-96.
- EAD. (2005), *Porphyry and Gnosticism*, in “Classical Quarterly”, 55, pp. 277-92.
- MALLEY W. J. (1978), *Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galileos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria*, Università Gregoriana, Roma.
- MÄNNLEIN-ROBERT I. (2001), *Longin. Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, Saur, München-Leipzig.
- MANSFELD J. (1992), *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Brill, Leiden.
- ID. (1994), *Prolegomena. Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text*, Brill, Leiden.
- MARCONE A. (2008a), *La caduta di Roma all'inizio del terzo millennio o delle difficoltà delle periodizzazioni*, lezione tenuta a Napoli presso l'Associazione di studi tardoantichi, 7 ottobre, in http://www.studitaroantichi.org/einfo2/file/Lezione_Marcone_2008.pdf.
- ID. (2008b), *A Long Late Antiquity? Considerations on a Controversial Periodization*, in “Journal of Late Antiquity”, 1, pp. 4-19.
- MARENBOJN J. (ed.) (2009), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- MARTIJN M. (2010), *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Brill, Leiden.
- MATTHEWS G. B. (ed.) (1998), *The Augustinian Tradition*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- MEIJERING E. P. (1974), *Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie*, in “Vigiliae Christianae”, 28, pp. 15-28.
- MERKI H. (1952), *Homoiōsis Theōi. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Paulusverlag, Freiburg (Schweiz).
- MEYER M. W., MIRECKI P. A. (eds.) (2002), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Brill, Leiden.
- MIMOUNI S. C. (éd.) (2002), *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du livre. En hommage à P. Geoltrain*, Brepols, Turnhout.
- MOMIGLIANO A. (1968a), *Il cristianesimo e la decadenza dell'impero romano*, in Momigliano (1968b), pp. 5-19.

- ID. (1968b), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*, Einaudi, Torino.
- MOORE E., TURNER J. D. (2010), *Gnosticism*, in Gerson (2010), pp. 174-96.
- MORAUX P. (1973), *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. I, *Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.*, de Gruyter, Berlin-New York.
- ID. (1984), *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. II, *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*, de Gruyter, Berlin-New York.
- ID. (2001), *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. III, *Alexander von Aphrodisias*, de Gruyter, Berlin-New York.
- MORESCHINI C. (2004), *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, Brescia.
- ID. (2008), *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Città nuova, Roma.
- ID. (2009), *Alla scuola di Siriano: Ermia nella storia del neoplatonismo*, in Longo (2009), pp. 515-78.
- NARBONNE J.-M. (éd.) (1993), *Plotin: Les deux matières (Ennéade II 4 [12])*, introduction, texte grec, traduction et commentaire, Vrin, Paris.
- ID. (2007), *La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin: l'énigme résolue?*, in "Quaestio", 7, pp. 123-63.
- ID. (2008), *L'énigme de la non-descente partielle de l'âme chez Plotin: la piste gnostique/hermétique de l'homoousios*, in "Laval Théologique et Philosophique", 64, pp. 691-708.
- NARCY M., REBILLARD E. (éds.) (2004), *Hellénisme et christianisme*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.
- NESCHKE A. (hrsg.) (2010), *Argumenta in dialogos Platonis*, vol. I, *Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Schwabe, Basel-Stuttgart.
- NINCI M. (a cura di) (2000), *Il pensiero come diverso dall'Uno. Quinta enneade*, introduzione, traduzione e commento, Rizzoli, Milano.
- O'BRIEN D. (1977), *Le volontaire et la nécessité: réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin*, in "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", 4, pp. 14-22.
- ID. (1999), *La matière chez Plotin: son origine, sa nature*, in "Phronesis", 44, pp. 45-71.
- O'MEARA D. J. (ed.) (1982), *Neoplatonism and Christian Thought*, State University of New York Press, Albany.
- ID. (1989), *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (1992), *The Freedom of the One*, in "Phronesis", 37, pp. 343-9.
- ID. (1993), *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (1997) *Das Böse bei Plotin (enn. 51)*, in Kobusch, Mojsisch (1997), pp. 33-47.
- ID. (1999a), *Plato's Republic in the School of Iamblichus*, in Vegetti, Abbate (1999), pp. 193-205.
- ID. (éd.) (1999b), *Plotin. Traité 51 (I, 8)*, introduction, traduction, commentaire et notes, Cerf, Paris.

- ID. (2000a), *Scepticism and Ineffability in Plotinus*, in “Phronesis”, 45, pp. 240-51.
- ID. (2000b), *La science métaphysique (ou théologie) de Proclus comme exercice spirituel*, in Segonds, Steel (2000), pp. 279-90.
- ID. (2003), *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (2005), *Plotin “historien” de la philosophie (Enn. IV 8 et V 1)*, in Brancacci (2005), pp. 103-12.
- ID. (2006), *Patterns of Perfection in Damascius’ Life of Isidore*, in “Phronesis”, 51, pp. 74-90.
- OPSOMER J. (1998), *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, KVAB, Bruxelles.
- ID. (2000), *Deriving the Three Intelligible Triads from the Timaeus*, in Segonds, Steel (2000), pp. 351-72.
- ID. (2001), *Proclus vs. Plotinus on Matter (De mal. subs. 30-7)*, in “Phronesis”, 46, pp. 154-88.
- ID. (2004), *Syrianus on Homonymy and the Forms*, in Van Riel, Macé (2004), pp. 31-50.
- ID. (2006), *Was sind irrationale Seelen?*, in Perkams, Piccione (2006), pp. 136-66.
- ID. (2007), *Some Problems with Plotinus’ Theory of Matter/Evil. An Ancient Debate Continued*, in “Quaestio”, 7, pp. 165-89.
- ID. (2009), *The Integration of Aristotelian Physics in a Neoplatonic Context: Proclus on Movers and Divisibility*, in Chiaradonna, Trabattoni (2009), pp. 189-230.
- ID. (2010), *Olympiodorus*, in Gerson (2010), pp. 697-710.
- OPSOMER J., STEEL C. (2003), *Proclus. On the Existence of Evils*, Duckworth-Cornell University Press, London-Ithaca.
- PÉPIN J. (1956), *Éléments pour une histoire des relations entre l’intelligence et l’intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme*, in “Revue Philosophique de la France et de l’Etranger”, 81, pp. 39-64.
- PEPIN J., SAFFREY H. D. (éds.) (1987), *Proclus. Lecteur et interprète des anciens*, CNRS, Paris.
- PERKAMS M. (2006), *An Innovation by Proclus. The Theory of the Substantial Diversity of the Human Soul*, in Perkams, Piccione (2006), pp. 167-85.
- PERKAMS M., PICCIONE R. M. (hrsg.) (2006), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Brill, Leiden.
- PINES S. (1987), *Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius’ Commentary on Book Lambda and their Place in the History of Philosophy*, in Wiesner (1987), vol. II, pp. 177-204.
- PLASS P. (1982), *Plotinus’ Ethical Theory*, in “Illinois Classical Studies”, 7, pp. 241-59.
- PRAECHTER K. (1910), *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus. Genethliakon für Carl Robert*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, pp. 105-56 (ora in Praechter, 1973, pp. 165-216).
- ID. (1912), *Christlich-neuplatonische Beziehungen*, in “Byzantinische Zeitschrift”, 21, pp. 1-27 (ora in Praechter, 1973, pp. 138-64).
- ID. (1922), *Nikostratos der Platoniker*, in “Hermes”, 57, pp. 481-517 (ora in Praechter, 1973, pp. 101-37).

- ID. (1973), *Kleine Schriften*, Olms, Hildesheim-New York.
- PRIMAVESI O. (2007), *Ein Blick in den Stollen von Skepsis: Vier Kapitel zur frühen Überlieferung des Corpus Aristotelicum*, in "Philologus", 151, pp. 51-77.
- RADICE R., BOMBACIGNO R. (2004), *Plotinus – con CD Rom*, Biblia, Milano.
- RAPPE S. (2000), *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RASHED M. (2000), *Menas: préfet du prétoire (528-9) et philosophe. Une épigramme inconnue*, in "Elenchos", 21, pp. 89-98.
- ID. (2007), *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, de Gruyter, Berlin-New York.
- ID. (2011), *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (livres IV-VIII). Les scholies byzantines*, de Gruyter, Berlin-New York.
- REIS B. (2007), *Curricula vix mutantur. Zur Vorgeschichte der neuplatonischen Lektüreprgramme*, in D'Ancona (2007), pp. 99-119.
- REMES P. (2007), *Plotinus on Self. The Philosophy of the "We"*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RICHARD M. (1950), *Apo phônês*, in "Byzantion", 20, pp. 191-222.
- RICKEN F. (1969), *Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, in "Theologie und Philosophie", 44, pp. 321-41.
- ID. (1978), *Zur Rezeption der Platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios*, in "Theologie und Philosophie", 53, pp. 321-52.
- RIEDWEG CH. (2007), *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, trad. it. di M. L. Gatti, Vita e Pensiero, Milano (ed. or. *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, Beck, München 2002).
- RIST J. (1967), *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1970), *Ideas of Individuals: A Reply to Dr. Blumenthal*, in "Revue Internationale de Philosophie", 92, pp. 289-303.
- ROMANO F. (1998), *Il Neoplatonismo*, Carocci, Roma.
- RUNIA D. T. (1997), *The Literary and Philosophical Status of Timaeus' Proemium*, in Calvo, Brisson (1997), pp. 101-18.
- RUNIA D. T., SHARE M. (eds.) (2009), *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, vol. II, *Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*, translated with an introduction and notes, Cambridge University Press, Cambridge.
- SAFFREY H. D. (1954), *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI^e siècle*, in "Revue des Etudes Grecques", 67, pp. 396-410.
- ID. (1968), *Ageômetrêtos mêdeis eisitô. Une inscription légendaire*, in "Revue des Etudes Grecques", 81, pp. 67-87 (ora in Saffrey, 1990, pp. 251-71).
- ID. (1975), *Allusions anti-chrétiennes chez Proclus, le diadoque platonicien*, in "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 59, pp. 553-63 (ora in Saffrey, 1990, pp. 201-11).
- ID. (1981a), *La théurgie comme pénétration d'éléments extra-rationnels dans la philosophie grecque tardive*, in AA.VV., *Wissenschaftliche & außerwissenschaftliche Rationalität. Referate und Texte des 4. Internationalen Humanistischen Symposiums 1978*, Hellenikè Anthropistikè Etaireia, Athens, pp. 153-69 (ora in Saffrey, 1990, pp. 33-49).

- ID. (1981b), *Les néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques*, in “Revue des Etudes Grecques”, 27, pp. 209-25 (ora in Saffrey, 1990, pp. 63-79).
- ID. (1984a), *La Théologie platonicienne de Proclus, fruit de l'exégèse du Parménide*, in “Revue de Théologie et de Philosophie”, 116, pp. 1-12 (ora in Saffrey, 1990, pp. 173-84).
- ID. (1984b), *La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e-V^e siècles)*, in “Koinônia”, 8, pp. 161-71 (ora in Saffrey, 1990, pp. 51-61).
- ID. (1984c), *Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens de Jamblique à Proclus et Damascius*, in “Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, 68, pp. 169-82 (ora in Saffrey, 1990, pp. 213-26).
- ID. (1987a), *Proclus, diadoque de Platon*, in Pépin, Saffrey (1987), pp. XI-XXVIII (ora in Saffrey, 1990, pp. 141-58).
- ID. (1987b), *Comment Syrianus, le maître de l'école néoplatonicienne d'Athènes, considérait-il Aristote?*, in Wiesner (1987), vol. II, pp. 205-14 (ora in Saffrey, 1990, pp. 131-40).
- ID. (1990), *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris.
- ID. (1992a), *Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien*, in Bos, Meijer (1992), pp. 35-50 (ora in Saffrey, 2000b, pp. 143-58).
- ID. (1992b), *Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire*, in Brisson *et al.* (1992), pp. 31-64 (ora in Saffrey, 2000b, pp. 3-48).
- ID. (1996), *Les débuts de la théologie comme science (III^e-IV^e siècles)*, in “Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, 80, pp. 201-20 (ora in Saffrey, 2000b, pp. 219-38).
- ID. (2000a), *Analyse de la réponse de Jamblique à Porphyre, connue sous le titre: De mysteriis*, in “Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, 84, pp. 489-511 (ora in Saffrey, 2000b, pp. 77-99).
- ID. (2000b), *Le Néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris.
- SAFFREY H. D., SEGONDS A. PH. (éds.) (2001), *Marinus. Proclus ou Sur la bonebur*, texte établi et traduit, Les Belles Lettres, Paris.
- SAFFREY H. D., WESTERINK L. G. (éds.) (1968), *Proclus. Théologie platonicienne*, vol. I, texte établi et traduit, Les Belles Lettres, Paris.
- IDD. (éds.) (1978), *Proclus. Théologie platonicienne*, vol. III, texte établi et traduit, Les Belles Lettres, Paris.
- SAMBURSKY S., PINES S. (1971), *The Concept of Time in Late Neoplatonism*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem.
- SCHÄFER CH. (hrsg.) (2008), *Kaiser Julian “Apostata” und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, de Gruyter, Berlin-New York.
- SCHIBLI H. (2002), *Hierocles of Alexandria*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- ID. (2010), *Hierocles of Alexandria*, in Gerson (2010), pp. 437-56.
- SCHNIEWIND A. (2003), *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*, Vrin, Paris.
- EAD. (2005), *The Social Concern of the Plotinian Sage*, in Smith (2005), pp. 51-64.
- SCHOLTEN C. (hrsg.) (2009), *Johannes Philoponos. De aeternitate mundi. Über die Ewigkeit der Welt*, 2 voll., Brepols, Turnhout.

- SCHWYZER H. R. (1944), *Die zweifache Sicht in der Philosophie von Plotin*, in “Museum Helveticum”, 1, pp. 87-99.
- ID. (1951), *Plotinos*, in *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, vol. XXI, I, Druckenmüller, Stuttgart, coll. 471-592 (Suppl. Bd. XV, 1978, coll. 310-28).
- ID. (1983), *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- SEDLEY D. N. (1996), *Alcinous' Epistemology*, in Algra, Van der Horst, Runia (1996), pp. 300-12.
- ID. (2003), *Philodemus and the Decentralisation of Philosophy*, in “Cronache ercolanesi”, 33, pp. 31-41.
- SEGONDS A.-PH., STEEL C. (éds.) (2000), *Proclus et la théologie platonicienne*, Leuven University Press-Les Belles Lettres, Leuven-Paris.
- SENG H., TARDIEU M. (hrsg.) (2011), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*, Winter, Heidelberg.
- SHARE M. (ed.) (2004), *Philoponus. Against Proclus On the Eternity of the World 1-5*, Duckworth, London.
- ID. (ed.) (2005), *Philoponus. Against Proclus On the Eternity of the World 6-8*, Duckworth, London.
- SHARPLES R. W. (2007), *The Stoic Background to the Middle Platonists Discussion of Fate*, in Bonazzi, Helmig (2007), pp. 169-88.
- ID. (2008), *Habent sua fata libelli: Aristotle's Categories in the First Century BC*, in “Acta Antiqua Hungarica”, 48, pp. 273-87.
- ID. (2010a), *Peripatetic Philosophy, 200 BC to AD 200: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2010b), *Peripatetics*, in Gerson (2010), pp. 140-60.
- SHARPLES R. W., SHEPPARD A. (eds.) (2003), *Ancient Approaches to Plato's Timaeus*, Institute of Classical Studies, BICS Suppl. 78, London.
- SHARPLES R. W., VAN DER EIJK P. J. (eds.) (2008), *Nemesius, On the Nature of Man*, translated with an introduction and notes, Liverpool University Press, Liverpool.
- SHAW G. (1995), *Theurgy and the Soul*, Penn State Press, University Park.
- ID. (1999), *Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite*, in “Journal of Early Christian Studies”, 7, pp. 573-99.
- SHEPPARD A. (1982), *Proclus' Attitude to Theurgy*, in “Classical Quarterly”, 32, pp. 212-24.
- SIMONETTI M. (2002), *Eusebio sui sacrifici pagani e giudaici*, in “Annali di Storia dell'Esegesi”, 12, pp. 101-10.
- SINIOSSOGLOU N. (2008), *Plato and Theodoret. The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- SLEEMAN J. H., POLLET G. (1980), *Lexicon Plotinianum*, Leuven University Press-Brill, Leuven-Leiden.
- SMITH. A. (1974), *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, Nijhoff, The Hague.
- ID. (hrsg.) (1993), *Porphyrii philosophi fragmenta*, Teubner, Stuttgart-Leipzig.

- ID. (1999), *The Significance of Practical Ethics for Plotinus*, in Cleary (1999), pp. 227-36.
- ID. (2010), *Porphyry and his School*, in Gerson (2010), pp. 325-57.
- ID. (ed.) (2005), *The Philosopher and Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown*, The Classical Press of Wales, Swansea.
- SODANO A. R. (1958), *Porfirio. Lettera ad Anebo*, L'arte tipografica, Napoli.
- ID. (1964), *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, Istituto della stampa, Napoli.
- ID. (1991), *Porfirio "gnomologo". Contributo alla tradizione e alla critica testuale delle sillogi gnomiche*, in "Sileno", 17, pp. 5-41.
- ID. (a cura di) (1993), *Porfirio. Vangelo di un pagano. Eunapio. Vita di Porfirio*, Rusconi, Milano.
- SONDEREGGER E. (1982), *Simplikios: Über di Zeit. Ein Kommentar zum Corollarium de tempore*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- SORABJI R. (1983), *Time, Creation, and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca.
- ID. (1990a), *Infinite Power Impressed: The Transformation of Aristotle's Physics and Theology*, in Sorabij (1990b), pp. 181-98.
- ID. (ed.) (1990b), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, Duckworth-Cornell University Press, London-Ithaca.
- ID. (2004a), *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD*, vol. I, *Psychology (with Ethics and Religion)*, Duckworth-Cornell University Press, London-Ithaca.
- ID. (2004b), *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD*, vol. II, *Physics*, Duckworth-Cornell University Press, London-Ithaca.
- ID. (2004c), *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD*, vol. III, *Logic and Metaphysics*, Duckworth-Cornell University Press, London-Ithaca.
- ID. (ed.) (2010), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Institute of Classical Studies, BICS Suppl. 103, London, II ed.
- SPINELLI E. (2005), *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Lithos, Roma.
- STEEL C. (1984), *Proclus et les arguments pour et contre l'hypothèse des Idées*, in "Revue de Philosophie Ancienne", 2, pp. 3-27.
- ID. (1987a), *Proclus et Aristote sur la causalité efficiente de l'intellect divin*, in Pénin, Saffrey (1987), pp. 213-25.
- ID. (1987b), *L'anagogie par les apories*, in Boss, Seel (1987), pp. 101-28.
- ID. (1992), *Le Sophiste comme texte théologique dans l'interprétation de Proclus*, in Bos, Meijer (1992), pp. 51-64.
- ID. (1997), *Breathing Thought. Proclus on the Innate Knowledge of the Soul*, in Cleary (1997), pp. 293-309.
- ID. (2000), *Le Parménide est-il le fondement de la Théologie platonicienne?*, in Segonds, Steel (2000), pp. 373-98.
- ID. (2003), *Why Should We Prefer Plato's Timaeus to Aristotle's Physics? Proclus' Critique of Aristotle's Causal Explanation of the Physical World*, in Sharples, Sheppard (2003), pp. 175-87.

- ID. (2006), *Il Sé che cambia. L'anima nel tardo Neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano*, a cura di L. I. Martone, Edizioni di Pagina, Bari (ed. or. *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, KVAB, Bruxelles 1978).
- ID. (2010), *Proclus*, in Gerson (2010), pp. 630-53.
- STEEL C. *et al.* (eds.) (2007-2009), *Procli In Platonis Parmenidem Commentaria*, 3 voll., Clarendon Press, Oxford.
- STRANGE S. K. (1992), *Porphyry. On Aristotle, Categories*, Duckworth-Cornell University Press, London-Ithaca.
- STRUCK P. (2002), *Speech Acts and the Stakes of Hellenism in Late Antiquity*, in Meyer, Mirecki (2002), pp. 386-406.
- SZLEZÁK TH. A. (1972), *Pseudo-Archytas über die Kategorien: Texte zur griechischen Aristoteles-Exegese*, de Gruyter, Berlin-New York.
- ID. (1979), *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe, Basel-Stuttgart.
- TAORMINA D. P. (a cura di) (1989), *Plutarco di Atene: l'Uno, l'Anima, le Forme*, saggio introduttivo, fonti, traduzione e commento, Università di Catania-L'Erma di Bretschneider, Catania-Roma.
- ID. (1999), *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre: quatre études*, Vrin, Paris.
- TAORMINA D. P., PICCIONE R. M. (a cura di) (2010), *Giamblico. I frammenti dalle epistole*, introduzione, testo, traduzione e commento, Bibliopolis, Napoli.
- TARÁN L. (1981), *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Brill, Leiden.
- TARDIEU M. (1987a), *Les calendriers en usage à Harran d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la Physique d'Aristote*, in I. Hadot (1987a), pp. 40-57.
- ID. (éd.) (1987b), *Les règles de l'interprétation*, Cerf, Paris.
- ID. (1992), *Les gnostiques dans la Vie de Plotin. Analyse du chapitre 16*, in Brisson *et al.* (1992), pp. 503-63.
- ID. (1996), *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, Peeters, Leuven.
- TARRANT H. (1993), *Thrasyllan Platonism*, Cornell University Press, London-Ithaca.
- ID. (1997), *Olympiodorus and the Surrender of Paganism*, in "Byzantinische Forschungen", 24, pp. 181-92.
- ID. (ed.) (2007), *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, vol. I, *Proclus on the Socratic State and Atlantis*, translated with an introduction and notes, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2010), *Platonism before Plotinus*, in Gerson (2010), pp. 63-99.
- THESLEFF H. (1965), *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, "Acta Academiae Aboensis", Ser. A, Humaniora, Åbo.
- TORNAU CH. (1998), *Plotin. Enneaden VI 4-5 [22-23]. Ein Kommentar*, Teubner, Stuttgart-Leipzig.
- ID. (2000), *Die Prinzipienlehre des Moderatos von Gades. Zu Simplicios in Phys. 230,34-231,24 Diels*, in "Rheinisches Museum", 143, pp. 197-220.

- ID. (2009a), *Plotin*, in Ch. Horn, J. Müller, J. Söder (2009), pp. 410-4.
- ID. (2009b), *Qu'est-ce qu'un individu? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme*, in "Les Etudes Philosophiques", 90, pp. 333-60.
- TOULOUSE S. (2005), *La théosophie de Porphyre et sa conception du sacrifice intérieur*, in Geourgoudi, Koch, Schmidt (2005), pp. 329-41.
- TRABATTONI F. (2009), *Libertà e autodeterminazione dell'essere umano in Plotino*, in Barbanti, Iozzia (2009), pp. 189-211.
- TROUILLARD J. (1972), *L'un et l'âme selon Proclus*, Les Belles Lettres, Paris.
- TUOMINEN M. (2009), *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, Acumen, Stocksfield.
- TURNER J. (2006), *The Gnostic Sethians and Middle Platonism: Interpretations of the Timaeus and Parmenides*, in "Vigiliae Christianae", 60, pp. 9-64.
- URMSON J. O. (1992), *Simplicius, Corollaries on Place and Time*, Duckworth, London.
- VAGGIONE R. P. (2000), *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford University Press, Oxford.
- VAN DEN BERG R. M. (2000), *The Paternal Harbour. Proclean Theurgy and the Contemplation of the Forms*, in Segonds, Steel (2000), pp. 425-43.
- ID. (ed.) (2001), *Proclus' Hymns*, essays, translations, commentary, Brill, Leiden.
- ID. (2008), *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming*, Brill, Leiden.
- VAN LIEFFERINGE C. (1999), *La theurgie: des Oracles chaldaïques à Proclus*, Centre international d'étude de la religion grecque antique, Liège.
- VAN RIEL G. (1997), *The Transcendent Cause: Iamblichus and the Philebus of Plato*, in AA.VV., *Iamblichus: the Philosopher*, in "Syllecta Classica", 8, pp. 31-46.
- ID. (2001), *Horizontalism or Verticalism? Proclus vs Plotinus on the Procession of Matter*, in "Phronesis", 46, pp. 129-53.
- ID. (2009), *Proclus on Matter and Physical Necessity*, in Chiaradonna, Trabattone (2009), pp. 231-57.
- ID. (2010), *Damascius*, in Gerson (2010), pp. 667-96.
- VAN RIEL G., MACÉ C. (eds.) (2004), *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, Leuven University Press, Leuven.
- VEGETTI M., ABBATE M. (a cura di) (1999), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Bibliopolis, Napoli.
- VERRYCKEN K. (1990a), *The Development of Philoponus' Thought and its Chronology*, in Sorabji (1990b), pp. 233-74.
- ID. (1990b), *The Metaphysics of Ammonius son of Hermeias*, in Sorabji (1990b), pp. 199-231.
- ID. (2010), *John Philoponus*, in Gerson (2010), pp. 733-55.
- VIANO C. A. (a cura di) (1993), *Storia della filosofia*, vol. I, *L'Antichità*, Laterza, Roma-Bari.
- WALLIS R. T. (1972), *Neoplatonism*, Duckworth, London.
- WATTS E. J. (2008), *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.

- WESTERINK L. G. (1976-77), *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. I, *Damascius*; vol. II, *Olympiodorus*, North-Holland, Amsterdam-Oxford-New York.
- ID. (1990), *Prologomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L. G. W. et traduit par J. Trouillard, avec la collaboration d'A.-Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris.
- WHITTAKER J. (éd.) (1990), *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, introduction, texte établi et commenté par J. W. et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris.
- WIESNER J. (hrsg.) (1987), *Aristoteles Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, 2 voll., de Gruyter, Berlin-New York.
- WILBERDING J. (2006), *Against Proclus On the Eternity of the World 12-18*, Duckworth, London.
- ID. (2008), *Automatic Action in Plotinus*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 34, pp. 443-77.
- WILDBERG CH. (1987), *Philoponus. Against Aristotle on the Eternity of the World*, Duckworth, London.
- ID. (1988), *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether*, de Gruyter, Berlin-New York.
- ID. (2005), *Philosophy in the Age of Justinian*, in Maas (2005), pp. 316-40.
- WILLIAMS R. D. (1983), *The Logic of Arianism*, in "The Journal of Theological Studies", 34, pp. 56-81.
- ZACHHUBER J. (2005) *Das Universalienproblem in der griechischen Patristik und im frühen Mittelalter*, in "Millennium", 2, pp. 137-74.
- ZAMBON M. (2002), *Porphyre et le Moyen-Platonisme*, Vrin, Paris.
- ID. (2005), *Il significato filosofico della dottrina dell'ochêma dell'anima*, in Chiaradonna (2005b), pp. 305-35.
- ZELLER E. (1903), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. III/2, Reisland, Leipzig, IV ed.

Gli autori

MAURO BONAZZI insegna Storia della filosofia antica presso l'Università degli Studi di Milano. Si è occupato di Platone, della storia del platonismo nelle sue declinazioni scettiche e dogmatiche e del pensiero politico greco (con particolare attenzione per i sofisti). Tra le sue pubblicazioni: *Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, LED, Milano 2003; *The Origins of the Platonic System* (edito con Jan Opsomer), Peeters, Leuven 2009; *Platone. Menone*, introduzione, traduzione e note, Einaudi, Torino 2010; *I sofisti*, Carocci, Roma 2010.

RICCARDO CHIARADONNA insegna dal 2006 Storia della filosofia antica presso l'Università degli Studi Roma Tre. È autore di *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002 e di *Plotino*, Carocci, Roma 2009. Ha edito *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2005 e *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Brill, Leiden 2009 (con Franco Trabattoni). È autore di studi su Galeno, Plotino, Porfirio e le tradizioni platonica e aristotelica in età post-ellenistica e tardoantica. Inoltre si è occupato della posterità di Plotino nel pensiero rinascimentale.

PIETER D'HOINE è ricercatore della Fondazione della ricerca scientifica delle Fiandre (FWO) e docente di Storia della filosofia antica presso la Katholieke Universiteit Leuven (Belgio). Le sue ricerche vertono sulla metafisica nel tardo neoplatonismo. Ha collaborato all'edizione del *Commento al Parmenide di Proclo* per "Oxford Classical Texts" (2007-2009), sotto la direzione di Carlos Steel.

ERIK ELIASSON ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università di Uppsala (2005). Ha pubblicato vari articoli sul pensiero antico, concentrandosi sulla filosofia della mente e dell'azione, ed è autore del volume *The Notion of "That Which Depends on Us" in Plotinus and its Background*, Brill, Leiden 2008. Dal 2010 è *research fellow* presso

l'Istituto svedese di studi classici a Roma, dove svolge una ricerca sulla filosofia dell'azione nei primi commentatori greci dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele.

ANDREA FALCON è professore associato nel dipartimento di Filosofia alla Concordia University di Montreal. Dopo aver conseguito il dottorato in filosofia presso l'Università degli Studi di Padova nel 1995, si è trasferito negli Stati Uniti, dove ha insegnato nelle seguenti università: University of California, Berkeley, Ohio State University, University of Pittsburgh (due volte) e Virginia Tech. Nel 2008 è stato membro dell'Institute for Advanced Study di Princeton. Nel maggio 2011 è stato *professeur invité* a Paris 7 Diderot. Falcon è uno specialista di Aristotele e della tradizione aristotelica nel mondo antico. È autore delle seguenti monografie: *Corpi e movimenti. Il De caelo di Aristotele e la sua tradizione nel mondo antico*, Bibliopolis, Napoli 2001; *Aristotle and the Science of Nature: Unity without Uniformity*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; *Xenarchus of Seleucia and Aristotelianism in the First Century BCE*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

ELENA GRITTI ha conseguito la laurea in Lettere classiche e il dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università degli Studi di Milano, svolgendo poi per anni attività di ricerca e didattica in qualità di assegnista e collaborazioni scientifiche ad altri progetti (tra cui il *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*) e con diverse istituzioni (ad esempio, Istituto svizzero di Roma). È autrice del volume *Proclo. Dialettica anima esegesi*, LED, Milano 2008 e di articoli pubblicati in miscellanee e riviste specialistiche. Si è occupata prevalentemente di tradizione platonica (Plutarco, Plotino, Proclo e altri pensatori della tarda antichità) in riferimento a epistemologia, psicologia, metafisica, esegesi filosofica del mito, con costante attenzione a confronti con le altre correnti filosofiche e alla ricezione dell'antico nella modernità, all'abbinamento di metodo filosofico e filologico e a prospettive interdisciplinari.

SERGIO KNIPE ha conseguito il dottorato a Cambridge con una tesi sul tema del sacrificio cruento nel pensiero filosofico-religioso tardoantico. È autore di contributi pubblicati in riviste e miscellanee internazionali tra i quali *Subjugating the Divine: Iamblichus on the Theurgic Evocation*, in A. Cain, N. Lenski (eds.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Ashgate, Aldershot 2009, pp. 93-102 e *Recycling the Refuse-Heap of Magic: Scholarly Approaches to Theurgy since 1963*, in "Cristianesimo nella Storia", 30, 2009, pp. 337-45. Attualmente vive e lavora a Venezia.

ALESSANDRO LINGUITI è dottore di ricerca in Filosofia e insegna dal 2001 Storia della filosofia antica presso l'Università degli Studi di Siena. Ha studiato soprattutto la tradizione platonica antica, pubblicando, oltre ad articoli su riviste specializzate, un saggio sulla filosofia di Damascio (*L'ultimo platonismo greco*, Olschki, Firenze 1990), la riedizione, con traduzione e commento, del *Commento al Parmenide*, comunemente attribuito a Porfirio (Olschki, Firenze 1995), la traduzione della terza *Enneade* di Plotino e di tre libri della *Teologia platonica* di Proclo per la collana "Classici della filosofia" UTET (Torino 1997 e 2007); per la collana "Les écrits de Plotin", diretta da Pierre Hadot, ha curato il commento al quinto trattato della prima *Enneade* (*Plotin. Traité 36 [1, 5]*, Cerf, Paris 2007).

ALEXANDRA MICHALEWSKI è stata allieva dell'École Normale Supérieure di Parigi. Professore *agrégé*, ha acquisito il titolo di dottore di ricerca in Filosofia antica presso l'Università di Paris 1-Panthéon Sorbonne ed è attualmente borsista dell'Alexander von Humboldt Stiftung presso l'Università di Colonia. Si occupa di teoria delle Idee nel medioplatonismo e nella filosofia di Plotino.

DANIELA PATRIZIA TAORMINA insegna Storia della filosofia tardoantica presso l'Università di Roma Tor Vergata. Si è occupata principalmente di problemi attinenti la psicologia e l'ontologia nei filosofi di tradizione platonica. È autrice di volumi e numerosi articoli pubblicati in riviste e miscelanee. Tra le sue pubblicazioni: *Plutarco di Atene: l'Uno, l'Anima, le Forme*, saggio introduttivo, fonti, traduzione e commento, Università di Catania-L'Erma di Bretschneider, Catania-Roma 1989; *Il lessico delle potenze dell'anima in Giamblico*, La Nuova Italia, Firenze 1990; *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre: quatre études*, Vrin, Paris 1999; *Giamblico. I frammenti dalle epistole*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di D. P. Taormina, R. M. Piccione, Bibliopolis, Napoli 2010. Recentemente ha edito la raccolta di studi *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*, in collaborazione con D. J. O'Meara, Ch. Riedweg, Bibliopolis, Napoli 2010.

MARCO ZAMBON è ricercatore di Storia del cristianesimo e delle chiese presso l'Università degli studi di Padova. Il suo lavoro di ricerca concerne la storia del platonismo di età imperiale, secondo due prospettive fondamentali: lo sviluppo interno della tradizione platonica e gli esiti del confronto di questa tradizione con il pensiero cristiano. Ha pubblicato vari saggi su Porfirio e Origene e i volumi *Porphyre et le moyen-platonisme*, Vrin, Paris 2002; *Severino Boezio. La ricerca della felicità (Consolazione della Filosofia III)*, Marsilio, Venezia 2011.

