

7534
DE VITA, M. C.
2013

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 2 (2013), pp. 275-295

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

MARIA CARMEN DE VITA*

IL BENE/SOLE NELL'ESEGESI NEOPLATONICA: GIAMBLICO, GIULIANO E L'INNO A *HELIOS RE*¹

È ormai un dato acquisito dai più recenti studi sul neoplatonismo come la celebre analogia del Sole con il Bene, presente nel VI libro della *Repubblica* platonica, costituisca per i filosofi postplotiniani uno dei riferimenti testuali fondativi per comprendere la natura e le funzioni del Primo Principio. Il brano, in particolare il passo che si estende da 508a a 509d, viene normalmente utilizzato – da solo o in associazione ad altri due testi cruciali della tradizione platonica, come la prima ipotesi del *Parmenide* e il passo 312e della pseudoplatonica *Epistola II* – per ricostruire un coerente insegnamento metafisico-teologico, costituito dalla totale trascendenza del Primo (l'Uno-Bene) rispetto alla totalità degli esseri che da esso derivano.

Nelle pagine seguenti mi propongo di analizzare in dettaglio l'interpretazione giamblichea di *Resp.* VI 508a-509d, che è ricavabile, a mio avviso, da un brano fino a questo momento non molto studiato dell'inno *A Helios re* di Giuliano Imperatore. Ritengo opportuno, per meglio chiarire il contesto teoretico di tale esegesi, partire da un breve *excursus* sulle altre letture – decisamente meglio conosciute – che anche Plotino, Proclo e Damascio propongono del celebre brano platonico. Nelle loro interpretazioni si mani-

* Università degli studi di Salerno.

¹ Il presente saggio nasce da una rielaborazione dell'intervento da me presentato durante la *X International Conference of Neoplatonic Studies* (Cagliari, 2012). Ringrazio vivamente i proff. Riccardo Chiaradonna e Michele Abbate per gli utili suggerimenti che mi hanno fornito in quella sede.

ISSN 0035-6247

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA

2 Anno CV
Aprile-Giugno 2013

Poste Italiane SpA spedizione in Abb. Postale D.L. 353/2003 (conv. in L. 2702/2004 n° 46) art. 1, comma 1, DCB MI

V&P VITA E PENSIERO



Publicazioni dell'Università Cattolica
Largo Gemelli 1
20123 Milano

In caso di mancato recapito si restituisca al mittente che si impegna a pagare la relativa tassa

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

MARIA CARMEN DE VITA*

IL BENE/SOLE NELL'ESEGESI NEOPLATONICA: GIAMBlico, GIULIANO E L'INNO A *HELIOS RE*¹

È ormai un dato acquisito dai più recenti studi sul neoplatonismo come la celebre analogia del Sole con il Bene, presente nel VI libro della *Repubblica* platonica, costituisca per i filosofi postplotiniani uno dei riferimenti testuali fondativi per comprendere la natura e le funzioni del Primo Principio. Il brano, in particolare il passo che si estende da 508a a 509d, viene normalmente utilizzato – da solo o in associazione ad altri due testi cruciali della tradizione platonica, come la prima ipotesi del *Parmenide* e il passo 312e della pseudoplatonica *Epistola II* – per ricostruire un coerente insegnamento metafisico-teologico, costituito dalla totale trascendenza del Primo (l'Uno-Bene) rispetto alla totalità degli esseri che da esso derivano.

Nelle pagine seguenti mi propongo di analizzare in dettaglio l'interpretazione giamblichea di *Resp.* VI 508a-509d, che è ricavabile, a mio avviso, da un brano fino a questo momento non molto studiato dell'inno *A Helios re* di Giuliano Imperatore. Ritengo opportuno, per meglio chiarire il contesto teoretico di tale esegesi, partire da un breve *excursus* sulle altre letture – decisamente meglio conosciute – che anche Plotino, Proclo e Damascio propongono del celebre brano platonico. Nelle loro interpretazioni si mani-

* Università degli studi di Salerno.

¹ Il presente saggio nasce da una rielaborazione dell'intervento da me presentato durante la *X International Conference of Neoplatonic Studies* (Cagliari, 2012). Ringrazio vivamente i proff. Riccardo Chiaradonna e Michele Abbate per gli utili suggerimenti che mi hanno fornito in quella sede.

festano diversi modi, più o meno radicali, di intendere la trascendenza dell'Uno rispetto alla realtà molteplice dell'essere intelligibile; sicché non è sbagliato affermare che, nel suo complesso, la storia esegetica dell'analogia riflette quella che è la parabola evolutiva dell'intero movimento neoplatonico nella sua questione ontologica fondamentale (il rapporto fra il Principio trascendente e unico del reale e la molteplicità dei derivati).

1. Introduzione: le interpretazioni di Plotino, Proclo, Damascio

Iniziando, dunque, dalle *Enneadi* plotiniane, è noto come nell'opera la metafora solare sia un *topos* ricorrente, volto a dimostrare la natura assolutamente semplice (ἀπλούστατον) del Principio Primo, l'Uno-Bene. Esso risulta anteriore all'essere e ad ogni sua determinazione specifica: non è ὄν, dunque, e neppure ἰδέα, ma viene definito dall'espressione platonica di ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, interpretata come equivalente ad ἐπέκεινα τοῦ ὄντος². Proprio questo suo statuto originario e fondativo gli consente di porsi come causa trascendente e primissima della realtà intelligibile.

Infatti, leggiamo in un brano famoso di *Enn.* VI 7 (38), come la luce del sole è ciò che determina la visione degli oggetti sensibili, così, per analogia, la luce di cui il Bene è causa risplende sugli intelligibili, garantendo ad essi la possibilità di essere e di essere pensati³. Tale luce si specifica poi come la verità propria della realtà intelligibile, cioè l'identità dinamica di essere e pensiero che determina l'evidenza dei contenuti dell'Intelletto⁴. Il Bene/

² Cfr. PLATONE, *Resp.* VI, 509b8-10; per le occorrenze plotiniane, cfr. ad esempio PLOTINO, *Enn.* I 7 (54), 1, 19; V 1 (10), 8, 8; V 3 (49), 17, 3 (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας); I 3 (20), 5, 7-8, II 4 (12), 16, 25; III 9 (13), 9, 1 (ἐπέκεινα τοῦ ὄντος). In altri termini, per Plotino, ciò che è «al di là dell'essenza» è solo al di là di una determinazione specifica dell'essere, mentre il Principio, origine prima della totalità degli enti, implica una forma di trascendenza più radicale e si trova perciò «al di là dell'essere» *tout court*; cfr. M. ABBATE, *Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo*, in PLATONE, *La Repubblica*, Libro V, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 625-678, spec. pp. 628-639. C'è da dire che l'interpretazione plotiniana non corrisponde in alcun modo a quanto Platone afferma nella *Repubblica* a proposito dell'Idea del Bene; quest'ultima, soprattutto in considerazione del fatto che nel libro VI viene definita ἰδέα e μέγιστον μάθημα (*Resp.* VI 504d, 505a), non può essere concepita come Principio che trascende in modo assoluto l'essere e quindi la dimensione intelligibile. Sul tipo di causalità esercitata dal Bene, considerato come la fonte prima dell'essere eidetico delle forme, cfr. F. FERRARI, *L'idea del Bene: collocazione ontologica e funzione causale*, in PLATONE, *La Repubblica*, Libro V, pp. 287-325.

³ Cfr. PLOTINO, *Enn.* VI 7 (38), 16, 24 ss.

⁴ L'innovazione fondamentale di Plotino nell'evoluzione della dottrina platonica delle idee consiste nell'aver concepito queste ultime non più soltanto come contenuti o strumenti dell'intelligenza divina (secondo una dottrina ampiamente attestata in epoca medioplatoni-

Sole appare come il Principio semplicissimo, trascendente e indifferenziato, di tale unità: è Auto-Identità Originaria al di là di ogni forma di molteplicità e, proprio in quanto tale, rende identici pensato e pensante, garantendo all'uno e all'altro la loro natura propria. Per questo Plotino lo associa al «Re del tutto», di cui si legge nel passo 312e della pseudoplatonica *Epistola II*⁵: più esattamente, lo definisce come τῆς ἀληθείας βασιλεύς, «re della verità»⁶, in quanto fonte della verità-luce propria della realtà intelligibile.

Come si può constatare, questo tipo di esegesi della metafora solare va ben oltre la lettera del testo di Platone, che nel porre il Bene come il correlato metafisico del sole sensibile non ne aveva esplicitamente rifiutato né lo statuto di *idea*, né in generale il legame con la dimensione intelligibile⁷. Siamo evidentemente dinanzi ad un fenomeno macroscopico di iperinterpretazione che va giustificato alla luce del presupposto teoretico fondamentale della filosofia plotiniana, ovvero la necessità di risalire ad un Principio unico, di natura meta-ontologica e meta-noetica, di tutto ciò che esiste.

La trascendenza del Bene/Sole viene poi accentuata in maniera ancora più radicale da Proclo, che all'esegesi della metafora dedica un'intera dissertazione, la XI, del suo *Commento alla Repubblica*. Qui il Bene appare

ca), bensì come *menti* pensanti e nell'aver posto dunque una relazione di identità fra oggetto di pensiero e pensiero pensante; cfr. A. LINGUITI, *Dottrina delle idee nel medioplatonismo*, in F. FRONTEROTTA - W. LESZL (a cura di), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, pp. 247-261, spec. pp. 247-248. Alle origini di questa originale teoria sono alcuni spunti tratti dal *Sofista* platonico (in particolare 241d ss.); da esso, infatti, Plotino desume una concezione dell'essere come intrinsecamente vitale e mobile, in virtù di tutto ciò che ne rappresenta una determinazione specifica; cfr. PLOTINO, *Enn.* V 4 (7), 2, 43, ss.; VI 9 (9), 2, 24-25. Per questo gli enti nella loro totalità si pongono nello stesso tempo come oggetti intelligibili e la dualità/identità originaria di essere/pensiero è fondamento di ogni forma di molteplicità; cfr. PLOTINO, *Enn.* V 6 (24), 6, 20-24; V 1 (10), 4, 31 ss; M. ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici: dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010, pp. 115-156.

⁵ Cfr. [PLATONE], *Ep. II*, 312e1-3; ID., *Resp.* VI, 509d2. Per una storia delle interpretazioni dell'epistola in epoca medioplatonica e neoplatonica, cfr. PROCLUS, *Théologie platonicienne*, Livre II, éd. par H.D. Saffrey - L.G. Westerink, Les Belles Lettres, Paris 1978, pp. xx-lix.

⁶ Cfr. PLOTINO, *Enn.* V 5 (32), 3, 18 e anche V 5 (32), 3, 20-21 (βασιλεὺς βασιλέων καὶ βασιλέων πατήρ).

⁷ Cfr. *supra*, nota 2. Il Bene è concepito da Platone come il τέλος del mondo intelligibile (*Resp.* VI, 532b); viene inoltre indicato come τοῦ ὄντος τὸ φανότατον (518c) e τὸ ἄριστον ἐν τοῖς οὐσι (532c), proprio a sottolineare che si tratta del punto culminante della serie degli esseri, ma anche che a questa serie appartiene. Più coerente, rispetto a quella plotiniana, con la lettera del testo platonico è dunque l'esegesi dei filosofi medioplatonici, per i quali l'idea del Bene è l'essere più elevato; cfr. J. WHITTAKER, 'Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, «Vigiliae Christianae», 23 (1969), pp. 91-104; M. BALTES, *Is the Idea of the Good in Plato's Republic Beyond Being?*, in M. JOYAL (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to J. Whittaker*, Ashgate, Aldershot 1997, pp. 3-23.

superiore non solo all'essenza e all'essere, come voleva Plotino, ma addirittura alla verità; come infatti – afferma il filosofo licio – il sole è causa della luce, per mezzo della quale tutte le cose si rendono visibili, e tale luce ha analogia con la verità⁸, così il Bene è causa della verità che rende intelligibile (νοητόν) l'essere e risulta dunque al di là dell'essere e della verità (ἐπέκεινα τῆς ἀληθείας, ὑπὲρ ἀλήθειαν)⁹. Da ciò deriva un'importante differenza rispetto all'esegesi plotiniana: il Bene/Uno non viene più inteso da Proclo quale *Identità pura*, fonte della verità/identità di essere e pensiero, ma piuttosto come incommensurabile *differenza* e *alterità* rispetto a tutto ciò che da esso deriva, compresa la verità delle realtà intelligibili. Esso viene dunque a coincidere con l'Uno-in sé, che nella prima ipotesi del *Parmenide* viene descritto unicamente per via aferetico-negativa¹⁰, e può essere infine interpretato in chiave teologica, come Primo Dio, secondo quanto attesta la dichiarazione conclusiva della *Dissertazione XI*:

Il Bene è secondo Platone il Primo Dio¹¹.

Dalla teologizzazione del Principio supremo scaturisce quindi, nell'ottica di Proclo, una teologizzazione complessiva di tutto il reale¹².

⁸ Cfr. PROCLO, in *Remp.* I 276, 23-277, 6.

⁹ Cfr. *ibi*, I 277, 14-15 e 16-17. Diversamente da Plotino, per Proclo l'ἀλήθεια della dimensione intelligibile è il fondamento non solo dell'unità di pensato e pensante, ma anche della loro originaria differenza; cfr. *ibi*, I 279, 29-30. Da ciò risulta una più marcata caratterizzazione della trascendenza del Principio, che non è più, come nelle *Enneadi*, fonte dell'unità/identità della dimensione intelligibile ma assolutamente superiore rispetto ad essa; cfr. *ibi*, I 280, 5-7; ABBATE, *Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo*, p. 665.

¹⁰ Cfr. PROCLO, in *Remp.* I 285, 23-27. Perciò, in coerenza con l'esegesi procliana del *Parmenide*, le uniche vie per cogliere l'assoluta originarietà del Principio Primo sono l'*aphaïresis* (ovvero l'astrazione da tutte quelle proprietà riferibili alle realtà seconde) e l'*apophasis* (cioè l'assoluta e radicale negazione di ogni predicazione): entrambe, a loro volta, sono destinate a concludersi nella totale *negatio negationis*, nell'assoluta ineffabilità del silenzio mistico; cfr. ID., in *Parm.* VII 1171, 7-8; *Theol. Plat.* II 65, 13; M. ABBATE, *Il 'linguaggio dell'ineffabile' nella concezione procliana dell'Uno-in-sé*, «Elenchos», 22 (2001), pp. 305-327; ID., *Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo*, pp. 659-678. Sull'importanza dell'interpretazione del *Parmenide* nella speculazione neoplatonica e in particolare procliana cfr. l'articolo tuttora fondamentale di E.R. DODDS, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, «Classical Quarterly», 22 (1928), pp. 129-142 e, da ultimo, C. STEEL, *Une histoire de l'interprétation du Parménide dans l'antiquité*, in M. BARBANTI - F. ROMANO (a cura di), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*, Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Cuecm, Catania 2002, pp. 11-40.

¹¹ Cfr. PROCLO, in *Remp.* I 287, 16-17: τὸ ἄρα ἀγαθὸν ἐστὶ ὁ πρῶτος κατὰ Πλάτωνα θεός.

¹² In altri passi della *Teologia Platonica* Proclo si sofferma dettagliatamente sulla natura divina del Bene, che si diffonde per tutta la realtà, permeandola interamente; cfr. ID., *Theol.*

La presentazione dell'Uno/Bene come Primo Dio, fonte delle articolazioni divine di tutta la realtà, non elimina però l'aporeticità insita nella nozione stessa di Principio Primo; questi, per essere autenticamente tale, deve implicare una completa trascendenza rispetto a ciò che da esso deriva e perciò risultare paradossalmente anteriore alla stessa nozione, in sé relativa, di Principio¹³. Su questa problematica è imperniata, come è noto, la speculazione di Damascio, il quale, procedendo oltre Plotino e Proclo, è indotto a postulare l'esistenza, al vertice del suo sistema metafisico, di un'entità superiore allo stesso Uno, l'assolutamente e totalmente Ineffabile.

Di conseguenza, con l'ultimo diadoco della scuola di Atene, ci troviamo dinanzi ad un'interpretazione ancora diversa della metafora solare: il Bene/Sole non è più il Principio Primitivo, ma una sorta di Secondo Principio, che è insieme inconoscibile e conoscibile¹⁴. L'inconoscibilità è determinata, come in Proclo, dalla sua trascendenza rispetto alla luce/verità di cui è causa¹⁵. Per quanto riguarda, poi, l'affermazione della sua conoscibilità¹⁶, essa è garantita, secondo Damascio, da una forma di intuizione e ispirazione (ἐπιβολή) meta-noetiche¹⁷, una sorta di conoscenza in lontananza (πόρρωθεν), destinata comunque a risolversi nelle esperienze extra-razionali del contatto e nell'unione¹⁸.

Plat. II 7, 44, 4-16; 48, 14-19. Sull'impostazione metafisico-teologica della speculazione procliana, cfr. M. ABBATE, *Il divino fra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008.

¹³ Secondo il ragionamento di Damascio, infatti, l'Uno/Bene di Plotino e di Proclo non può essere assolutamente trascendente, perché implica in qualche misura i principii cui dà origine; invece l'autentico Principio, l'Ineffabile, è totalmente privo di relazione e coordinazione con ciò che viene dopo di lui; per tutti i riferimenti, cfr. A. LINGUITI, *Giamblico, Proclo e Damascio sul principio anteriore all'uno*, «Elenchos», 9 (1988), pp. 95-106; PH. HOFFMANN, *L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius*, in C. LEVY - L. PERNOT (éds.), *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques)*, L'Harmattan, Paris-Montréal 1997, pp. 335-390, spec. pp. 376-377; e più ampiamente V. NAPOLI, *Ἐπέκεινα τοὺς ἐνός: il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Cuecm, Catania 2008.

¹⁴ Cfr. DAMASCIO, *De Princ.* I 86, 10-22; 83, 7-12; 10, 24-11, 5; 11, 14-15; V. NAPOLI, *Conoscibilità e inconoscibilità dell'Uno nella lettura di Damascio della Repubblica di Platone*, «Pan», 23 (2005), pp. 183-208.

¹⁵ Cfr. DAMASCIO, *De Princ.* I 70, 7-18.

¹⁶ Ad essa sembra alludere l'espressione platonica di μέγιστον μάθημα, in PLATONE, *Resp.* VI, 505a2, ripresa e commentata anche da DAMASCIO, *De Princ.* I 65, 1-10.

¹⁷ Cfr. DAMASCIO, *De Princ.* I 10, 12-24; 19, 2-4.

¹⁸ Cfr. *ibi*, I 83, 7-84, 7. Queste espressioni sono piuttosto simili a quanto Plotino e Proclo affermano sulla possibilità di entrare in contatto con l'Uno. Plotino, infatti – com'è noto – parla dell'*ektasis* come modo per diventare *semplici* e raggiungere ciò che è anteriore ad ogni forma di differenza e determinazione; cfr. M.L. GATTI, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996², spec. p. 45 e pp. 231-236. Per Proclo,

L'interpretazione della metafora solare raggiunge dunque, nel *De Principiis*, una straordinaria tensione teoretica, che si manifesta nell'approdo ad una concezione di trascendenza sempre più radicale e incommensurabile. Non più al vertice della gerarchia metafisica, come per gli esegeti precedenti, il Bene/Sole di Damascio risulta l'«ultimo conoscibile (τὸ ἔσχατον γνωστόν)»¹⁹, dalla conoscibilità però indeterminata e sfuggente. Ad esso risulta dialetticamente legata la nozione di Ineffabile, il Primo Principio di cui nulla si può predicare, neppure l'ineffabilità, e rispetto al quale non ha senso parlare di luce di verità, ma si può solo «brancolare nel vuoto (κενεμβατεῖν)»²⁰ di una «iperignoranza (ὑπεράγνοια)»²¹.

2. L'esegesi di Giamblico/Giuliano

2.1. Tracce giamblichee nell'inno A Helios re

La posizione di un Principio Ineffabile anteriore allo stesso Uno non è una novità introdotta da Damascio nel panorama della metafisica tardoantica. Sarebbe stato in realtà Giamblico – come leggiamo sempre in una pagina del *De Principiis* – il primo ad avvertire la necessità di radicalizzare la trascendenza del Principio per salvaguardarne la funzione di fonte, assolutamente separata da tutto, dell'universale processione degli enti. Più in dettaglio, egli avrebbe scisso l'assoluta semplicità dell'Uno plotiniano in una struttura a più livelli comprendente, al vertice, il Principio unico del tutto, assolutamente indicibile²²; al secondo posto, l'Uno Assoluto o puro non coordinato con la triade intel-

poi, l'Uno è conoscibile solo attraverso un'intuizione (προσβολή) divinamente ispirata e superiore all'intelletto; il filosofo la identifica con lo sguardo dell'anima (assimilato all'Uno dell'anima), stabilendo un legame fra questa intuizione e la dialettica negativa; cfr. PROCLO, in *Remp.* I 280, 26-27; ABBATE, *Il 'linguaggio dell'ineffabile' nella concezione procliana dell'Uno-in-sé, passim.*

¹⁹ Cfr. DAMASCIO, *De Princ.* I 20, 7-8; 18, 3-4.

²⁰ Cfr. *ibi.* I 7, 24-8, 5.

²¹ Cfr. *ibi.* I 84, 16-18. Sulla peculiare nozione damasciana di ὑπεράγνοια, cfr. P. ATHANASSIADI, *The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy*, in P. ATHANASSIADI - M. FREDE (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 149-183, spec. p. 167.

²² Cfr. DAMASCIO, *De Princ.* II 1, 6; 25, 17; 16, 4. Questo Principio Primissimo è definito anche come «Dio uno», superiore agli esseri realmente esseri, immobile nella solitudine della sua unicità, fondamento dei primi intelligibili nel *De mysteriis*; cfr. GIAMBILICO, *De Myst.* VIII 2, 261, 9-262, 2; sul rapporto esistente fra questo passo e la dottrina giamblichea dei principi come ci è nota attraverso Damascio, cfr. PROCLUS, *Théologie platonicienne*, Livre III, pp. xxx ss.

ligibile²³; infine l'Uno-Essere, principio del mondo noetico derivante dall'Uno Assoluto con la mediazione dei due principi universali di Limite e Illimitato²⁴.

Questo sistema così complesso, probabilmente frutto dell'apertura al confronto fra più tradizioni teologiche (greco-romane, caldaiche ed ermetiche), doveva essere sostenuto, dal filosofo di Calcide, soprattutto con il ricorso ai testi cruciali della tradizione metafisica platonica; fra questi ultimi è lecito supporre che il brano di *Resp.* VI 509d occupasse un ruolo determinante. Non possediamo però, come per Plotino, Proclo o Damascio, riferimenti testuali precisi che ci consentano di ricostruire, sia pure per grandi linee, l'interpretazione giamblichea della metafora solare. Disponiamo soltanto di una testimonianza per dir così indiretta, costituita dall'inno giuliano *A Helios re*: ad esso occorre dunque rivolgersi, per tentare di cogliere la novità di un'esegesi che, come vedremo, sembra sotto molti aspetti anticipare quella proposta da Damascio nel *De Principiis*.

Ora, sulla singolarità dell'inno *A Helios re* e, in generale, del pensiero filosofico di Giuliano Imperatore molto è stato scritto, soprattutto negli ultimi decenni, alla luce del crescente interesse per la figura intellettuale di un autore che per lungo tempo è stato piuttosto semplicisticamente considerato solo come un passivo portavoce di Giamblico²⁵. Non v'è dubbio che l'inno *A Helios re* costituisca, per esplicita dichiarazione dello stesso Giuliano, uno dei testi in cui l'eredità giamblichea si manifesta nella maniera più evidente²⁶; altrettanto evidente, però, è anche l'originalità con cui l'autore riesce a

²³ Cfr. DAMASCIO, *De Princ.* II 28, 2 e ID., in *Parm.* II 76, 2.

²⁴ Cfr. ID., *De Princ.* II 1, 6-7; 25, 1-6. Per un'esposizione sintetica del sistema metafisico giambliceo, rinvio a J.M. DILLON (ed.), *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos Commentariorum Fragmenta*, Brill, Leiden 1973, pp. 26-53; G. COCCO, *La struttura del mondo soprasensibile nella filosofia di Giamblico*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 84 (1992), pp. 468-493. In particolare, per il ruolo assunto nel filosofo di Calcide dai due principi ontologici universali di πέρας e di ἄπειρον, cfr. G. VAN RIEL, *Iamblichus and the Philebus of Plato*, «Syllecta Classica», 8 (1997), pp. 149-162; D.P. TAORMINA, *Jamblique: critique de Plotin et de Porphyre: quatre études*, Vrin, Paris 1999, pp. 39-44.

²⁵ Si vedano, fra i contributi più rilevanti dal punto di vista filosofico, E. CORSINI, *L'imperatore Giuliano tra cristianesimo e neoplatonismo*, in I. LANA (a cura di), *Il «Giuliano L'Apostata» di Augusto Rostagni*, Atti dell'incontro di studio di Muzzano del 18 ottobre 1981, Supplemento al volume 116 (1982) degli Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino, II Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Torino 1983, pp. 45-56; A. MARCONE, *L'imperatore Giuliano, Giamblico e il Neoplatonismo. A proposito di alcuni studi recenti*, «Rivista storica italiana», 96 (1984), pp. 1046-1052; J. DILLON, *The Theology of Julian's Hymn to King Helios*, «Itaca», 14-15 (1998-1999), pp. 103-115; J.F. FINAMORE, Θεοὶ θεῶν: *an Iamblican Doctrine in Julian's Against the Galilaeans*, «Transactions of the American Philological Association», 118 (1988), pp. 393-401.

²⁶ Il nome di Giamblico ricorre in tre diversi punti dell'orazione (GIULIANO, *or.* 11, 146a, 150d, 157b-c); inoltre l'Apostata sottolinea la straordinaria rapidità nella composizione

piegare i contenuti filosofici appresi ad un'utilizzazione pratica e immediata, quella cioè di costituire la cornice teorico-dogmatica di una nuova forma di religione pagana, un Ellenismo solare dalla struttura sincretistica²⁷.

A riprova di ciò, è possibile citare vari esempi significativi che illustrano la persistenza e la trasformazione, nel testo giuliano, di alcuni elementi caratteristici dell'insegnamento impartito da Giamblico (o, com'è più probabile, dai successori di Giamblico che il *princeps* ebbe modo di conoscere)²⁸. Partiamo, anzitutto, dalla scissione, che senz'altro va attribuita al filosofo di Calcide, della realtà uni-molteplice dell'Intelletto plotiniano – identità dinamica di essere e pensiero – fra un aspetto oggettivo o intelligibile (νοητός) e uno soggettivo o intellettuale (νοερός)²⁹: essa ispira a Giuliano, all'interno dell'inno, la creazione di una gerarchia del reale a tre livelli o *kosmoi*, quello intelligibile, quello intellettuale e quello visibile, ad ognuno dei quali è preposta una divinità suprema, Helios νοητός, Helios νοερός ed Helios αἰσθητός, fra loro legate da un rapporto di tipo analogico³⁰. E ancora: gran parte del discorso giuliano è dedicata alla celebrazione del Secondo Sole, Helios νοερός che, come intermediario fra il piano intelligibile e quello sensibile, occupa una posizione centrale fra i *kosmoi*³¹; ebbene, tutto l'impianto della trattazione, che si sofferma prima ad esaminare l'οὐσία mediatrice del dio³², poi, in det-

dell'inno (157 b-c). Secondo la maggioranza degli studiosi, la fonte da lui utilizzata sarebbe stato un trattato giamblicheo *De diis*, di cui si sarebbe servito anche Sallustio per la redazione del cap. VI *De diis et mundo* e in merito al quale ci informano PROCLO (*Theol. Plat.* I 11, 52, 3-4), DAMASCIO (*De Princ.* II 71, 25-72, 1) e lo stesso GIAMBILICO (*De Myst.* VIII 8, 271, 13; *Protr.* 21, 120, 7).

²⁷ Cfr. M.C. DE VITA, *Giuliano imperatore filosofo neoplatonico*, Vita e Pensiero, Milano 2011, pp. 139-158, 315-330.

²⁸ Fra questi ultimi, spiccano in particolare le figure dei filosofi pergameni Massimo e Prisco, per i quali rinvio agli esaurienti profili biografici tracciati nei volumi recentissimi del *Dictionnaire des philosophes antiques*; cfr. F. DELFIM SANTOS, s.v. *Maxime (D'Éphèse?)*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, Tome IV, Éditions du CNRS, Paris 2005, pp. 313-322; R. GOULET, s.v. *Priscus de Thesprotie*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, Tome IVb, Éditions du CNRS, Paris 2012, pp. 1528-1539.

²⁹ Nel sistema metafisico di Giamblico si rinuncia a quello che era stato l'aspetto più rivoluzionario della dottrina plotiniana dell'Intelletto (ossia l'identificazione di essere/pensiero, cfr. *supra*, nota 4) e si assiste ad una scissione del livello del νοῦς in due piani metafisici separati, νοητός (il conosciuto o intelligibile) e νοερός (il conoscente o intellettuale, inferiore all'intelligibile). Forse alle origini dell'innovazione giamblichea va posto un problema di interpretazione degli *Oracoli caldaici*, che impiegavano senza distinzione νοητός e νοερός per designare l'intelligibile in opposizione al sensibile; cfr. COCCO, *La struttura del mondo soprasensibile nella filosofia di Giamblico*, pp. 480-481.

³⁰ Cfr. GIULIANO, *or.* 11, 132c-d, 133c.

³¹ Cfr. *ibi*, 135c, 138d, 140a-b, 138d.

³² Cfr. *ibi*, 132 b ss.

taglio, le sue potenze o δυνάμεις³³, in ultimo le sue ἐνέργειαι, ossia i benefici effetti della sua azione provvidenziale³⁴, riflette lo schema triadico οὐσία/δύναμις/ἐνέργεια, già impiegato da Giamblico nel *De Anima* e nel *De Mystериis*³⁵. Infine, anche la teoria, di lontana ascendenza aristotelica, esposta in *or.* 11, 133d-134b, relativa alla propagazione della luce solare dal Νοῦς ai *kosmoi* potrebbe risalire, in ultima analisi, al filosofo di Calcide; sono significative, a tal proposito, le coincidenze tematiche e lessicali riscontrate dagli studiosi con alcuni passi del *De Mystериis* e soprattutto del commento procliano al *Timeo*³⁶.

Ulteriori elementi giamblichei affiorano poi sporadicamente in numerosi punti dell'inno³⁷; e ciò consente di avallare l'ipotesi avanzata da Jean Bouffartigue nella sua analisi delle fonti del discorso di Giuliano, secondo la quale il *princeps* nel redigere l'inno avrebbe avuto modo di consultare

³³ Le potenze di Helios sono identificate in una visione sincretistica con le divinità maggiori della tradizione greco-romana ed orientale; cfr. *ibi*, 142b ss.

³⁴ Cfr. *ibi*, 145 c ss.

³⁵ Nel *De Anima* lo schema tripartito è utilizzato per l'esame della sostanza, delle facoltà e degli atti dell'anima, mentre nel *De Mystериis* lo si ritrova nella distinzione delle varie classi di esseri superiori (appunto in base alle rispettive sostanze, facoltà, attività); cfr. GIAMBILICO, *De An.* 1, 26, 1-24, 51, 9; *De Myst.* I 4, 11, 8-16; II 1, 67, 10-68, 2; C. STEEL, *The Changing Self. A Study on the Soul in the Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Paleis Der Academiën, Brussel 1978, tr. it. di L.I. Martone, *Il Sé che cambia. L'anima nel tardo Neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano*, Edizioni di Pagina, Bari 2006, p. 93, nota 31.

³⁶ Più esattamente Giuliano, recuperando una definizione aristotelica (cfr. ARISTOTELE, *De An.* II 7, 418b10-13), presenta la luce come «forma» o «colore del trasparente» (εἶδος [...] καὶ θεῖον τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς), o meglio, come vera e propria attività (ἐνέργεια) che viaggia attraverso i *kosmoi*; essa è emanata da una fonte incorporea coincidente con il Νοῦς dell'universo e discendendo verso il cosmo materiale diventa progressivamente meno eterea e pura. Echi di questa teoria si riscontrano anche in GIAMBILICO, *De Myst.* II 4, 77, 10-18, dove viene descritta una scala discendente di luci in riferimento agli ἀγάλματα divini, dalla luce incorporea di dèi, angeli e arcangeli al fuoco corporeo dei demoni, degli eroi e delle anime. E a Giamblico, probabilmente, come già Giuliano, si rifà anche Proclo, che nel commento al *Timeo* stabilisce una gerarchia di a) fuoco o luce noerica, b) luce celeste, che è μίμημα della luce noerica e c) luce terrena, che esiste solo a livello materiale e per partecipazione; cfr. PROCLO, in *Tim.* II 42, 9-44, 7. Per quanto riguarda, infine, la concezione procliana della luce solare, che è propriamente «luce noerica (νοερὸν φῶς)» avente la sua origine nell'Uno/Bene ed è capace di favorire la generazione dei corpi e l'elevazione delle anime; cfr. ID., *Theol. Plat.* II 7, 48, 9-14; VI 12, 61, 7, 15; in *Tim.* III 80, 31-83, 17; *hymn.* I 1; J.F. FINAMORE, *Iamblichus on Light and the Transparent* in H.J. BLUMENTHAL - E. G. CLARK (eds.), *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, Bristol Classical Press, London 1993, pp. 55-64; *Proclus' Hymns, Essays, Translations*, Commentary by R. M. VAN DEN BERG, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 152-155.

³⁷ Basti pensare al ruolo metafisico e soteriologico attribuito alla dottrina del quinto corpo, su cui cfr. *infra*, nota 39.

uno o più scritti di Giamblico, per noi perduti, esplicitamente dedicati alla teologia solare³⁸.

2.2. *Il dio Sole: una collocazione metafisica ambigua*

Appurato dunque il sicuro *background* giambliceo dell'orazione di Giuliano, vale la pena di sottoporre ad un'analisi più accurata la sezione 132c-d, relativa al Primo Sole, il Principio dell'universo, esplicitamente identificato dal *princeps* con il Bene/Sole della *Repubblica* platonica:

Questo universo divino e bellissimo, dalla sommità della volta del cielo fino alle estremità della terra tenuto insieme dall'indissolubile provvidenza del dio, dall'eternità è nato senza generazione, eterno anche per il futuro, da nient'altro custodito se non direttamente dal quinto elemento³⁹, che culmina nel raggio del

³⁸ Cfr. J. BOUFFARTIGUE, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Institut des Études augustiniennes, Paris 1992, pp. 336 ss. Quello dei trattati di teologia solare sembra, del resto, che fosse un genere di moda fra filosofi e letterati del III e IV secolo, destinato poi a rimanere in auge anche nel corso del V: lo dimostra tutta una serie di opere, greche e latine (da Macrobio a Proclo, a Marziano Capella, a Nonno di Panopoli), che con l'inno giuliano *A Helios re* presentano significative affinità. Per tutti i riferimenti, cfr. H.D. SAFFREY, *La dévotion de Proclus au Soleil*, in J. SOJCHER - G. HOTTOIS (éds.), *Philosophies non chrétiennes et christianisme: morale et enseignement*, Editions de l'Université, Bruxelles 1984, pp. 73-86 (poi in Id., *Le néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris 2000, pp. 179-191); W. LIEBESCHUETZ, *The Significance of the Speech of Praetextatus*, in ATHANASSIADI - FREDE, *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, pp. 185-205, spec. pp. 191-192; VAN DEN BERG, *Proclus' Hymns*, pp. 145-189.

³⁹ Nella visione dell'Apostata, il quinto corpo visibile (ὁ φαινόμενος καὶ πέμπτον σῶμα) è una realtà al tempo stesso fisica e geometrica, dotata di moto circolare, che avviluppa l'universo, tenendolo unito e rinserrandolo in sé; cfr. GIULIANO, *or.* 8, 162b, 163d. Costituito dall'etere più puro, impassibile, è identificato con il cielo visibile che nell'inno *Alla Madre degli dèi* adorna il copricapo di Attis; cfr. *ibi*, 166d, 165a-c, 167d, 170c; Id., *or.* 11, 132c, 139c-d, 140c. Soprattutto, si afferma in *or.* 8, 162d, esso contiene in sé le cause incorporee delle forme materiali, cioè trasforma la forza produttiva del Principio intelligibile in realizzazioni materiali concrete, assicurando l'ordine e la coesione dell'universo. La sua funzione viene in tal modo a sovrapporsi alla nozione platonica di *Anima Mundi*, che in *Tim.* 41d viene appunto identificata con il cielo. Sappiamo che sulla dottrina aristotelica relativa al quinto corpo o *etere* costitutivo della regione celeste si era aperto un dibattito, in ambito neoplatonico, fra i filosofi (come Plotino, Porfirio, Proclo) che la rifiutavano, facendo derivare la superiorità dei corpi celesti dall'eccezionale purezza del fuoco di cui risultano composti (PLOTINO, *Enn.* II 1 (40), 4, 14; PROCLO, in *Tim.* II 42, 9-44, 24), e quanti, invece, come Giamblico e Siriano, la accettavano cercando di armonizzarla con la cosmologia platonica; cfr. SIMPLICIO, in *De Cael.* 1, 24-2, 5; 5, 6-13; Id., in *De An.* 48, 31-34. Inoltre, la sostanza eterea era sfruttata anche in ambito psicologico, come componente dell'anima o del suo veicolo luminoso; cfr. CICERONE, *Tusc.* I 26, 65-27, 66; SIRIANO, in *Metaph.* 86, 2 e R.L. CARDULLO, *Natura e moto del cielo in Siriano*, in A. LONGO (a cura di), *Syrianus et la metaphysique de l'antiquité tardive*, Actes du Colloque International, Université de Genève, 29 septembre-1^{er} octobre 2006, Bibliopolis, Napoli 2009,

sole⁴⁰; poi ad un secondo livello è custodito dal cosmo intelligibile, infine, ad un livello ancora superiore, dal re del tutto, intorno a cui sono tutte le cose. Quest'ultimo, dunque – che sia giusto designarlo come *ciò che è al di là dell'intelletto*, oppure come *idea degli enti*, cioè, intendo, l'intelligibile nella sua totalità, oppure come *uno*, dal momento che l'uno sembra essere in un certo modo anteriore a tutte le cose, oppure *bene*, come era solito definirlo Platone – questa causa uniforme di tutte le cose, che per tutti gli esseri è modello di bellezza, di perfezione, di unità e di potenza straordinaria, ha fatto risplendere da sé, in virtù della sua essenza primordiale e in sé permanente, al centro delle cause mediatrici, intellettive e demiurgiche, Helios dio potentissimo, in tutto simile a sé.

Ὁ θεῖος οὗτος καὶ πάγκαλος κόσμος, ἀπ' ἄκρας ἀψίδος οὐρανοῦ μέχρι γῆς ἐσχάτων ὑπὸ τῆς ἀλύτου συνεχόμενος τοῦ θεοῦ προνοίας, ἐξ αἰδίου γέγονεν ἀγεννήτως ἔς τε τὸν ἐπίλοιπον χρόνον αἰδίου, οὐχ ὑπ' ἄλλου τοῦ φρουρούμενος ἢ προσεχῶς μὲν ὑπὸ τοῦ πέμπτου σώματος, οὐ τὸ κεφάλαιόν ἐστιν ἀκτὶς ἀελίου, βασιμῶ δὲ ὥσπερ δευτέρῳ τῷ νοητῷ κόσμῳ, πρεσβυτέρως δὲ ἔτι διὰ τὸν πάντων βασιλέα, περὶ ὃν πάντα ἐστίν. Οὗτος τοίνυν, εἴτε τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ καλεῖν αὐτὸν θέμις, εἴτε ἰδέαν τῶν ὄντων, ὃ δὴ φημι τὸ νοητὸν ξύμπαν, εἴτε ἔν, ἐπειδὴ πάντων τὸ ἐν δοκεῖ πως πρεσβύτατον, εἴτε ὁ Πλάτων εἶωθεν ὀνομάζειν τὰ γαθόν, αὕτη δὴ οὖν ἡ μονοειδὴς τῶν ὅλων αἰτία, πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐξηγουμένη κάλλους τε καὶ τελειότητος ἐνώσεώς τε καὶ δυνάμεως ἀμηχάνου, κατὰ τὴν ἐν αὐτῇ μένουσαν πρωτουργὸν οὐσίαν μέσον ἐκ μέσων τῶν νοερῶν καὶ δημιουργικῶν αἰτιῶν, Ἥλιον θεὸν μέγιστον ἀνέφηεν ἐξ ἑαυτοῦ πάντα ὅμοιον ἑαυτῷ⁴¹.

Il brano non è immediatamente perspicuo, com'è lecito attendersi da un testo destinato non all'analisi e alla discussione nelle scuole filosofiche, ma piuttosto alla meditazione orante da parte dei sacerdoti e fedeli del nuovo Ellenismo. Giuliano parte dall'opposizione platonica fra l'universo visibile e divino e l'universo intelligibile⁴², per introdurre poi, come mediatore fra le due sfere della realtà, un *kosmos* intellettuale (νοερός), riunito intorno ad un principio unico (Ἥλιος θεὸς μέγιστος), a sua volta derivante da un altro Principio ad esso superiore. Quest'ultimo viene identificato prima con il «re di tutto ciò che esiste» dell'*Epistola II* pseudoplatonica (312e), poi con il

pp. 93-130. Forse i brani di Giuliano potrebbero conservare l'eco di originarie dottrine giamblichee sul quinto corpo e sui suoi rapporti con l'anima, individuale e cosmica.

⁴⁰ Il passo è probabilmente da collegare alla più ampia spiegazione sulla natura della luce solare che ricorre in GIULIANO, *or.* 11, 133d-134b; cfr. *supra*, nota 36.

⁴¹ GIULIANO, *or.* 11, 132c1-d8. La traduzione (leggermente modificata) è tratta da GIULIANO IMPERATORE, *Alla Madre degli dèi e altri discorsi*, introduzione di J. Fontaine, testo critico a cura di C. Prato, traduzione e commento a cura di A. Marcone, Mondadori, Milano 2002.

⁴² Cfr. PLATONE, *Tim.* 92c, ove l'universo è definito «divinità sensibile che è fatta ad immagine della divinità intelligibile».

Bene della *Repubblica*⁴³; ma, più interessanti di queste citazioni di scuola, sono gli epiteti elencati di seguito in 132c7-d3: esso è «al di là dell'intelletto (τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ)», «idea degli enti (ἰδέα τῶν ὄντων)», «l'intelligibile nella sua totalità (τὸ νοητὸν ξύμπαν)», «uno anteriore a tutte le cose (ἐν πάντων πρεσβύτατον)».

Ora, a costituire nel passo una grossa difficoltà esegetica è la contemporanea presenza di denominazioni implicanti sia la trascendenza sia l'immanenza del Bene/Sole rispetto al livello intelligibile: com'è possibile che ciò che è al di là dell'intelletto, anteriore a tutte le cose, sia al tempo stesso l'«idea degli enti» e l'«intelligibile nella sua totalità»? A rendere l'interpretazione particolarmente difficile è poi il ricorrere dell'espressione ἰδέα τῶν ὄντων: essa non trova riscontro nei testi giamblichi a noi pervenuti, bensì in un passo del commento al *Parmenide* attribuito a Porfirio⁴⁴, ove «idea dell'ente (ἰδέα τοῦ ὄντος)» è una denominazione del Primo Principio, Essere in sé o appunto idea, di cui il Secondo Uno, l'Intelletto o Uno-Ente, partecipa⁴⁵. La formula sembra configurare una forma di coordinazione fra un

⁴³ Una citazione letterale da *Resp.* VI 509a ricorre poi in GIULIANO, *or.* 11, 133a.

⁴⁴ L'attribuzione dei frammenti dell'anonimo *Commentario al Parmenide* ritrovato in un codice della Biblioteca Nazionale di Torino costituisce a tutt'oggi una *vexata quaestio* fra gli studiosi. Gli argomenti addotti da Hadot, in un suo celebre lavoro del 1968, per sostenere la paternità porfiriana dell'opera, soprattutto alla luce del confronto con la dottrina degli *Oracoli Caldaici* (nota sia a Porfirio, sia all'anonimo commentatore) e con gli scritti teologici di Mario Vittorino (in cui è evidente l'influsso di una fonte neoplatonica greca) non sono ormai concordemente accettati dagli studiosi; cfr. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, I-II, Études Augustiniennes, Paris 1968, trad. it. di G. Girgenti, *Porfirio e Vittorino*, Vita e Pensiero, Milano 1993. Linguisti ad esempio invita ad assumere un atteggiamento prudente, soprattutto in considerazione della totale assenza, nel commento al *Parmenide* di Proclo, delle dottrine sostenute dall'Anonimo; formula perciò l'ipotesi di un neoplatonico posteriore a Porfirio, che abbia operato nel pieno del IV secolo; cfr. A. LINGUITI (a cura di), *Commentarium in Platonis Parmenidem*, in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina, Parte III, *Commentari*, L.S. Olschki, Firenze 1995, pp. 63-202, pp. 90-91. Viceversa, Bechtle, valorizzando i punti di contatto che il commentario esibisce con le speculazioni dei medioplatonici e dei neopitagorici, suggerisce l'idea che l'autore sia anteriore a Porfirio o addirittura a Plotino, giacché rispetto a quest'ultimo presenta «a less far developed or more primary state» nell'interpretazione metafisica del *Parmenide*; cfr. G. BECHTLE, *The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides*, Verlag P. Haupt, Bern 1999, pp. 216-217.

⁴⁵ Cfr. PORFIRIO, in *Parm.* XII, 22-23: «Guarda ora se Platone non sembra lasciar intendere questo, cioè che l'Uno che è al-di-sopra della sostanza e dell'ente (τὸ ἐν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος) non sia né ente, né sostanza, né attività, ma piuttosto agisca e sia lui stesso l'agire puro; di conseguenza lui stesso sarebbe l'Essere che è prima dell'Ente [...]. Ne consegue che l'Essere è duplice (διττὸν τὸ εἶναι): il primo preesiste all'Ente; il secondo è quello che è prodotto dall'Uno che è al di là dell'Ente; e l'Uno è in assoluto esso stesso l'Essere, in qualche modo è l'Idea dell'Ente (ἰδέα τοῦ ὄντος)»; per la traduzione, rinvio

Primo Principio e un Secondo, che è l'essere determinato generato dall'Essere puro: un risultato cui, come è noto, Porfirio perviene ristrutturando la dottrina plotiniana delle ipostasi alla luce del confronto con la triade caldaica Padre-Potenza-Intelletto e che risulta quanto mai lontano dalla concezione giamblichea del Principio come entità assolutamente ineffabile e separata⁴⁶.

Se l'Helios di Giuliano non è, perciò, l'Ineffabile di Giamblico, in che modo va metafisicamente interpretata la descrizione del Principio fornita dall'Apostata?

L'ipotesi più probabile è l'associazione ad un'entità del sistema giamblicheo subordinata al Primo Principio, cioè l'Uno-che-è o Esistente, definito anche come Monade⁴⁷, e descritto nelle sue prerogative in alcuni frammenti dei commenti al *Timeo* e al *Parmenide*. Vari dettagli di questi testi richiamano infatti le denominazioni del Bene/Sole dell'*or.* 11; in particolare risultano interessanti i punti in cui si afferma, da un lato, che il «sempre esistente» (τὸ ἀεὶ ὄν), cioè la Monade dell'Essere, «è superiore ai generi dell'essere e alle idee, (κρεῖττον καὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος καὶ τῶν ἰδεῶν) [...] affinché possa godere della prima partecipazione all'Uno (πρώτως μετέχον τοῦ

a PORFIRIO, *Commentario al Parmenide di Platone*, saggio introduttivo, testo con apparati critici e note di commento a cura di P. Hadot, presentazione di G. Reale, traduzione e bibliografia di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1993. In questo brano, è stato osservato, Porfirio attua una conciliazione fra *ontologia* aristotelica e *henologia* platonica, ossia fra la dottrina dello Stagirita per cui Dio è Essere e Atto Puro e il concetto platonico e plotiniano dell'Uno come Principio supremo; cfr. G. GIRGENTI, *Il pensiero forte di Porfirio. Mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 208; ID., *La metafisica di Porfirio come mediación entre la henología platónica y la ontología aristotélica base del neoplatonismo cristiano medieval*, «Anuario Filosófico», 23 (2000), pp. 151-162. Nello specifico, il filosofo di Tiro stabilisce una distinzione fra due significati di *essere*: uno indicato dal verbo all'infinito (τὸ εἶναι) e riferito al Primo Uno, inteso come agire assoluto; uno indicato dal participio (τὸ ὄν) e riferito al Secondo Uno, che riceve il suo essere derivato dall'Essere puro. Perciò l'espressione ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, creata da Platone e consacrata da Plotino (cfr. *supra*, nota 2), viene ad indicare, secondo Porfirio, che il Primo Uno è al di sopra dell'ente (ossia del Secondo Uno), non dell'essere, in quanto Essere ed ente sono distinti; cfr. GIRGENTI, *Il pensiero forte di Porfirio*, pp. 219-233. Ancora, l'espressione ἰδέα τοῦ ὄντος è riferita al fatto che il Primo Uno è il fondamento ontologico del Secondo: è la forma trascendente di cui l'Ente è concretizzazione; cfr. P. HADOT, *La métaphysique de Porphyre*, in *Entretiens sur l'Antiquité classique*, XII, Porphyre, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1966, pp. 127-163, p. 151; GIRGENTI, *Il pensiero forte di Porfirio*, pp. 210-211.

⁴⁶ Per una concisa esposizione delle differenze fra il sistema metafisico porfiriano e quello giamblicheo, cfr. anche TAORMINA, *Jamblique: critique de Plotin et de Porphyre: quatre études*, pp. 7-13.

⁴⁷ Cfr. DAMASCIO, *De Princ.* II 25, 6; GIAMBLICO, in *Tim.* fr. 54. La traduzione dei frammenti giamblichi è mia.

ένός)»⁴⁸, dall'altro si specifica che «l'intelligibile resta sempre unito ad esso (έν τῷ ένι μένειν τὸ νοητὸν ἀπεφήνατο, ὅτι μᾶλλον ἤνεται πρὸς αὐτό)», visto che «l'essenza dell'Uno che è consiste in ciò, nell'essere completamente ogni cosa (έν τούτῳ δὲ ἔχει τὸ εἶναι, έν τῷ πάντα εἶναι κατὰ συναίρεσιν)»⁴⁹. Come si può constatare, ritroviamo qui la medesima dialettica di immanenza/trascendenza del Principio rispetto alla sfera intelligibile che caratterizza anche le denominazioni del Primo Sole giuliano; e questa condizione di ambivalenza metafisica richiama, da un punto di vista più generale, uno dei presupposti del sistema di Giamblico, che individua all'interno di ogni ordine metafisico una duplicità di aspetti, uno trascendente e uno immanente rispetto all'ordine inferiore, sì da salvaguardare l'armonia e la continuità fra i vari livelli del reale⁵⁰. Di conseguenza l'Uno-che-è (ovvero il Bene /Sole, nella lettura di Giuliano) può essere considerato contemporaneamente come l'ultimo termine dell'ordine superiore (quello dell'Uno) e come Monade, ossia vertice trascendente dell'ordine inferiore (quello del Νοῦς): si spiega così perché risulti caratterizzato da un'essenza al tempo stesso tempo ipernoetica e noetica, propria cioè di un Principio colto sia nella sua separazione ontologica, sia nella sua comunione noetica con la sfera intelligibile.

Adottando questa chiave di lettura, anche gli altri epiteti menzionati da Giuliano in 132c-d riescono allora a trovare giustificazione ricorrendo ai testi giamblichi relativi alla collocazione metafisica dell'Uno-che-è. Esso viene denominato, ad esempio, «Bene verso cui tutte le cose tendono» (diverso dal Bene trascendente, ovvero dall'Uno ineffabile) in un frammento del commento al *Filebo*⁵¹; ancora, sempre nello stesso passo del commento al *Parmenide* sopra considerato, si specifica che «esso è tutte le cose, ma in modo intelligibile (πάντ' ἔστι γάρ, ἀλλὰ νοητῶς)»⁵². L'espressione è una

⁴⁸ Cfr. GIAMBLICO, in *Tim.* fr. 29.

⁴⁹ Cfr. ID., in *Parm.* fr. 2b.

⁵⁰ O, più esattamente, «a capo di ogni livello presiede la monade impartecipata, anteriore a quelle entità che sono partecipate». Questo principio è enunciato in PROCLIO, in *Tim.* II 240, 4 ss., dove è attribuito a Giamblico (= in *Tim.* fr. 54), ma anche in ID., in *Parm.* 1069, 23 ss. e in *ET* 21, 23. L'entità più elevata dell'ipostasi inferiore partecipa a sua volta dell'entità più bassa o partecipabile dell'ipostasi superiore. Ogni ipostasi o livello del reale prevede infatti tre momenti: l'impartecipato (ἀμέθεκτος), il partecipato (μετεχόμενος) e il relazionale (κατὰ μέθεξιν οὐ έν σχέσει); cfr. DILLON, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos Commentariorum Fragmenta*, pp. 33-36, 52, 342.

⁵¹ Cfr. GIAMBLICO, in *Phil.* fr. 1 (ἐφ' ὃ σπεύδει τὰ πάντα). Può essere interessante, a questo proposito, ricordare come il collegamento fra il Bene della *Repubblica* e il Bene del *Filebo* sia presente anche nella XI *Dissertazione* del commento alla *Repubblica* di Proclo; cfr. PROCLIO, in *Remp.* 269, 15-272, 7.

⁵² Cfr. GIAMBLICO, in *Parm.* fr. 2b.

citazione dagli *Oracoli Caldaici*, dove è riferita al Padre, intelletto supremo, che contiene in sé le idee⁵³, e sottolinea, in Giamblico, l'immanenza della Monade al piano degli intelligibili, tutti in lei rinchiusi come strutture originarie o paradigmi delle realtà create. Essa sembra, non casualmente, richiamare il «tutto intelligibile (τὸ νοητὸν ξύμπαν)», che in Giuliano, *or.* 11, 132d1-2 è aggiunto a mo' di glossa esplicativa a ἰδέα τῶν ὄντων; gli intelligibili giamblichi, però, diventano nella trasposizione teologica del *princeps* gli dèi intelligibili che hanno con il Primo Helios un rapporto di pressoché totale identificazione⁵⁴.

Esiste infine un ultimo aspetto del Bene/Sole giuliano, ricavabile da un passo immediatamente successivo a 132b-c, su cui è opportuno soffermarci: si tratta della sua eternità. Il dio Helios infatti – si afferma in 132d6 – permane in sé, in virtù della sua sostanza originaria (κατὰ τὴν ἐν αὐτῇ μένουσαν πρωτοῦργόν οὐσίαν); esiste dall'eternità (ἐξ αἰδίου)⁵⁵; è autosussistente (αὐθυπόστατον)⁵⁶. Ebbene, anche l'eternità è una delle forme o manifestazioni dell'Uno che è: lo dimostra un frammento del commento al *Timeo* ove, secondo l'interpretazione proposta da John Dillon, Giamblico si sofferma sull'espressione platonica «l'eternità resta statica nell'Uno (μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνί)»⁵⁷ e riferisce l'Eternità proprio al Terzo Uno dell'ordine metafisico,

⁵³ Cfr. *Chald.* fr. 21. A loro volta, poi, le affermazioni relative al Padre, negli *Oracoli Caldaici*, oscillano fra l'assoluta indicibilità e trascendenza (cfr. fr. 18, 84, 16; H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Études Augustiniennes, Paris 1978, pp. 159-161) e dichiarazioni che implicano qualche forma di relazionalità e determinazione (è «intelletto» nel fr. 5; «intelletto paterno» nei fr. 39, 1; 49, 2; 108, 1; 109, 1; «Bene», «Monade», «Uno» nel fr. 11). Proclo lo colloca al culmine della sfera intelligibile, ma non al di là dell'intelletto; infatti, in quanto Intelletto supremo, il Padre possiede in se stesso le idee, che sono generate da lui; cfr. R. MAJERCIK, *The Chaldean Oracles: Text, Translation and Commentary*, Brill, Leiden 1989, p. 6. È dunque causa generante di tutto l'universo, sebbene la generazione avvenga per mezzo di divinità intermedie, le quali risultano virtualmente identiche al Principio supremo, ma nel momento in cui vengono attualizzate acquisiscono un'esistenza propria; cfr. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, pp. 79-83.

⁵⁴ In essi si è riconosciuta una sorta di anticipazione delle Enadi procliane; cfr. DILLON, *The Theology of Julian's Hymn to King Helios*, pp. 110-111.

⁵⁵ Cfr. GIULIANO, *or.* 11, 133b.

⁵⁶ Cfr. *ibi*, 139d-140a. Come ha dimostrato Whittaker in un articolo tuttora fondamentale, il concetto di αὐθυπόστατον, che trova la sua prima attestazione in una delle epistole di Giamblico (STOBEO, *Ecl.* II 8, 45a, p. 174, 22), ha un *background* storico che risale alla dottrina stoica dell'universo e diventa centrale in età neoplatonica in relazione alla definizione dei rapporti fra il Primo Principio trascendente e il Secondo autosussistente; cfr. J. WHITTAKER, *The Historical Background of Proclus' Doctrine of the αὐθυπόστατα*, in *Entretiens sur l'Antiquité classique*, XXI, *De Jamblique à Proclus*, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève 1975, pp. 193-230.

⁵⁷ Cfr. PLATONE, *Tim.* 37d.

considerato nel suo aspetto immanente all'ordine intelligibile, di cui costituisce appunto la misura eterna (che è sempre) e immutabile⁵⁸. Il concetto di Eternità, αἰών, inoltre sembra a sua volta caricarsi di ulteriori risonanze metafisiche, dal momento che rinvia ad una delle divinità principali del sistema teologico degli *Oracoli Caldaici*, ossia Αἰών, reggitore del regno empirico⁵⁹; di qui la possibilità, che è stata sostenuta da alcuni studiosi, di ritrovare nell'intero inno *A Helios re* le tracce di una voluta convergenza fra gli ordini metafisici neoplatonici e quelli caldaici⁶⁰.

Sarebbe stato ancora una volta Giamblico, autore di vari scritti per noi perduti di commento agli *Oracoli*, l'artefice di questa operazione; la teoria è affascinante – anche se non pienamente dimostrabile⁶¹ – giacché consente di cogliere nell'inno giuliano gli importanti sviluppi di un metodo esegetico comparativo (da Platone agli *Oracoli*), introdotto da Giamblico e successivamente perfezionato da Proclo⁶².

⁵⁸ Cfr. GIAMBILICO, in *Tim.* fr. 61; DILLON, *Iamblichus Chalcidensis in Platonis dialogos Commentariorum Fragmenta*, p. 343.

⁵⁹ Nel sistema degli *Oracoli caldaici* sono distinti tre livelli di realtà o *kosmoi*: l'emipireo (ἐμπύριος), trascendente e puramente intelligibile, l'etereo (αιθέριος) o aereo (ἀέριος), coincidente con il circuito delle stelle fisse e infine lo ctonio (χθόνιος) o materiale (ὕλαϊος), ossia il mondo sensibile. I tre livelli appaiono governati, come da «principi impetuosi cui tutto è asservito» (*Chald.* fr. 73), da tre reggitori o padri, corrispondenti a tre misteriosi pianeti: Αἰών, il Sole e la Luna. Αἰών è una sorta di sole invisibile, Secondo Principio metafisico posto immediatamente dopo il Padre: la sua funzione è quella di trasmettere al sole sensibile la luce noetica, dotata di poteri catartici ed elevanti; cfr. *Chald.* fr. 37, 4; fr. 81, 1; LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, pp. 150-155; MAJERICIK, *The Chaldaean Oracles*, pp. 14-16; R. SMITH, *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, Routledge, London-New York 1995, pp. 152-153.

⁶⁰ Cfr. J.F. FINAMORE, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Scholars Press, Chico (Cal.) 1985, pp. 133-135.

⁶¹ La tripartizione giuliana, infatti, non coincide con quella caldaica: il primo *kosmos* degli *Oracoli*, puramente noetico, corrisponde solo in parte al primo *kosmos* dell'inno, che oscilla, come si è visto, fra un livello intelligibile e uno sovra-intelligibile; inoltre, il secondo e il terzo *kosmos* caldeo, coincidenti, rispettivamente, con la sfera delle stelle fisse e la regione sublunare (i pianeti e la terra) risultano associati nel terzo *kosmos* visibile di Giuliano. Le divergenze sono giustificate dal fatto che l'imperatore non segue il testo degli *Oracoli*, ma, con ogni probabilità, il commento giamblicheo; cfr. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, pp. 137-157; SMITH, *Julian's Gods*, pp. 152-153.

⁶² La συμφωνία fra le dottrine ricavabili dai dialoghi platonici e l'intera tradizione teologica greca (in particolare le teorie esposte negli *Oracoli Caldaici*) è assunta come premessa metodologica da Proclo all'inizio della *Teologia Platonica* e costantemente dimostrata nel corso dell'intera opera; cfr. PROCLO, *Theol. Plat.* I 6, 25, 24 ss.; cfr. P. HADOT, *Théologie, exégèse, revelation, écriture, dans la philosophie grecque*, in M. TARDIEU (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Les Éditions du Cerf, Paris 1987, pp. 13-34 (poi in ID., *Études de philosophie ancienne*, Les Belles Lettres, Paris 1998, pp. 27-58).

3. Osservazioni conclusive

Giunti, dunque al termine dell'analisi di Giuliano, *or.* 11, 132 c, è opportuno istituire un confronto fra quella che abbiamo individuato come l'esegesi giamblicheo/giulianea della metafora solare e le interpretazioni fornite dagli altri filosofi neoplatonici (Plotino, Proclo, Damascio). In che modo viene da rielaborata dai vari autori la celebre immagine platonica relativa alla trascendenza del Bene?

È stato giustamente osservato come le interpretazioni fornite da Plotino e Proclo costituiscano due percorsi metafisico-teoretici in un certo senso complementari: l'analogia con il Sole, che illumina le realtà sensibili, nelle *Enneadi* viene riferita all'Uno che nella sua auto-identità costitutiva è fonte prima della verità intelligibile, mentre nel commento alla *Repubblica* di Proclo serve a chiarire l'assoluta differenza del Principio che è anche Primo Dio, superiore alla verità stessa e dunque *totaliter aliter* rispetto al sistema del reale.

In entrambi questi filosofi, però, il vertice supremo della trascendenza è costituito dall'Uno stesso e non è previsto, al di là dell'Uno, un Principio ulteriore; nel sistema di Damascio, invece, in virtù di una radicalizzazione della trascendenza del Principio, che diventa l'Ineffabile completamente non-coordinato, il Bene/Sole viene riferito non al vertice sommo del sistema, ma all'Uno inteso come un principio secondario, posteriore all'Ineffabile.

È probabile che l'interpretazione giamblichea, quale è parzialmente ricostruibile dalle pagine dell'inno *A Helios re*, non fosse molto diversa da quella di Damascio e, alla pari di quest'ultima, comportasse una sorta di *declassamento metafisico* del Bene/Sole, dal Primo Uno (divenuto l'Ineffabile) ad un altro principio (l'Uno-che-è) ad esso subordinato. Forse, se la mia analisi degli epiteti giulianei è corretta, l'ambiguità che nel testo platonico sembra contrassegnare lo statuto conoscitivo del Bene (per un verso contrassegnato come ἐπέκεινα τῆς οὐσίας⁶³, per l'altro invece definito μέγιστον μάθημα e τοῦ ὄντος τὸ φανότατον⁶⁴) e che Proclo e Damascio giustificano in vario modo, riferendola ora all'Uno/Dio (Proclo) ora all'Uno inferiore all'Ineffabile (Damascio), caratterizzava anche l'Uno/Bene giamblicheo che, come termine di passaggio fra la sfera dell'Uno e la sfera del Νοῦς, risultava al tempo stesso coordinato e non coordinato alla sfera intelligibile, di cui costituiva la Monade trascendente⁶⁵.

⁶³ Cfr. PLATONE, *Resp.* VI 509b8-10.

⁶⁴ Cfr. *ibi*, 518c e *supra*, nota 2.

⁶⁵ È importante, a questo punto, sottolineare come la speculazione procliana si sviluppi seguendo le coordinate già presenti nella dottrina di Giamblico. Anche secondo Proclo, infatti, la totalità degli enti implica una Monade originaria e trascendente dalla quale essi

Questa mia interpretazione, però, poggia esclusivamente sull'ipotesi che l'inno *A Helios re*, nel richiamo all'analogia solare, conservi effettivamente una traccia della dottrina giamblichea relativa ai principi supremi. Ma se è così, allora, come va giustificata la completa assenza in Giuliano di qualsiasi riferimento all'Uno trascendente, all'Ineffabile di Giamblico⁶⁶?

Forse, è stato osservato, il *princeps*, preoccupato di fissare le linee dogmatiche del suo nuovo Ellenismo solare, potrebbe aver scelto di omettere radicalmente quegli aspetti del sistema giamblicheo (come appunto l'assoluta trascendenza di un Principio Ineffabile) che potevano risultare inutili ai fini della divulgazione liturgica, catechetica del suo scritto; per lo stesso motivo, del resto, l'intera orazione 11 risulta imperniata sulla celebrazione non del Primo Sole, bensì del Secondo, Helios intellettuale, che, in quanto mediatore fra il piano intelligibile e il piano sensibile dell'essere, risulta significativamente più vicino alla sensibilità comune dei sacerdoti e fedeli.

Esiste tuttavia anche una seconda spiegazione, che è decisamente più interessante dal punto di vista teoretico. Ho tentato di dimostrare infatti come il Bene/Sole giuliano, nella sua piena appartenenza alla dimensione ontologica e nella sua dialettica di immanenza/trascendenza rispetto al piano dell'intelligibile, si presti ad essere equiparato all'Uno/Essere giamblicheo: ma le medesime prerogative caratterizzano anche il Primo Principio del commento a *Parmenide* attribuito a Porfirio, che è definito «Uno-Essere» e «idea dell'ente», con un'espressione che viene ripresa in forma simile dallo stesso Giuliano. E c'è di più. Prima di Porfirio, erano stati i platonici del I-II

derivano e dipendono: questa Monade – identificata con l'Uno-che-è della seconda ipotesi del *Parmenide* – viene considerata come l'Essere a titolo primario o in senso primo (τὸ πρῶτος ὄν) ed è in virtù di essa che gli enti costituiscono nella loro totalità un determinato ordinamento del reale e vengono denominati appunto *enti*; cfr. PROCLO, in *Parm.* I 703-705, ss. A sua volta, poi, l'Uno-che-è, pur risultando causa di unità e molteplicità, di identità e differenza delle cose che sono, implica in se stesso una originaria dualità (quella fra essere e uno) e non può essere perciò identificato con il Principio Primissimo: deve perciò dipendere da un Principio ulteriore, l'Uno-in-sé, necessariamente concepito come al di là dell'essere. Fra l'Uno-in sé e l'Uno-che-è – considerato da Proclo, in base alla propria interpretazione del *Filebo*, anche come «misto», originato dal principio del «limite» e dell'«illimitato» – viene posta poi l'intermediazione delle Enadi, che possono essere considerate come le prime forme di articolazione della nozione pura di unità, irradiazioni supreme della sovrabbondante potenza dell'Uno; cfr. ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici: dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, pp. 157-217. Sulla problematica collocazione delle Enadi, cfr. C. D'ANCONA, *Proclo: enadi e ἀρχαί nell'ordine sovrassensibile*, «Rivista di Storia della filosofia», 47 (1992), pp. 265-294.

⁶⁶ Si è visto infatti, come il sistema dei tre soli delineato nell'*or.* 11 non preveda il riferimento ad un Principio sovra-essenziale, ma parta già dal livello intelligibile di Helios νοητός per descrivere poi, lungamente, quelle che sono considerate come le sue dirette emanazioni (cioè Helios intellettuale e Helios sensibile).

secolo ad attribuire all'entità suprema una natura per così dire oscillante fra lo statuto ontologico e quello meta-noetico, usando in maniera interscambiabile, in riferimento al Principio, i termini di *Bene*, *Essere* e *Intelletto*. Il caso più noto è certamente quello di Numenio di Apamea, per il quale il Bene, pur essendo causa dell'essere, dunque superiore ad esso, tuttavia possiede in forma prototipica l'essere e l'intelligibilità ed è dunque $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \delta\upsilon\nu$, $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\nu$ e $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$ ⁶⁷; ma non diverso è anche l'orizzonte metafisico di Alcino o di Plutarco⁶⁸.

Queste considerazioni, allora, mi inducono a porre l'ulteriore ipotesi di un possibile filtro mediatore fra la dottrina di Giamblico (giuntaci attraverso i frammenti dei commentari ai dialoghi platonici) e la concezione giuliana del Bene/Sole, quale è delineata nell'inno *A Helios re*. Forse Giuliano nell'esegesi dell'analogia solare può aver scelto volutamente di smorzare il radicalismo della dottrina del maestro, rifiutando il concetto di Ineffabile ed esprimendo una concezione del Principio implicante un *basso indice* di

⁶⁷ Per queste definizioni, cfr. NUMENIO, fr. 16 ($\sigma\upsilon\mu\phi\upsilon\tau\omicron\nu\ \tau\eta\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$); 17 ($\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\nu$); 20 ($\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$) ed. Des Places. Queste oscillazioni teoretiche in Numenio sono state interpretate come l'esito di un raffinato procedimento ermeneutico, relativo alla definizione del Bene contenuta nella *Repubblica* platonica; cfr. M. BONAZZI, *Un lettore antico della Repubblica: Numenio di Apamea*, «Méthexis», 17 (2004), pp. 71-84, spec. p. 82. È verosimile, del resto, che sia stata proprio l'oscurità di simili brani dei dialoghi (non soltanto la descrizione del Bene nella *Repubblica*, ma anche, ad esempio, la prima ipotesi nel *Parmenide*) ad alimentare, presso i medioplatonici e in generale presso gli autori del I-III secolo, una certa ambiguità nella definizione del Principio supremo (identificato con l' $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ o con il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ oppure, diversamente, con un'entità che trascende entrambi); cfr. WHITTAKER, 'Ἐπέκεινα νου καὶ οὐσίας; BALTES, *Is the Idea of the Good in Plato's Republic Beyond Being?*, *passim*.

⁶⁸ Per il misterioso autore del *Didascalicus* sono evidenti le tensioni tra la funzione generativo-causale del Primo Dio, che è Primo Intelletto, e la sua piena appartenenza alla sfera ontica e noetica; cfr. ALCINO, *Didasc.* X, 164, 29-165, 16; M. ZAMBON, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Vrin, Paris 2002, pp. 225-233. Sulla «trascendenza razionale» del Principio secondo Plutarco rinvio direttamente a F. FERRARI, *La trascendenza razionale: il principio secondo Plutarco*, in F. CALABI (a cura di), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medioplatonismo*, ETS, Pisa 2002, pp. 77-91. Il collegamento dell'espressione $\iota\delta\epsilon\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma$ alla temperie metafisica del medioplatonismo è sostenuto da Bechtel con richiami alla dottrina di Numenio e anche di Moderato; cfr. BECHTLE, *The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides*, pp. 82-84; 107-111. La tesi, invece, è stata messa in discussione da Linguisti nel suo commento ai frammenti dell'anonimo commentario al *Parmenide*; per lo studioso, infatti, è significativo che la definizione $\iota\delta\epsilon\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma$ non ricorra alla lettera nei testi di Numenio, dove sono presenti invece le espressioni di $\iota\delta\epsilon\alpha\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon$, $\alpha\upsilon\tau\omicron\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\nu$ e $\tau\omicron\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\nu$ (fr. 20, 5 e 11-12; fr. 16, 4 e 5; 19, 12-13). Queste ultime sono riferite al Primo Principio o Intelletto, ma il Secondo non è «il Bene» o l'«Ente» (come sembra essere definito dall'Anonimo), ma qualcosa che è buono per partecipazione al Bene. Di conseguenza, l'interpretazione del Primo Principio come idea dell'ente può essere spiegata riconducendola a temi plotiniani: cfr. LINGUITI, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, pp. 192-193.

trascendenza, sullo stile cioè di quella affermata dagli autori preplotiniani. Potrebbero essere stati, allora, i suoi maestri, cioè i filosofi della scuola di Pergamo, ad operare questo slittamento teoretico. Essi, in altri termini, avrebbero recuperato, nella concezione di un Principio anteriore all'intelletto, ma non all'essere *tout court*, la prospettiva intraontologica del medioplatonismo, rivisitandola però secondo le coordinate concettuali giamblichee (di qui l'equivalenza del Principio di Giuliano con l'Uno-Essere di Giamblico). Ciò facendo, avrebbero contemporaneamente salvaguardato la lettera del testo platonico ed evitato la tensione teoretica connessa alla nozione di un Principio assolutamente trascendente e Ineffabile che, in seguito, l'aporetica damasciana avrebbe ampiamente messo in rilievo.

A conferma della presenza, in Giuliano, di un orizzonte concettuale medioplatonico si potrebbero del resto citare anche numerosi altri punti dei *Discorsi* dove l'Apostata rivela, in ambito cosmologico, animologico, esegetico, significative affinità con le speculazioni dei suoi predecessori del I-II secolo⁶⁹: tutto questo, allora, può valere a provare l'importanza di un autore che è testimone prezioso di una fase per noi poco conosciuta della storia del neoplatonismo (il IV secolo) e manifesta nei suoi scritti una notevole sensibilità alla ricchezza speculativa dell'intera tradizione platonica.

Abstract

Il contributo ricostruisce l'interpretazione giamblichea dell'analogia solare presente nel VI libro della *Repubblica* platonica (508a-509d) prendendo in esame un passo dell'inno *A Helios re* di Giuliano Imperatore (132b-c). Si esamina la possibilità che nel sistema metafisico di Giamblico l'immagine del Bene/Sole fosse riferita non al Primo Principio Assoluto, l'Ineffabile, ma ad un Secondo Principio, l'Uno-che-è, presentato come termine di passaggio fra la sfera dell'Uno e quella del *Nous*. L'esegesi giamblicheo/giulianea, così interpretata, si differenzia da quelle proposte da Plotino e da Proclo nel fornire una visione meno radicale della trascendenza del Bene/Sole e, per contro, risulta piuttosto vicina all'interpretazione fornita da Damascio nel *De principiis*.

Parole chiave: Bene, Sole, Primo Principio, trascendente, intelligibile

In this paper, I will discuss Iamblichus' interpretation of the solar analogy in Book VI of Plato's *Republic* (508a-509d) through a reexamination of the julianic *Hymn to King Helios* (132b-c). There is, in my opinion, the possibility that in Iamblichus'

⁶⁹ Cfr. ancora DE VITA, *Giuliano imperatore filosofo neoplatonico*, p. 112, 203-217, 319 e, più dettagliatamente, EAD., *Giuliano e il medioplatonismo: il caso di Plutarco*, «Elenchos», 34 (2013), in corso di pubblicazione.

metaphysical system the image of the Good/Sun was related not to the First Principle, the Ineffable, but to a Second Principle, the One-Existent, presented as a necessary link between the realm of the One and the realm of the *Nous*. So interpreted, the exegesis of *Resp.* VI 508a ss. given by Iamblichus/Julian differs from those proposed by Plotinus and Proclus in providing a less radical vision of the transcendence of the Good/Sun; but, on the other hand, it is quite close to Damascius' interpretation exposed in his work *De principiis*.

Keywords: Good, Sun, First Principle, transcendent, intelligible