

Aspetti sacrali e anagogici del “meraviglioso” in Damascio. Una chiave di lettura

VALERIO NAPOLI / *independent researcher* /

*Dedico questo mio fragile scritto, con affetto e gratitudine,
alla memoria di mio padre Vincenzo Napoli (1939–2018),
che per me è stato Fonte inesauribile di amore paterno*

1. Introduzione

Nei frammenti superstiti della *Vita del filosofo Isidoro* di Damascio¹ (c. 462 – post 532 d.C.), contenuti nella cosiddetta *Biblioteca* di Fozio (IX sec. d.C.) e nella *Suda* (ca. X sec.

¹ Sulla *Vita del filosofo Isidoro* cfr. Hoffmann (1994: 566–570). Per la raccolta degli *excerpta* di quest’opera, cfr. Zintzen (1967), che divide il materiale in *Epitoma Photiana* e *Fragmenta* (che qui indico, rispettivamente, con E e F), e Athanassiadi (1999), con traduzione inglese. Importante è anche il tentativo di ricostruzione dell’opera in traduzione tedesca a cura di Asmus (1911), preceduto da uno studio pubblicato in due parti (Asmus 1909 e 1910). Segnalo la traduzione italiana degli estratti foziani dell’opera (Phot. *Bibl.* cod. 242) a cura di G. Carlucci,

d.C.), si registra una rilevante presenza di elementi “meravigliosi”. In queste pagine mi propongo di mostrare come il “meraviglioso” di cui parla Damascio, inquadrato nello scenario filosofico del tardo neoplatonismo e delle idee e credenze religiose del paganesimo coevo, mostri in molti casi uno specifico valore sacrale² e anagogico, nella misura in cui si presenta come cifra della manifestazione del divino e di quanto vi è in vari modi connesso, e si rivela capace di promuovere l’ascesa dell’anima. Intendo inoltre mostrare che un’analogia concezione del “meraviglioso” è anche rintracciabile nelle *Aporie e soluzioni sui Principi primi*, con riferimento al Principio totalmente ineffabile.

2. Aspetti del contesto filosofico

Composta tra il 497 e il 526 d.C., la *Vita del filosofo Isidoro*, nota anche con il titolo di *Storia filosofica*, rientra, per vari aspetti e con caratteri propri, nel genere delle biografie filosofiche elaborate in epoca tardoantica nell’ambito del platonismo greco³. Damascio vi presenta la figura del suo maestro Isidoro di Alessandria⁴, in una prospettiva aretologica ed encomiastica, con ampie digressioni e riferimenti a personaggi e vicende di quel tempo. Tra le finalità dell’opera si può cogliere quella di delineare un modello esemplare del “filosofo”, che è indicato fondamentalmente nella figura di Isidoro⁵. Inquadrato come “filosofo”⁶, Isidoro è presentato con tratti che rimandano al modello dell’*uomo divino* (*theios anēr*), come un *pagan holy man*, un *neoplatonic saint*, un *neoplatonic hero*⁷. Guardando alle qualità, alla condotta e agli insegnamenti di Isidoro, come anche, in posi-

con testo greco riveduto dell’ed. Henry (2003) e note, in Canfora, Micunco, Bianchi, Schiano (2016: 584–615, 1142–1145); vd. anche ivi (224–227, 1065–1066), la traduzione, con testo greco e note, di Phot. *Bibl. cod. 181*, in cui il Patriarca bizantino esprime un giudizio sull’autore, sui contenuti e sullo stile dell’opera. Per altre traduzioni del cod. 242, cfr. Chaignet (1962: 261–371) e Henry (2003: 8–56).

² In questo contesto il “sacro” va chiaramente visto nei peculiari tratti e aspetti in cui è colto nell’ambito del pensiero filosofico-religioso pagano del tardo neoplatonismo.

³ Per taluni tratti di fondo della biografia filosofica tardoantica, cfr. Masullo (1994).

⁴ Su Isidoro di Alessandria, cfr. Goulet (2000).

⁵ A questo riguardo, O’Meara (2006) sostiene che Damascio presenta le vicende biografiche non di una sola persona, bensì di molte, con il proposito di mostrare diversi modelli (*patterns*) di perfezione filosofica con riferimento alla visione neoplatonica dei vari gradi della scala delle virtù. Per ulteriori prospettive sugli scopi dell’opera, Trabattoni (1985: part. 193–201) prospetta un possibile proposito apologetico-propagandistico, avanzando la lettura secondo cui con questo scritto Damascio intendesse giustificare la sua attività culturale e il suo programma di lavoro come Diadoco della scuola ateniese.

⁶ Si noti il rilievo dell’aspetto filosofico sia nel titolo più esteso che si legge in Fozio, *Vita del filosofo Isidoro* (cfr. Phot. *Bibl. cod. 242*, 335a20, t. VI, p. 8; cod. 181, 125b30–31, t. II, p. 189 Henry), sia in quello riportato dalla Suda, *Storia filosofica* (cfr. *Suid. Lex.*, “*Damaskios*”, II 39, pp. 3.28–4.2 Adler), che in origine potrebbe essere stato il “sottotitolo” dell’opera.

⁷ Su questi costrutti critico-storiografici, cfr. Fowden (1982) (*pagan holy man*), Edwards (2000) (*neoplatonic saint*), Karren (1978: 51–501) (*neoplatonic hero*). Al riguardo, a mio avviso, la lettura foziana (cfr. Phot. *Bibl. cod. 181*, 126a27–31, t. II, p. 190 Henry) secondo cui Damascio non si esimerebbe dal denigrare per certi aspetti anche Isidoro mettendone in evidenza alcuni difetti, va sostanzialmente rigettata. I presunti limiti che nei frammenti damasciani sono ravvisabili in Isidoro, in un’ottica neoplatonica, si prestano a essere inquadrati

tivo o in negativo, di altre figure di quel tempo, la *Vita del filosofo Isidoro* si presenta anche come un manifesto filosofico per le comunità neoplatonico-pagane del tempo. I numerosi racconti di cose portentose e prodigiose che si leggono in ciò che rimane di quest’opera, annoverabili per certi versi nella tradizione letteraria paradossografica, appaiono pienamente coerenti con il disegno ideologico che la contraddistingue.

Mi soffermo brevemente su alcuni tratti salienti dello scenario culturale in cui questo scritto di Damascio s’inserisce e va debitamente inquadrato. In quest’epoca, l’articolata *koinè* neoplatonica costituisce nel suo complesso, in un Impero ampiamente cristianizzato, un bastione della speculazione filosofica e della tradizionale religiosità pagana, ormai minoritario e marginale, ma ancora significativamente rilevante e pienamente vitale sul piano intellettuale. La filosofia, che ha al suo vertice la teologia, è anche votata alla valorizzazione delle varie forme della religiosità pagana e coesiste con la teurgia. Secondo alcune ricorrenti coordinate di fondo del frastagliato orizzonte del tardo neoplatonismo, la filosofia, articolata in un complesso organico di discipline che concorrono a costituire il sistema del sapere, si configura come un percorso finalizzato a promuovere lo scioglimento dell’anima dai vincoli del corpo e l’ascesa dal mondo sensibile alle realtà divine, per condurre all’assimilazione a dio per quanto è possibile all’uomo⁸ e all’unione con il Principio primo. L’ascesa al divino è un ritorno dell’anima agli ordini superiori che costituiscono i suoi Principi e, insieme, un raccoglimento dell’anima in se stessa, in un passaggio dalla molteplicità delle sue funzioni cognitive all’unità della sua dimensione costitutiva più profonda. Ciò in una prospettiva in cui, per l’uomo, la conoscenza del divino è indissolubilmente legata alla conoscenza di se stessi e, per il tramite di questa, a una conoscenza teoretica totalizzante. La vita filosofica, che si realizza nell’acquisizione dei vari gradi di virtù⁹, comporta un percorso speculativo che si snoda in uno studio ordinato del complesso delle discipline filosofiche, culminante nella scienza teologica, concernente appunto gli dèi, i quali sono le realtà prime per natura¹⁰. Gli dèi abbracciano e compenetrano ogni altra dimensione dell’esistente e, nei loro diversi ordini, derivano e dipendono da un unico Principio primo di tutte le cose¹¹, trascendente e inconoscibile, generalmente presentato anche come il “primo Dio”. A questo riguardo, nel pensiero di Proclo si può registrare una “teologizzazione” della realtà, che si riflette nel sistema

come pregi o, comunque, non comportano una valutazione negativa di Isidoro. Per spunti sulla questione, cfr. O’Meara (2006), Watts (2013).

⁸ Va rilevato che, come scrive Abbate (2008: 5), la platonica *homoïōsis theōi*, «vale a dire il *rendersi simile a dio*, o anche *al divino*, assume, nell’ottica del tardo Neoplatonismo, connotazioni e valenze di tipo magico e taumaturgico». In generale, sulla *homoïōsis theōi* vista nell’esemplare prospettiva neoplatonica procliana, cfr. Beierwaltes (2014: 294–305).

⁹ Sulla dottrina neoplatonica della scala delle virtù, nelle sue varie formulazioni, cfr. Saffrey, Segonds (2002: LXIX–XCVIII).

¹⁰ Cfr. per es. Procl. *TP* I 3, 12, 11–13 Saffrey, Westerink.

¹¹ Cfr. per es. Procl. *in R.* I, 287, 16–17 Kroll. La tesi di un unico Principio primo di tutte le cose (al quale sono subordinati tutti gli altri Principi) rappresenta, nelle sue diverse formulazioni, un elemento basilare della filosofia neoplatonica.

concettuale¹². La filosofia, che si configura nella sua più alta disciplina come “scienza teologica” (*theologikē epistēmē*), non è l’unica forma di trasmissione della “teologia” (*theologia*). Quest’ultima, secondo un assunto delineato in modo esemplare da Proclo, trova espressione non soltanto nella sua modalità scientifica, apodittico-dialettica, cioè propriamente filosofica, che ha la sua manifestazione culminante in Platone, bensì anche in altre modalità espressive con cui essa è trasmessa, oltre che dallo stesso Platone, dalle antiche tradizioni mitico-religiose e sapienziali greche e barbare. Queste, nell’ambito del neoplatonismo, sono indicate nei poemi orfici, nella mitologia omerica ed esiodea¹³, negli scritti pitagorici, negli *Oracoli caldaici*, come anche nei retaggi di altre religioni pagane diffuse nel mondo greco-romano, quali tradizioni teologiche codificate in “testi sacri” di cui il filosofo, da accorto esegeta, deve cogliere il comune contenuto di verità, pur nelle sue diverse espressioni. La filosofia, come scienza teologica, ma anche come chiave d’interpretazione teologica del patrimonio religioso-sapienziale dei diversi culti tradizionali pagani, permette quindi di edificare su basi dialettiche un complesso *pantheon* in cui trovano posto, in modo organico e ordinato, le divinità dei diversi contesti religiosi greco-romani e orientali, colte nei loro rapporti gerarchici e nelle loro specifiche caratteristiche e funzioni, come anche altre entità subordinate agli dèi, ma superiori agli uomini, come gli angeli, i demoni, gli eroi. Anche Damascio eredita e sviluppa a suo modo il paradigma di fondo della concordia (*symphōnia*) tra il pensiero platonico e le varie tradizioni “teologiche” del mondo pagano, depositarie di un unico contenuto di verità riguardante le realtà divine, la cui trama dottrinale va colta sul terreno filosofico con adeguati criteri ermeneutici¹⁴. La filosofia, dunque, è essenzialmente orientata al divino. Per Proclo, essa è un sapere divino, legato alla volontà degli dèi e trasmesso per via iniziatica. Egli considera la filosofia platonica – che sostanzialmente è per lui la filosofia nella sua più alta espressione – come divinamente ispirata (*entheos*) e la presenta come un’iniziazione misterica (*mystagōgia*) relativa alle cose divine, custodita e trasmessa da una cerchia sacerdotale di filosofi-esegeti¹⁵.

In questo scenario, la teologia è vista come una base per il consolidamento della pietà religiosa (*eusebeia*). I filosofi sono anche dediti alle pratiche culturali delle varie religioni pagane. Marino, ricordando la devozione di Proclo per gli dèi, lo presenta come un uomo religiosissimo (*theosebestatos anēr*) e scrive che questi era solito ripetere che il filosofo deve essere non un sacerdote di una sola città o di un dato popolo (con riferimento a una sola tradizione religiosa), bensì, in una prospettiva generale, uno ierofante del mondo

¹² Cfr. Beierwaltes (1985: 209). Sulla “teologizzazione” del reale in Proclo, cfr. anche Abbate (2008: part. 11–16).

¹³ In generale, Proclo interpreta i miti omerici ed esiodei cogliendovi un significato teologico nascosto e considerandoli come espressioni di una poesia divinamente ispirata, alla luce di una peculiare lettura allegorico-simbolica. Su ciò cfr. Domaradzki (2014).

¹⁴ Cfr. Saffrey (1992), Mihai (2014).

¹⁵ Cfr. per es. Procl. *TP I* 1, 5, 6–6, 15.

intero (*koinēi tou holou kosmou hierophantēs*)¹⁶. Damascio, dal canto suo, afferma che la “stirpe sacra” – ovvero il gruppo dei filosofi neoplatonici – conduceva, secondo i propri costumi, una vita cara agli dèi e felice, dedicandosi alla filosofia e alle pratiche culturali (*hē de hiera genea kath’ heautēn diezē bion theophilē kai eudaimona, ton te philosophounta kai ton ta theia therapeuonta*)¹⁷. A questo riguardo va ricordata la rilevante importanza che nel tardo neoplatonismo è generalmente riconosciuta all’arte ieratica (*hieratikē*), che Damascio presenta come il culto degli dèi (*theōn therapeia*)¹⁸, quale via rituale e sapienziale che permette di entrare in contatto con il divino. Significativa è la tesi damasciana secondo cui, a fronte di due posizioni antitetiche, individuate nella tradizione neoplatonica, su quale tra la filosofia e l’arte ieratica sia più venerabile e abbia il primato, Platone riunisce in un’unica verità le ragioni avanzate a sostegno delle due posizioni, chiamando “Bacco” (*Bakchos*) il filosofo¹⁹, con riferimento all’unione-immedesimazione dell’iniziato con il dio, cioè all’invasamento che è espressione del contatto diretto con il divino. Ritengo che ciò, in ultima istanza, lasci emergere una visione in cui è prospettato un saldo legame di fondo tra le due suddette discipline, distinte tra loro e non sovrapponibili per domini, statuti e procedure, ma entrambe orientate a promuovere in sinergia l’ascesa dell’anima al divino²⁰.

In una prospettiva più generale, la filosofia e la religione, pur restando distinte, tendono a stringersi in un nesso strutturale e a modulare i propri profili in un processo d’interazione e di penetrazione reciproca. La figura ideale del filosofo, così, è pensata con riferimento a un modo di vivere in cui si realizza un connubio tra il pensiero filosofico, la sapienza teologica nelle sue varie forme espressive, l’orientamento al perseguimento delle varie virtù, la dedizione ai culti tradizionali, le pratiche rituali teurgiche. Il filosofo è anche un esperto operatore del sacro, un sacerdote universale e un teurgo, un iniziato ai più alti misteri e un mistagogo divinamente ispirato, un uomo legato al divino e dota-

¹⁶ Cfr. Mar. *Procl.* 19, 26–30 Saffrey, Segonds, Luna. Cfr. anche ivi, 36, 31–32, in cui Marino presenta Proclo come *hosiōtatos*.

¹⁷ Cfr. Dam. *Isid.* E95, 140, 1–2 Zintzen [= 73A, 1–2, 188 Athanassiadi]. Damascio si riferisce verosimilmente agli esponenti della “stirpe sacra” anche in un frammento in cui parla di persone che accendevano un fuoco sacro sugli altari (*anekaion hosiōi pyri tous bōmous*); cfr. Dam. *Isid.* E96, 140, 3 Zintzen [= 73B, 1, 188 Athanassiadi].

¹⁸ Cfr. Dam. *Isid.* F3, 7, 4–5 Zintzen [= 4A, 5, 78 Athanassiadi].

¹⁹ Cfr. Dam. *in Phd.* I 172, 1–7, 105 Westerink. Si noti che le due posizioni opposte presentate in questo passo riguardano la preminenza dell’una o dell’altra disciplina, il valore delle quali non è messo in discussione. Secondo due diversi modi d’intendere *autas* (4), a essere riunite da Platone in un’unica verità potrebbero essere la filosofia e l’arte ieratica (1–2), oppure – come sono propenso a pensare – le argomentazioni che, secondo Damascio, per Platone possono essere avanzate a sostegno del primato della filosofia o del primato dell’arte ieratica (3–4). In ogni caso, mi sembra che il senso di fondo del discorso non cambi.

²⁰ Sulla distinzione tra la filosofia e l’arte ieratica in Damascio, cfr. Dam. *Isid.* F3, 5, 5–7, 14; F213, 181, 1–3 Zintzen [= 4A, 1–17, 78–80; 88A, 1–3, 222 Athanassiadi]. Per alcune prospettive sulla questione – non priva di aspetti problematici – del rapporto tra la filosofia e l’arte ieratica nel caso specifico del pensiero di Damascio, cfr. Karren (1978: part. 114–116, ma si veda l’intero cap. III, 102–152, sulla trasmissione della scienza ieratica nel tardo neoplatonismo, con rilevanti spunti sul caso di Damascio), Trabattoni (1985: 193–201), Athanassiadi (1999: 53–57), Krulak (2017).

to, nel suo essersi reso simile a dio, di qualità eccezionali e di poteri straordinari, capace di essere un tramite per il contatto con il divino.

3. Elementi meravigliosi nella Vita del filosofo Isidoro

Nella *Vita del filosofo Isidoro* il meraviglioso, nella misura in cui è individuato in una varietà di elementi inquadrabili nella tradizione filosofico-religiosa del neoplatonismo²¹, si configura come una cifra della manifestazione del divino e di quanto vi è connesso, volta a stimolare e promuovere l'ascesa dell'anima e l'assimilazione a dio²². Ritengo che si possa affermare che, nella prospettiva neoplatonica, in cui la filosofia ha nell'assimilazione a dio il fine ultimo dell'intero suo percorso, l'istanza della peculiare potenza anagogica del meraviglioso visto nel suo specifico profilo sacrale e divino sia pienamente integrabile, su un comune sfondo speculativo, con la topica concezione platonica e aristotelica della meraviglia come cominciamento (*archē*) del filosofare²³. In questa prospettiva, che schiude un preciso orizzonte di senso e di valore dei fenomeni qui presi in esame, le diverse manifestazioni del meraviglioso sono fattori capaci di veicolare un forte messaggio ideologico e di rinsaldare l'identità pagana. Il meraviglioso, così configurato, è visto come pienamente compatibile con la speculazione filosofica²⁴. In tale ottica si possono passare in rassegna alcuni contenuti della suddetta opera damasciana, che costituiscono anche delle significative testimonianze dell'immaginario pagano tardoantico.

3.1. L'aspetto di Isidoro

Damascio tratteggia la figura di Isidoro come segnata, nell'aspetto fisico, da caratteri meravigliosi. Egli afferma che Proclo provava meraviglia (*ethaumaze*) per l'aspetto (*eidos*) di Isidoro, aspetto che appariva divinamente ispirato e interiormente ripieno di vita filosofica (*hōs entheon ēn kai plēres eisō philosophou zōēs*)²⁵. In un altro estratto Damascio

²¹ In generale, per quanto concerne la presenza di elementi meravigliosi nelle biografie filosofiche del platonismo tardoantico, inquadrati nel contesto religioso in cui questo genere di opere è prodotto, e con riferimento all'istanza dell'incontro dell'umano con il divino, cfr. R. Masullo (1994: 234–235).

²² Ritengo che un'analoga valenza del "meraviglioso" sia ampiamente rintracciabile anche in diversi autori del platonismo greco. La questione meriterebbe uno studio approfondito. In una prospettiva generale, per alcuni aspetti della riflessione neoplatonica sulla meraviglia, che ritengo anche rilevanti per le prospettive di questo contributo, mi limito qui a rinviare ad Arnzen (2013: part. 38–40 e nota 149), che traduce un passo conservato solo in traduzione araba (anche riportata dallo studioso) del commentario di Proclo sul *Timeo*, in cui si trovano spunti notevoli sulla meraviglia, con riferimento alla conoscenza delle cose divine e all'imitazione di dio.

²³ Cfr. Pl. *Th.* 155d2-4 Burnet; Arist. *Metaph.* I 2, 982b12–13 Ross.

²⁴ Sulla compatibilità del gusto del meraviglioso con la speculazione filosofica in Damascio, cfr. Combès (1986: XV).

²⁵ Cfr. Dam. *Isid.* F131/131a, 113, 3–5 Zintzen [= 59A, 3–4, 164 Athanassiadi]. Si noti qui la stretta associazione tra la divina ispirazione e l'elemento filosofico.

scrive che il volto di Isidoro, leggermente quadrato, era una sacra impronta di Hermes Logios (*Hermou logiou typos hieros*), e negli occhi di Isidoro risiedevano la graziosissima Afrodite e la sapientissima Atena²⁶. In questo passo, Hermes è chiamato in causa come il dio che presiede al *logos* visto nelle sue espressioni retoriche e, ancor più, filosofiche²⁷; Afrodite è l’Afrodite celeste, volta a stimolare l’ascesa “erotica” dell’anima dal mondo della generazione al mondo divino; Atena, com’è noto, nel neoplatonismo è strettamente legata alla filosofia²⁸. Il legame di Isidoro con queste divinità – che abitano in lui – e con le loro prerogative essenziali, si rende visibile già nell’aspetto ieratico del filosofo, il quale si presenta come un’epifania divina²⁹. Il *theios anēr*, visto nelle virtù che traspaiono dal suo aspetto, è presentato, di fatto, come un *thauma*³⁰, e in quanto tale è riconosciuto nei suoi tratti divini dal diadoco Proclo, il quale, per Damascio, era un filosofo di natura affine a quella di Isidoro³¹.

3.2. Sogni divinatori e medianici

Damascio presenta come meraviglioso un sogno con cui Isidoro affermava di avere appreso con la massima chiarezza qualcosa di cui il frammento in questione non dice nulla (*kai touto de mathein ex oneirou thaumasiou tinos enargestata dieteinetō*)³². Si tratta di un resoconto che riguarda la predisposizione di Isidoro all’oniromanzia, che lo

²⁶ Cfr. Dam. *Isid.* E16, p. 16, 2–6 Zintzen [= 13, 2-5, 88 Athanassiadi]. Riguardo al modo in cui in questo passo Damascio si esprime riguardo alle due dèe (*hoi de ophthalmoi, pōs men an phrasaimi tēn en autois hidrymenēn chariessan alēthōs Aphroditēn, pōs d’ apangeilaimi tēn enousan autois Athēnan sophōtātēn*); va notato come egli intenda sottolineare il fatto che gli occhi di Isidoro manifestavano la presenza interiore delle due dèe, con i loro rispettivi caratteri, e non semplicemente alcuni caratteri propri di queste. Sul rilievo relativo allo sguardo di Isidoro, letto con riferimento ad aspetti della fisiognomica nel neoplatonismo, cfr. Karren (1978: 70–72).

²⁷ Cfr. Pernot (2002: part. 191, 199–202, 203).

²⁸ A questo riguardo si può rinviare agli *inni* di Proclo ad Afrodite e ad Atena; cfr. van den Berg (2001: 190–207, 238–251, 274–314).

²⁹ Cfr. Goulet (2001: 48).

³⁰ Mi sembra il caso di notare che Giamblico, secondo criteri analoghi, nel suo scritto *Sulla vita pitagorica* (cfr. Iambl. *VP* 2, 10, 80, 18–22 Deubner) afferma che Pitagora – modello esemplare di “uomo divino” – appariva meraviglioso (*thaumaston ephaineto*), con riferimento alle sue doti che spingevano a far pensare che fosse figlio di un dio (*theou pais*), e al suo aspetto fisico divino (*physikē theoeideia*). Più in generale, Eunapio di Sardi, nelle *Vite di filosofi e di sofisti* (cfr. Eun. *VS* V 3, 8, 16, 16–17 Giangrande), presenta Giamblico con l’epiteto di “meraviglioso” (*thaumasiōs*). Si può anche rimandare al fatto che Proclo, nel suo *Commentario sull’“Alcibiade Primo”* (cfr. Procl. in *Alc.* II 165, 14–166, 20 Segonds), presenta il personaggio Socrate – modello esemplare del sapiente – come meraviglioso (*thamatos, thaumastos*), con riferimento ad alcuni suoi caratteri demonici e divini.

³¹ Cfr. Dam. *Isid.* F129, 111, 12–16 Zintzen [= 59A, 1–3, 164 Athanassiadi], in cui si legge che Isidoro gioiva alla vista di Proclo, al cui cospetto gli sembrava di vedere il vero volto della filosofia (il contenuto di questo passo si presenta come speculare a quello di F131a; Athanassiadi, infatti, li accorpa in un unico testo). Il fatto che Isidoro, come “uomo divino”, suscita meraviglia in Proclo, a mio avviso, può presentarsi come un elemento significativo per inquadrare le condizioni per la fruizione del valore sacrale e anagogico di vari fattori “meravigliosi” nelle cerchie neoplatoniche; questo valore può essere colto, in termini “iniziatrici”, soltanto all’interno di una comune visione filosofico-religiosa, contrassegnata dalla *eusebeia* “ellenica”.

³² Cfr. Dam. *Isid.* E11, 10, 11 Zintzen [= 9B, 1–2, 84 Athanassiadi].

rendeva capace di evolversi in atti di predizione (*prorrhēsis*) di cui Damascio dichiara di avere avuto modo molte volte di meravigliarsi (*thaumazein*), avendo riscontrato come gli eventi predetti fossero poi accaduti³³. Siamo in presenza di sogni oracolari³⁴. Damascio, a questo riguardo, descrive una peculiare forma di divinazione in cui in cui durante il sonno, in una condizione in cui la percezione sensoriale è sospesa e non rappresenta un impedimento, un fulgore divino si ravviva e si espande dall'interiorità dell'anima verso l'esterno, producendo in tal modo, come sua manifestazione, una visione diretta (*autopsia*), indicibile e divina, che si configura come un'immagine immaginativa (*phantasia*); siffatto modo delle visioni dirette, che è proprio di chi dorme, è definito *phantasiōdē*, in quanto è essenzialmente basato su peculiari capacità della facoltà dell'immaginazione (*phantasia*)³⁵.

Riguardo alla dimensione onirica, Damascio racconta anche che a Isidoro accadde qualcosa di meraviglioso (*thaumaston ti*): quando questi aveva diciotto anni, suo nipote, che aveva la sua stessa età, morì in un incedente e, apparendogli in sogno (*epiphōitōn enyphnios*), lo consolò per il suo decesso³⁶.

3.3. Vicende relative a un rito iniziatico

In un frammento conservato nell'epitome *foziana*, Damascio, soffermandosi su un rito iniziatico che lo avrebbe visto protagonista, parla di un suo sogno, il cui racconto avrebbe suscitato meraviglia in Asclepiodoto (*ethaumase*); in seguito egli riporta anche un fatto ancor più meraviglioso (*thauma*) narratogli da Asclepiodoto riguardo al medesimo luogo in cui si era svolto quel rito³⁷. Lo Scolarca parla di un tempio di Apollo nella città frigia di Ierapoli, sotto la cui cella vi è un luogo sotterraneo (*katabasion*) saturo di esalazioni letali, in cui solo gli iniziati possono scendere senza danno alcuno, e questo è ciò che accade a Damascio e a Doro. Con riferimento a tale catabasi, Damascio racconta di avere sognato di essere divenuto il dio Attis e che fossero celebrate per lui, dalla Madre degli dèi, le feste denominate *Hilaria*: questo sogno, secondo Damascio, signi-

³³ Cfr. Dam. *Isid.* E12, 12, 1–3 [= 9C, 1–4, 86 Athanassiadi]. Sull'oniromanzia in epoca tardoantica cfr. Athanassiadi 1993: 124–127.

³⁴ Cfr. Dam. *Isid.* E12, 12, 3–14, 2 [= 9C, 4–6, 86 Athanassiadi], in cui il filosofo nota come gli Alessandrini, predisposti ai sogni divinatori, chiamassero i sogni "oracoli" (*chrēsmoi*).

³⁵ Cfr. Dam. *Isid.* E13 ed E14, 14, 3–13 Zintzen [= 9E–F, 86 Athanassiadi]. In questo passo sembra delinearsi una particolare pratica oniromantica, il cui profilo rimanda a esperienze visionarie con alcuni tratti analoghi, nell'ambito della tradizione neoplatonica, legate alle funzioni divinatorie della facoltà dell'immaginazione (*phantasia*) e alle corrispettive apparizioni "esterne" di tipo fotagogico, prodotte per diretta ispirazione divina e connesse a varie pratiche rituali magico-teurgiche atte a promuovere le epifanie divine (cfr. per es. Iambl. *De myst.* III 14, 132–134, 98, 24–101, 2 Saffrey, Segonds, Lecerf). Per siffatte forme di divinazione nel neoplatonismo, cfr. per es. Di Pasquale Barbanti (1998: 145–150), Shaw (2003), Agnosini (2016).

³⁶ Cfr. Dam. *Isid.* F7, 13, 3–7 Zintzen [= 11, 1–6, 86–88 Athanassiadi].

³⁷ Cfr. Dam. *Isid.* E131, 176, 4–178, 14 [= 87A, 1–28, 218–220 Athanassiadi].

ficava la sua salvezza dall’Ade (*hoper edēlou tēn ex haidou gegouian hēmōn sōtērian*)³⁸. Il filosofo aggiunge che Asclepiodoto, udito il racconto, raccontò di essersi recato anche lui, in gioventù, nel medesimo luogo, di essersi avvolto il mantello intorno al viso per filtrare l’aria letale e di avere percorso buona parte della cavità sotterranea – ma non fino all’estremità, allagata, che chi vi discendeva come *kataibatēs* poteva raggiungere soltanto in uno stato d’ispirazione divina (*enthousiōn*) – per poi risalire indenne, grazie alla sua sapienza (*sophia*).

Quale che sia, per un verso, il senso del *thauma* di Asclepiodoto, che in ogni caso appare legato a una forma salvifica di sapienza³⁹, appare chiaro, per altro verso, che la vicenda di Damascio riguarda l’esecuzione di un rito di catabasi e anabasi, che ripercorre, secondo la logica del correlativo sogno straordinario⁴⁰, la mitica vicissitudine di morte e rinascita del dio frigio Attis, con la relativa prospettiva soteriologica. Secondo uno stretto legame tra il mito e il rito, il filosofo sperimenta una morte iniziatica e una discesa simbolica nell’Ade, alla quale segue una rigenerazione e un’ascesa. Nel compiere il rito, egli non soltanto resta in vita, non colpito dai gas venefici che infestavano la grotta, ma guadagna, al di là del piano fisico-corporeo, una superiore salvezza dalla morte, la salvezza dell’anima. Nella sua immedesimazione con il dio paredro di Cibele, anche Damascio, che in qualità di iniziato (*tetelesmenos*) era risalito incolume dal *katabasion* infero, divenuto Attis, è salvato dalla morte come il dio. Anche per il filosofo, dunque, si possono festeggiare le *Hilaria*, con il gaudio per la salvezza conseguita, la quale è legata all’ascesa dell’anima dal mondo infero della generazione alla superiore dimensione della realtà divina.

3.4. Pietre astrali

In un frammento Damascio ha modo di soffermarsi su vari tipi di pietre connesse agli astri, dotate di virtù straordinarie⁴¹. Egli presenta come una meraviglia della natura (*thau-masion chrēma touto ge physeōs*) un tipo di “pietra lunare” (*selēnitēs*) che il patrizio romano Severo avrebbe osservato ad Alessandria. Questa pietra, per propria natura, cambiava nei tempi e nei modi in cui cambiava la luna (*kata physin tēn heautou trepomenon hote kai hopōs hē selēnē trepoito*), cioè riproduceva in modo sincronico, in alcune immagini che

³⁸ Su questo frammento, cfr. Mihai (2016), Lancellotti (2002: 158–160).

³⁹ Damascio, inoltre, afferma che Asclepiodoto, in seguito, avrebbe anche prodotto un vapore simile a quello letale del sotterraneo, con un preparato basato sulla combinazione di diversi elementi (cfr. Dam. *Isid.* E131, 178, 13–14 Zintzen [= 87A, 26–28, 220 Athanassiadi]: *alla kai pnoēn paraplēsian hysteron tēi thanasimōi ek diaphorōn eidōn kataskeuasamenos emēchanēsato*). Questo rilievo, che meriterebbe approfondimenti, sembra alludere a pratiche magiche e alchemiche.

⁴⁰ Nel racconto di Damascio è evidente il nesso tra la discesa nel *katabasion* del tempio e il sogno. Mihai (2016) spiega il rito cui è legato il sogno come una discesa di Damascio nel *Plutonium* (una caverna sotterranea cui si poteva accedere dall’interno del tempio), con la relativa pratica dell’incubazione.

⁴¹ Cfr. Dam. *Isid.* F6, 11, 2–13 Zintzen [= 7, 1–14, 84 Athanassiadi].

ne segnavano la superficie, il diverso aspetto della luna nelle sue fasi che si succedono nel mese sinodico. Il Diadoco specifica che tale pietra era diversa da un altro tipo di pietra che è chiamata *hydroselēnitē*, la quale, se bagnata con acqua, fa apparire in sé la mezzaluna. Damascio descrive anche una pietra chiamata *synodita* (cioè relativa alla congiunzione del sole e della luna), in cui comparivano le mutazioni della forma della luna nelle sue fasi, quella della luna crescente e quella della luna calante, secondo l'ordine del loro alternarsi, e ciò anche in rapporto al sole, che era istoriato sulla pietra insieme alla luna. Egli, inoltre, parla di una pietra solare sferica, diversa da quelle che emettono raggi dorati dal loro interno, perché in essa la luce s'irraggia da un disco solare raffigurato sulla pietra, simile a un globo infuocato, e giunge fino ai margini di essa. Tali gemme dovevano avere una notevole importanza nell'ambito degli studi astronomici e astrologici⁴², come anche nelle pratiche culturali a essi connesse. Di queste pietre astrali abbiamo testimonianze in qualche altra fonte antica, tra cui figura anche Proclo⁴³. Nel pensiero di questi, le proprietà di tali pietre, collegate agli influssi astrali che esse sono capaci di attrarre e catalizzare, sono spiegate con riferimento alla simpatia universale e ai rapporti di somiglianza che connettono tra loro i vari ordini gerarchizzati del reale in una totalità organica, sulla base del principio secondo cui tutto è in tutto, in ciascuna cosa nel modo che le è proprio⁴⁴. Ciò lascia pensare che queste pietre, inquadrabili come strumenti rituali di magia astrale, nei circoli neoplatonici fossero anche utilizzate in pratiche teurgiche⁴⁵. Si potrebbe aggiungere che tali gemme sono oggetto di meraviglia nella misura in cui sono capaci di mettere in contatto, in prima istanza, con gli dèi encosmici-planetari e d'investigare le trame divine del mondo sensibile.

3.5. Viaggi sacri

Damascio parla della grandissima passione di Isidoro per i viaggi finalizzati a osservare cose meravigliose dal carattere sacrale: se Isidoro udiva che da qualche parte vi era qualcosa di meraviglioso o di sacro, nascosto o manifesto, voleva vedere con i suoi occhi quella cosa meravigliosa (*ei pou ti thaumaston akēkoen ē hieroprepes, aphanes ē phanon, autoptēs ēbouleto genesthai tou thaumatos*)⁴⁶. La testimonianza mette in evidenza la finalità dei viaggi devozionali e sapienziali compiuti nella tarda Antichità dai filosofi platonici-

⁴² Sull'astrologia in alcuni ambiti del neoplatonismo, cfr. Muscolino (2017).

⁴³ Cfr. Procl. *in R. II*, 157, 1–2 Kroll; Procl. *Hier. tech.* 149, 19–27 Bidez. Sulla selenite e altre pietre simili in Proclo e in altre fonti, cfr. Luna, Segonds (2013: 331–333).

⁴⁴ Cfr. Procl. *Hier. tech.* 149, 19–27 Bidez. Ciò rimanda anche alla visione neoplatonica delle concatenazioni causali che, secondo la legge della mediazione, collegano tra loro e mettono in contatto tutti i diversi piani gerarchizzati del reale, all'insegna della continuità.

⁴⁵ Altrove (cfr. *infra*) Damascio parla anche di "betili".

⁴⁶ Cfr. Dam. *Isid.* F38, 35, 14–17, part. 15–17 Zintzen [= 21, 1–4, 98 Athanassiadi].

ci, secondo un modello pitagorico, in varie località vicino-orientali⁴⁷, dove era possibile visitare luoghi atavici del paganesimo, osservare oggetti sacri, documentarsi su antichi retaggi mitico-religiosi e su pratiche culturali locali, prendere parte a persistenti riti iniziatici: entrare in contatto diretto, insomma, con cose sacre che destano meraviglia e che, alla luce delle aspettative dei viaggiatori, si rivelavano funzionali alle finalità della “vita filosofica”. Riguardo a tali pellegrinaggi, alcuni frammenti della *Vita del filosofo Isidoro* riguardano il resoconto di esperienze concernenti un viaggio compiuto da Isidoro e Damascio, intorno al 489–490 d.C., in alcune località della Siria del sud (Bostra, la valle dello Yarmuk, Damasco, Emesa, Heliopolis/Baalbek, Berito, con un’ulteriore spostamento a Samo)⁴⁸. Uno di questi frammenti descrive un’escursione all’“acqua dello Stige” (*to hydōr [...] Stygion*) individuata in un’imponente cascata a picco situata in una voragine nella valle del fiume Yarmuk, nei pressi dell’antica città di Dia, nella provincia romana d’Arabia⁴⁹. Come ha mostrato Michel Tardieu, siamo al cospetto di luogo geografico visitato e ripensato alla luce di Omero e di Platone, descritto secondo la sovrapposizione di un paesaggio immaginario a un paesaggio reale⁵⁰, nei termini di una trasfigurazione del sito alla luce del mito, che lo carica di significati e valori sacrali inquadrandolo alla luce delle idee e delle credenze dell’*hellenismos*. Il luogo, imponente e maestoso, è presentato come una spettacolare opera della natura, venerabile e tremenda (*semnon kai phrikōdes*), tale da riempire di timore religioso chiunque la osservi (*ouk estin oudeis anēr hos idōn ouk an plērōtheiē sebasmiou phobou*). Damascio testimonia anche di pratiche rituali e di credenze legate a tali acque. Egli parla un portento, relativo alle offerte votive che in quel sito erano gettate nello specchio d’acqua: mentre le offerte di coloro verso cui la divinità è propizia, anche se sono leggere, sprofondano nelle acque, invece le offerte di coloro verso cui la divinità non è propizia, anche se sono pesanti, sono rigettate dalle acque in modo meraviglioso (*thaumaston tina tropon*); inoltre, il filosofo annota un altro dato prodigioso: quanti non rispettano il giuramento compiuto su queste acque inferi, muoiono entro un anno con il corpo gonfio di acqua.

Leggendo questo estratto in connessione con quello che testimonia della passione di Isidoro per i viaggi alla ricerca di *thaumata*, mi sembra legittimo ipotizzare che Damascio, in merito a quest’acqua dello Stige, considerasse come meraviglioso non soltanto il fenomeno prodigioso relativo alle offerte votive, ma più in generale l’intero luogo, che egli, ricorrendo a una terminologia dai chiari tratti religiosi, presenta come uno spettacolo (*theama*) tale da suscitare venerazione (*semnon*), da mettere i brividi (*phrikōdes*) e da riempire di timore religioso o, se si vuole, di terrore sacro (*sebasmios phobos*). Si

⁴⁷ Su tali viaggi, cfr. Tardieu (1990), Soler (2015).

⁴⁸ Su questo viaggio, cfr. Tardieu (1990: 19–69), Hoffmann (1994: 545–546), Goulet (2000: 875–876).

⁴⁹ Cfr. Dam. *Isid.* E199, 272, 3–274, 3 Zintzen [= 135B, 1–22, 302 Athanassiadi]. Sulle acque dello Stige, cfr. Dam. *Isid.* E195, 270, 6 Zintzen [= 135A, 1, p. 302 Athanassiadi]. A questo riguardo, cfr. Tardieu (1990: 38–69).

⁵⁰ Per questi specifici rilievi, cfr. Tardieu (1990: 47).

delineano i pregnanti tratti emozionali di uno stato d'animo che, nel suo legame con il *thaumazein*, concorre a caratterizzare questo luogo in senso eminentemente sacrale.

Questi viaggi sacri, vissuti con un'adeguata predisposizione e con trasporto esistenziale, si traducevano in viaggi interiori. I vari *thaumata* contemplati nello spazio sacro esteriore, con la *thaumasia* che suscitavano in coloro che vi si accostavano, erano elementi funzionali a promuovere un itinerario spirituale e una trasfigurazione dello stato di coscienza nello spazio sacro interiore. Un siffatto viaggio interiore è un'ascesa al divino, la quale è anche un ritorno – la neoplatonica *epistrophē* – dell'anima in se stessa, in cui essa è volta a conoscere se stessa e, in ultima istanza, a raccogliersi nel "sacrario inaccessibile dell'anima" (*adyton tēs psychēs*)⁵¹, il luogo "mistico" psichico in cui risiede il Principio di tutto.

3.6. La virtù di Edesia

In un altro frammento è delineato un ritratto encomiastico di Edesia, figura femminile di grande rilievo nei coevi circoli neoplatonici, presentata con i tratti esemplari di una "donna divina"⁵². Damascio mostra ammirazione per questa donna alessandrina, di cui sembra che avesse un ricordo diretto. Il Diadoco, tra l'altro, scrive che quando Edesia si recò ad Atene per accompagnarvi i suoi figli a studiare la filosofia, il "coro" dei filosofi, come anche lo scolarca Proclo, si meravigliò della sua virtù (*ethaumasen autēs tēn aretēn ho te allos choros tōn philosophōn kai ho koryphaios Proklos*). Ritengo che in questo caso il verbo *thaumazein*, letto con riferimento alle qualità attribuite a Edesia, esprima non soltanto una profonda ammirazione, all'insegna di un grande rispetto, ma, in modo più pregnante, una meraviglia al cospetto di una figura dagli eclatanti tratti divini. Una figura che, per la pietà religiosa, la santità e la dedizione al divino che la contraddistinguevano, era degna di molte epifanie divine (*ta de pros theon eusebēs houtō kai hiera, kai to holon phanai theophilēs, hōste pollōn epiphaneion axiousthai*)⁵³. Si potrebbe dire che Damascio presenta Edesia, per certi versi, come un corrispettivo femminile di Isidoro, un modello di virtù, capace di stimolare l'ascesa dell'anima al divino⁵⁴.

⁵¹ Per un riferimento alla dottrina neoplatonica dell'*adyton* dell'anima, nella sua particolare formulazione damasciana (con riferimento al Principio totalmente ineffabile), cfr. Dam. *Princ.* I, 22, 14–15 Westerink, Combès.

⁵² Cfr. Dam. *Isid.* F124, 105, 13–107, 22 [= 56, 1–32, 156–158 Athanassiadi].

⁵³ Questo rilievo sembra alludere al fatto che Edesia praticava la teurgia.

⁵⁴ Nel medesimo frammento (cfr. *supra*, nota 52) Damascio ricorda che, quando Edesia era giovane, Siriano voleva darla in moglie a Proclo, e ciò sarebbe accaduto se un dio non avesse dissuaso quest'ultimo dal contrarre tale matrimonio (Damascio non dice in che modo, ma possiamo notare che il fatto è "meraviglioso").

3.7. Le sottigliezze speculative del pensiero di Giamblico

Damascio presenta anche come meravigliose (*thaumastai*) le sottigliezze speculative (*perinoiai*) di Giamblico, un filosofo al cui pensiero Isidoro era molto legato⁵⁵. Il frammento in questione, nella sua concisione, non fornisce indicazioni sui contenuti di tali *thaumastai perinoiai*. Mi sembra però legittimo formulare l’ipotesi che Damascio, al di là di un riferimento generale ad aspetti del pensiero giambliceo, stia qui pensando fondamentalmente alle complesse e sottili dottrine teologiche del filosofo di Calcide. Nel medesimo frammento, infatti, Damascio scrive che Isidoro, nella sua elevatezza intellettuale e nella predisposizione alla perfezione spirituale, non si applicava tanto allo studio delle realtà inferiori (*ta katō*, “le cose di quaggiù”, “le cose che sono in basso”), ma prendeva le mosse da argomenti di poco conto – appunto relativi alle realtà inferiori – per rivolgersi subito ai più venerabili e rilevanti tra gli oggetti di contemplazione (*epi ta presbutata tōn theamatōn*); ed è a questo riguardo che Damascio ricorda l’attaccamento di Isidoro ai pensieri puri di Platone e, dopo di questi, alle sottigliezze del pensiero di Giamblico. In questo contesto, mentre l’espressione *ta katō* sembra indicare le cose sensibili, studiate dalla fisica, invece l’espressione *presbutata tōn theamatōn* si riferisce chiaramente alle supreme realtà protologiche, dunque – in una visione neoplatonica – ai più avanzati contenuti della teologia, di cui Platone e Giamblico sono considerati come maestri eccellenti. Vorrei dunque avanzare l’ipotesi che Damascio, nel ricordare la predilezione di Isidoro per le speculazioni di Giamblico, includesse tra queste anche la dottrina giamblicea del Principio totalmente ineffabile al di là del semplicemente Uno, una dottrina che lo stesso Damascio accoglie e sviluppa⁵⁶. Ritengo inoltre verosimile che egli abbia maturato la sua nota predilezione per la filosofia giamblicea nei suoi studi condotti sotto la guida di Isidoro⁵⁷ e abbia potuto apprendere proprio da questi, almeno nei suoi tratti salienti, la dottrina giamblicea del Principio totalmente ineffabile.

In un successivo paragrafo proverò a offrire una lettura di un nesso che, nel pensiero di Damascio, si delinea tra il “meraviglioso” e il Principio totalmente ineffabile. Vorrei intanto notare che, in ogni caso, siamo qui in presenza di un dato inquadabile alla luce del rilievo secondo cui a destare meraviglia sono le dottrine filosofiche più profonde e avanzate, tanto complesse e spiazzanti, quanto sorprendentemente illuminanti. Prima di procedere in questa direzione, vorrei però proporre qualche osservazione sul meraviglioso, così come ho provato a inquadrarlo nei frammenti damasciani, e inoltre intendo spendere qualche parola su due termini che in Damascio appaiono legati a quest’ultimo.

⁵⁵ Cfr. Dam. *Isid.* E33, 58, 4–5 [= 34A, 3–6, 110 Athanassiadi].

⁵⁶ Per l’attribuzione di questa dottrina a Giamblico da parte di Damascio, cfr. Dam. *Princ.* II, 1, 5–8.

⁵⁷ Damascio si mostra molto vicino al pensiero di Giamblico; cfr. per es. Dam. *Princ.* III, 119, 6–9, ma anche la testimonianza di Simplicio, in *Phys.* (*Cor. de tempore*) 795, 15–17 Diels.

4. Sulle valenze del meraviglioso nella Vita del filosofo Isidoro

Ho insistito sul fatto che il meraviglioso, nella *Vita del filosofo Isidoro*, si configura specificamente in vari casi in rapporto alla sfera del sacro, così come questo è concepito e fruito nella *Weltanschauung* neoplatonico-pagana. Guardando al modo in cui Rudolf Otto tratta del “sacro” (*Heilige*), sarei tentato di concepire il meraviglioso in questione, così come è prospettato in Damascio, con riferimento alla dimensione “numinosa” del *mysterium*, inteso come un *admirandum* cui ai momenti del *fascinans* e dell’*augustum* si aggiunge anche il complementare momento del *tremendum*⁵⁸. Siamo in presenza di una griglia concettuale che, a mio avviso, potrebbe rivelarsi, almeno in parte, proficua per un inquadramento e un approfondimento del tema che sto trattando.

In secondo luogo, sottolineo il fatto che in ambito neoplatonico, il sacro, dischiuso dal meraviglioso, va colto nell’orizzonte della già menzionata “teologizzazione” integrale del reale. Il meraviglioso di cui parla Damascio si presenta, nelle sue varie manifestazioni, come qualcosa di straordinario e portentoso, sorprendente e mirabile, atipico e paradossale, che mette l’uomo in contatto con la superiore e pervasiva dimensione del divino e di quanto vi è connesso. Come tale, il meraviglioso è anche ciò che favorisce l’accesso al fondamento divino della natura sensibile, costituito dai vari gradi degli ordini sovrasensibili che la attraversano, la compenetrano e la sorreggono⁵⁹. Parimenti, nella riflessione filosofica, il meraviglioso, strettamente legato all’esperienza inquietante ma proficua dell’aporia, può presentarsi come il manifestarsi del divino nell’orizzonte dialettico della ragione discorsiva, in rilievi speculativi in cui quest’ultima, come in preda a un vertiginoso straniamento, ne coglie con venerazione la natura trascendente, sovrarazionale – piuttosto che irrazionale – e indicibile.

Inoltre, nel provare a leggere le sopra menzionate manifestazioni del meraviglioso con riferimento alla distinzione concettuale di fondo tra la “meraviglia interrogante” (*interrogatio*) e la “meraviglia contemplante” (*admiratio*), delineata e analizzata da Linda M. Napolitano Valditara in un saggio di grande interesse sulle specifiche valenze del *thau-mazein* nel pensiero di Platone⁶⁰, penso che forse si potrebbe rilevare che gli elementi meravigliosi di cui parla Damascio si configurino, almeno in un certo senso, come termini che si pongono in un punto d’intersezione e di confluenza tra l’*admiratio* e l’*interrogatio*. Tale prospettiva di lettura si può avanzare, a mio avviso, nella misura in cui ciò che appare come meraviglioso, di cui metto in risalto il particolare valore ierologico, sembra

⁵⁸ Cfr. Otto (2009: part. 312). Mi limito qui a utilizzare tali categorie in modo generico, senza addentrarmi in una più approfondita disamina degli specifici caratteri e risvolti che esse hanno nella visione di Rudolf Otto.

⁵⁹ Tale visione rimanda a una concezione dell’esistente in cui i diversi piani ipostatici, nella loro stratificazione gerarchica, sono concatenati tra loro in un’ininterrotta continuità di fondo, all’insegna della connessione causale, della somiglianza e della mediazione, in un’ottica in cui tutto è in tutto, in ciascuna cosa nel modo che le è proprio. In questa visione si delinea anche la tesi dell’attività “provvidenziale” degli dèi su tutte le realtà gerarchicamente inferiori.

⁶⁰ Cfr. Napolitano Valditara (2014: part. 134–142).

essere presentato come qualcosa di straordinario che desta sia una stupefatta ammirazione contemplativa, legata anche a una prospettiva anagogica di ampliamento e approfondimento della conoscenza, sia un concomitante senso di spiazzamento del pensiero che, nella sua dimensione ordinaria, sperimenta un *deficit* di comprensione, in un’ottica in cui tale condizione aporetica è principio-inizio di un percorso di ricerca filosofica in vista di un’acquisizione di conoscenza. Questi due aspetti mi sembrano due versanti che, almeno da un certo punto di vista, finiscono per chiudersi in un cerchio e coesistere in un gioco di rimandi reciproci. Ciò, a mio avviso, comporta anche una peculiare concezione di fondo, nel pensiero damasciano, del modo zetetico-teoretico di procedere della filosofia in materia protologica, che proverò a enucleare in qualche suo tratto saliente con specifico riferimento alla dottrina del Principio totalmente ineffabile.

5. Due nozioni legate al meraviglioso in Damascio

In Damascio il *thaumastos*, assunto nel senso che ho indicato sopra, può anche essere messo in relazione con altre due nozioni, tra loro sostanzialmente intercambiabili, il *paralogos* e il *paradoxos*⁶¹. In generale, questi tre termini manifestano, sul piano semantico-concettuale, delle strette relazioni reciproche, che in Damascio risultano, in taluni casi, particolarmente pregnanti e accentuate, nella misura in cui tali termini sono usati con riferimento a cose meravigliose, straordinarie e sorprendenti, che manifestano, nell’orizzonte culturale neoplatonico-pagano, un peculiare valore sacrale. In questo scenario, il *paralogos* e il *paradoxos*, come nozioni assunte in un senso ierologico e dunque con un valore essenzialmente positivo, convergono nell’indicare qualcosa che si discosta dalle aspettative e dagli assunzioni ordinarie della ragione (*logos*) o, in un senso sostanzialmente analogo, dal senso comune o dall’opinione corrente (*doxa*), ovvero sia qualcosa d’inatteso, di straordinario, di sorprendente, quindi anche di meraviglioso. Sono questi i caratteri con cui si presenta ciò che, manifestando dei tratti sacrali in modo eclatante, segna un contatto dell’anima con gli ordini divini o affini a questi ultimi.

5.1. *Paralogos*

Paralogos, in questo senso, non indica con un valore negativo qualcosa di irragionevole o assurdo, all’insegna di una svalutazione di quanto si presenta come razionalmente inammissibile, dunque come falso e impossibile. In alcuni casi della *Vita del filosofo Isidoro*, infatti, *paralogos* è qualcosa d’inatteso e straordinario, di portentoso e mirabile, che

⁶¹ Guardando al Lessico di Liddell, Scott, Jones (1940), tra i significati indicati per il termine *paralogos* segnalo *unexpected*, *beyond reason*, *unreasonable*, e per quelli indicati per il termine *paradoxos*, *contrary to expectation*, *incredible*, ma anche *admirable* e *marvellousness*.

sorprende il *logos* nel sottrarsi alla sua presa immediata, ma che in ultima istanza non è rigettato dal *logos* come qualcosa d'insostenibile, essendo piuttosto riconosciuto nel suo valore di verità. Si potrebbe forse affermare che ciò che si presenta come *paralogos*, in quest'accezione, non è tanto *tout court* l'extra-razionale o il meta-razionale, quanto piuttosto ciò che il *logos* può in qualche modo giungere a spiegare a condizione di spostarsi su un superiore piano di comprensione, in cui percepisce e riconosce i propri limiti.

Paralogōtatē è definita la natura di una donna santa e partecipe del divino, la quale, secondo quanto riporta Damascio, praticava una forma di divinazione dalla comprovata efficacia, assimilabile alla lecanomanzia: ella versava dell'acqua pura in una coppa di cristallo e in quell'acqua vedeva apparire le immagini degli eventi futuri (*ta phasmata tōn esomenōn pragmatōn*), riuscendo, con la visione che si produceva, a predire tutto quanto sarebbe accaduto⁶². Secondo un altro racconto del Diadoco, *paralogōtaton* è anche il fatto che, in una battaglia tra i Romani e gli Sciti combattuta nei pressi di Roma, le anime – o i fantasmi, simulacri delle anime – dei soldati caduti delle due fazioni continuarono a scontrarsi con impeto, ben visibili e udibili, per tre giorni e tre notti⁶³. In entrambi i casi, si può individuare nel *paralogos* qualcosa che, lungi dall'essere inquadrabile nei termini di un vuoto non-senso, produce un'apertura ulteriore di senso e che, valicando i limiti del *logos* visto nella sua dimensione più ordinaria, orienta verso piani più profondi di reale.

A questo riguardo, si può anche prendere in esame un frammento dell'opera in cui si parla del soggiorno di alcuni Brahmani ad Alessandria, ospiti di un certo Severo; Damascio, al riguardo, riporta anche che costoro raccontavano dell'esistenza, nella loro terra, di uomini con un solo piede, di serpenti di straordinaria grandezza con sette teste e di molte altre cose che presentavano il carattere del *paralogos* (*houtoi kai monopodas anthrōpous para sphisin historēsai, kai drakontas exaisious kata megethos heptakephalous, kai alla atta poly to paralogon echonta*)⁶⁴. Egli qui accenna a elementi della tradizione mitico-religiosa induista, propria di un paese esotico e misterioso, l'India, che in quel tempo aveva fama di essere una terra sacra⁶⁵, ricca di cose prodigiose e mirabili⁶⁶. Il riferimento agli uomini con un solo piede va collegato agli *Ekāpada*, figure con una sola gamba attestate nell'universo mitologico-religioso hindu, le quali nell'immaginario fantastico della cultura greca antica sono trasfigurate nel popolo mostruoso degli Sciapodi, noti in alcune fonti anche come Monocoli, bizzarre figure con un solo piede, associate all'India⁶⁷.

⁶² Cfr. Dam. *Isid.* E191, 268, 1–5 [= 129B, 1–6, 292 Athanassiadi].

⁶³ Su questo frammento, cfr. Stramaglia (1999: 428–435).

⁶⁴ Cfr. Dam. *Isid.* E67, 96, 7–98, 2 Zintzen [= 51D, 1–16, 146 Athanassiadi].

⁶⁵ Cfr. per es. Turner (2016: 50–51).

⁶⁶ Su ciò, per es., si può già rinviare agli elementi "paradosso grafici" contenuti negli *Indika* di Ctesia di Cnido; cfr. Nichols (2018). Più in generale, sull'India nella cultura greca antica, cfr. Albanese (2017: 164–187, *I Greci e l'India*).

⁶⁷ Su tali rilievi, cfr. Grossato (1987), nonché Albrile (2012: 10–11) e Carrara (1998: 652).

Gli enormi serpenti con sette teste rimandano alle raffigurazioni mitiche e iconografiche del Serpente cosmico policefalo Shesha, figura divina associata a Vishnu⁶⁸.

5.2. *Paradoxos*

Riguardo alla nozione di *paradoxos*, sappiamo da Fozio che Damascio scrisse un’opera, oggi perduta, consistente in una vasta raccolta di racconti concernenti *paradoxa*, cose straordinarie⁶⁹. Lo scritto, inquadrabile a suo modo nel genere paradossografico, consta di quattro libri, ciascuno dei quali era articolato in numerosi “capitoli” (*kephalaia*), unità testuali autonome, costituite probabilmente da estratti o da sunti redatti sulla base di varie fonti. Il primo libro, raccoglieva 352 capitoli su fatti straordinari (*peri paradoxōn poiēmaton*); il secondo, 52 capitoli su racconti straordinari relativi a entità demoniche (*paradoxōn peri daimoniōn diēgēmatōn*)⁷⁰; il terzo, 63 capitoli su racconti straordinari concernenti le anime apparse dopo la morte (*peri tōn meta thanaton epiphainomenōn phychōn paradoxōn diēgēmatōn*); il quarto, 105 capitoli su cose naturali straordinarie (*paradoxōn physeōn*). Guardando anche allo sprezzante giudizio che Fozio, da autore cristiano, esprime sui contenuti di quest’opera, presentati come un insieme di racconti mostruosi, degni dell’ateismo e dell’empietà dell’idolatra Damascio⁷¹, si può ipotizzare che, almeno in vari casi, i *paradoxa* in questione avessero effettivamente una diretta e manifesta attinenza con le posizioni filosofico-religiose “pagane” del filosofo⁷², e che i racconti assemblati nello scritto fossero presentati non come bizzarri elementi di letteratura fantastica, bensì come resoconti seri e degni di credito, fruibili in vari modi nell’ambito della vita filosofica. Appare legittimo pensare che questa raccolta si configurasse come una sorta di *Wunderkammer* rispecchiante varie espressioni dell’immaginario

⁶⁸ Cfr. Gonda (2006: 469).

⁶⁹ Cfr. Phot. *Bibl.* cod. 130, 96b36–97a8, t. II, 104 Henry. Su quest’opera, indicata nell’ambito degli studi con titolo di *Paradoxa*, cfr. Combès (1986: XXXV), Hoffmann (1994: 564–566), Stramaglia (1999: 67–70), Ibáñez Chacón (2008), Napoli (2014: 224–234).

⁷⁰ Ritengo decisamente verosimile che qui l’espressione *peri daimoniōn* si riferisca specificamente ai *daimones*, entità del “genere demonico” (*to genos daimonion*), intermediarie tra gli dèi e gli uomini, cui è riservata una notevole attenzione nell’ambito del platonismo tardoantico, ma non si può escludere del tutto che tale espressione possa invece alludere, in senso lato, a entità divine. Si può comunque legittimamente pensare che vari racconti di questo libro potessero riguardare sia dèi sia demoni (e altre entità simili), per via degli stretti legami stabiliti nel platonismo tra tali figure.

⁷¹ Cfr. Phot. *Bibl.* cod. 130, 96b44–97a3, t. II, 104 Henry (vd. *infra*, § 6).

⁷² Ciò vale anche per i racconti “paradossali” della *Vita del filosofo Isidoro*. Per un’associazione, nella percezione di Fozio, tra l’empietà di Damascio e le sue “favolette strane [o inventate] e da vecchiette”, cfr. Phot. *Bibl.* cod. 181, 126a13–16, t. II, 189–190 (*Esti de tēn men peri ta theia doxan eis akron dyssebēs: kainōn de kai graoprepōn mythariōn auton te ton noun kai tous logous peplērōmenos*).

dell' *hellenismos* e funzionale al consolidamento della visione filosofico-religiosa del tardo neoplatonismo⁷³.

Si può anche notare come diversi elementi che nella *Vita del filosofo Isidoro* sono presentati come *thaumata* o come *paraloga* possano essere agevolmente classificati con riferimento alla descrizione generale dei contenuti dei libri dei *Paradoxa*, un'opera che Joseph Combès presenta, a ragione, come «une sorte de somme sur le merveilleux»⁷⁴. Potremmo dire che nella prospettiva damasciana i *thaumata* e i *paraloga* della *Vita del filosofo Isidoro* sono anche *paradoxa*⁷⁵, così come i *paradoxa* della summenzionata raccolta di racconti straordinari sono anche *thaumata* e *paraloga*. Le due opere damasciane in questione, in questo senso, appaiono strettamente accomunate dalla cifra del “meraviglioso”. *Thaumata*, *paraloga*, *paradoxa* si presentano quindi come termini intercambiabili, riferiti a varie “cose straordinarie” che manifestano un valore sacrale. Va inoltre rilevato che nei frammenti della *Vita del filosofo Isidoro*, varie altre cose straordinarie, con un analogo valore sacrale, concernenti riti religiosi, pratiche divinatorie, apparizioni, visioni, demoni, uomini divini e altre cose simili, pur essendo presentate da Damascio senza un esplicito ricorso ai termini sopra citati, si rivelano chiaramente riconducibili e assimilabili a cose presentate in questi termini⁷⁶, per cui si prestano a essere assunte come *thaumata*, *paraloga*, *paradoxa*.

6. *Teratologēmata*. Fozio critico dei racconti di Damascio concernenti *paradoxa*

Fozio scredita i racconti di *paradoxa* di Damascio come insensati, nella prospettiva di una critica serrata del paganesimo. Per il Patriarca, tali racconti hanno contenuti assurdi e indegni di credito, tali da rivelarsi falsi e impossibili, ma anche empì, nella misura in cui sono messi in relazione alle idee religiose pagane. Nella sua presentazione dei contenuti dei *kephalaia* dei libri dei *Paradoxa*, infatti, Fozio afferma che in tutti questi vi sono racconti di cose mostruose, impossibili, privi di credibilità, mal congegnati, insensati e veramente degni dell'ateismo e dell'empietà di Damascio (*En hois hapasin adynata te*

⁷³ A questo riguardo, Stramaglia (1999: 107) presenta i *Paradoxa* di Damascio come «l'ultima grande sistematizzazione del soprannaturale pagano». Riguardo al legame dei contenuti dei *Paradoxa* con il paganesimo, cfr. anche Pajón Leyra (2011: 160–161): «Si los materiales maravillosos de Ctesias o Agatárquides no suscitan una reacción parecida en el patriarca, ello sin duda implica que las maravillas de Damascio están contaminadas de la religiosidad pagana de los neoplatónicos, rivales del cristianismo, y que Focio rechaza».

⁷⁴ Combès (1986: XXXV).

⁷⁵ Si può notare come in un passo della *Suda* che rimanda alla *Vita del filosofo Isidoro* sia annotato che Damascio – l'identità del soggetto, per quanto sottintesa, appare chiara – dice molte cose inaudite e sostenute dai filosofi [pagani], molte concernenti le cose dell'Ade (*polla legei paradoxa kai dokounta tois philosophois, polla tōn kat' haidou*); cfr. Dam. *Isid.* F42, 37, 12–13 [*Suid. Lex.* II 124, 30, “dokounta” = *Testimonia*, II, 334 Athanassiadi].

⁷⁶ Cfr. per es. i contenuti dei frammenti registrati sotto la voce *Paradoxographisches* nella ricostruzione dell'opera a cura di Asmus (1911: 211–212).

kai apithana kai kakoplasta teratologēmata kai mōra kai hōs alēthōs axia tēs atheotētōs kai dyssebeias Damaskiou)⁷⁷. Se *teratologēma*, in generale, indica un racconto di cose prodigiose⁷⁸, nel sopra citato passo foziano, il termine *teratologēmata*, che manifesta un valore essenzialmente negativo messo peraltro in rilievo dagli eloquenti aggettivi che lo accompagnano, l’elemento “prodigioso” va propriamente inteso come qualcosa di “mostruoso”, di stolto e perfino blasfemo.

Su questa linea, nella sua epitome della *Vita del filosofo Isidoro*, Fozio ricorre al verbo *teratologeō* per indicare le narrazioni di Damascio relative a cose prodigiose. Il verbo si riscontra nel caso di un racconto di Damascio sulla straordinaria natura del figlio di Ermia e di Edesia, un bambino assai precoce che all’età di sette mesi avrebbe rimproverato in modo chiaro e articolato la madre perché ella lo trattava affettuosamente come un bambino: Fozio, nel riportare questa narrazione, scrive pure che Damascio “dice anche tante altre cose prodigiose [cioè racconta tante altre scempiaggini, quali sono, per il Patriarca, le cose prodigiose di cui parla il filosofo] su questo bambino” (*kai alla de polla peri tou paidos toutou teratologeī*), e aggiunge che Damascio avrebbe pure scritto che il fanciullo, non sopportando la vita nel corpo (*ouch anechomenos tēn en sōmati zōēn*), morì a sette anni, perché questo luogo terrestre non poteva contenere la sua anima (*ou gar echōrei autou tēn psychēn ho peri gēn hode topōs*)⁷⁹. Per Fozio tali fatti prodigiosi sono falsità inammissibili; di contro, appare chiaro che Damascio doveva presentare cose di questo genere come fatti reali e degni di fede, carichi di valore ierologico, fruibili in una prospettiva edificante e anagogica.

Parimenti, anche riguardo al racconto di Damascio riguardante una testa umana della grandezza di un cece, che emetteva una voce potente come quella di mille uomini, Fozio scrive che il filosofo ha raccontato questa cosa prodigiosa [cioè questa scempiaggine] su tale testa (*touto terateusamenos peri tou erebinthou ho syngrapheus tēs kephalēs*) e migliaia di altre simili, che l’ecclesiastico bizantino considera come credenze di un empio (*dyssebēs*)⁸⁰.

In un altro passo dell’epitome foziana il verbo *teratologeō* è associato alla nozione di *paralogos*, inquadrata anch’essa in un’accezione negativa. Nel riportare un passo dell’opera in cui Damascio si sofferma sulle proprietà di un betilo (*baitylos*) che questi avrebbe osservato presso un certo Eusebio⁸¹, Fozio interviene con un inciso polemico:

⁷⁷ Phot. *Bibl.* cod. 130, 96b44–97a3, t. II, 104 Henry.

⁷⁸ Cfr. per es. il termine *teratologēma* in Liddell, Scott, Jones (1940): *marvellous tale*, ma anche *teratologeō*, ivi: *tell of marvels or strange phenomena* (per il termine *teras*, tra i vari significati, cfr. ivi: *sign, wonder, marvel, portent*). Si noti che Lampe (1961: 1388), con riferimento a un’occorrenza in Ippolito, rende *teratologēma* con *absurd story*.

⁷⁹ Cfr. Dam. *Isid.* E76, 106, 1–108, 6 Zintzen [= 57A, 1–9, 158 Athanassiadi]. Si profilano, dunque, le vicende relative a un bambino straordinario, la cui anima si libera presto del corpo per tornare a risiedere nelle regioni divine.

⁸⁰ Cfr. Dam. *Isid.* E88, 122, 8–16 Zintzen [= 63B, 1–10, 172 Athanassiadi]. Sulla testa di cui parla Damascio, cfr. Braccini (2012).

⁸¹ Cfr. Dam. *Isid.* E203, 274, 17–278, 6 [= 138, 1–37, pp. 308–310 Athanassiadi]. Cfr. Aliquot (2010: 312 ss.).

teratologēsas oun ta eirēmēna ho kenophrōn houtos kai myria alla paralogōtera peri tou baitylou, epagei. Si comprende bene come in questo caso *teratologēsas* e *paralogōtera*, in un contesto in cui Damascio è anche sprezzantemente definito *kenophrōn*, manifestino un valore meramente negativo; si potrebbe tradurre: “dopo avere raccontato queste cose prodigiose [cioè: dopo avere blaterato di queste cose] e moltissime altre ancor più assurde sul betilo, il dissennato [*scil.* Damascio] aggiunge: [...]”. I racconti di Damascio sul betilo, legati a credenze religiose e a pratiche divinatorie pagane, sono qui giudicati come farneticazioni di un mentecatto. Riguardo a un altro frammento, in cui si parla di un certo Asclepiade, che aveva visto in Siria molti betili, il Patriarca annota che sui betili Damascio racconta una miriade di cose prodigiose [cioè di sciocchezze] degne di una lingua empia (*peri hōn myria teratolegei axia glōssēs asebousēs*)⁸².

Fozio, insomma, mira a svalutare totalmente l’immaginario religioso pagano tardo-antico, associando tra loro, nella sua lettura delle narrazioni di Damascio, assurdità ed empietà, stoltezza e idolatria, credulità e ateismo. Le manifestazioni meravigliose dell’immaginario pagano sono rigettate come credenze che si rivelano inaccettabili tanto a una mente assennata quanto a uno spirito pio.

7. L’Ineffabile presentato come *thaumasiōtaton*

In Damascio un significativo rimando al meraviglioso è attestato anche in un passo delle *Aporie e soluzioni sui Principi primi* concernente il Principio totalmente ineffabile, con un’accezione che ritengo assimilabile a quella sacrale-anagogica che ho indicato sopra.

Damascio, sulla scia della filosofia giamblicea, identifica il Principio unico di tutte le cose non con l’Uno sovraessenziale della tradizione plotiniana, bensì con un Principio al di là anche dell’Uno sovraessenziale. Questo Principio supremo, indicato anche come “l’Ineffabile” (*to aporrhēton*)⁸³, imponendosi come un dato necessario del ragionamento dialettico, è presentato come assolutamente trascendente, non coordinato ad alcuna cosa, totalmente inesprimibile e inconoscibile, sulla scia di un apofatismo che, spinto alle sue estreme conseguenze⁸⁴, si configura nella forma di un radicale e insuperabile aporetismo⁸⁵. Secondo Damascio, infatti, il discorso sull’Ineffabile si rivela intrinsecamente aporetico, in una prospettiva in cui le aporie che lo contraddistinguono non sono in alcun

⁸² Cfr. Dam. *Isid.* E94, 138, 6–8 Zintzen [= 72F, 1-5, p. 188 Athanassiadi].

⁸³ Da intendersi, credo, anche come ciò che è nascosto, nel senso dell’assolutamente non manifesto, del totalmente inconoscibile.

⁸⁴ Al riguardo, Faggin e Linguiti (2006: 2512), con riferimento al discorso di Damascio sull’Ineffabile, affermano che «[...] la teologia negativa plotiniano-procliana giunge, specialmente nel trattato *Sui primi principi*, al colmo della sua esasperazione». Sul nesso tra apofatismo e aporetismo in Damascio, cfr. anche Combès (1981: 126): «La théologie de Damascius se veut aporétique pour radicaliser l’apophatisme en lui-même [...]».

⁸⁵ Sulla nozione di aporetismo per l’inquadramento del pensiero protologico damasciano, cfr. Metry-Tresson (2012: part. 27 ss.). Tra i numerosi studi sulla configurazione aporetica della filosofia di Damascio, con particolare riferimento al discorso sull’Ineffabile, cfr. anche Combès (1981), Vlad (2004, 2012, 2017: part.

modo risolvibili sul piano dialettico⁸⁶. Qualsivoglia discorso sull’Ineffabile, per quanto teoreticamente accorto e rigoroso, comporta, in varie modalità, il proprio capovolgimento (*peritropē*), ovvero sia un inesorabile stato aporetico di autoconfutazione e autodistruzione all’insegna di varie forme non risolvibili di autoriferimento e di contraddizione interna⁸⁷. Con tale aporetismo Damascio non intende confutare l’esistenza dell’Ineffabile, riducendola all’impossibilità, né condurre su posizioni scettiche il discorso concernente quest’ultimo⁸⁸, con una sospensione di qualsivoglia giudizio, bensì si prefigge di mostrare il primato assoluto di questo Principio, colto nella sua assoluta trascendenza. Le aporie relative all’Ineffabile, nel mettere in rilievo i limiti strutturali del *logos* in ambito protologico, aprono, a loro modo, una via all’Ineffabile⁸⁹. Il discorso di Damascio sull’Ineffabile, così, resta incardinato nella configurazione dogmatica – ovvero sia nella predisposizione a definire e fissare dialetticamente consolidati contenuti dottrinali alla luce della “verità” – propria della protologia neoplatonica, che l’aporetismo stesso, nella sua radicalità, contribuisce a suo modo a rinsaldare e suggellare, rivelandosi anche funzionale a sancire una precisa presa di posizione sullo statuto del Principio primo nell’ambito delle diverse tesi delineate al riguardo nella tradizione neoplatonica. Si tratta di una dogmatica aporetica che, sviluppandosi nell’orizzonte della conoscenza, è volta, nella sua permanenza filosofica, al trascendimento di se stessa, nella misura in cui verte in modo aporetico su qualcosa che si sottrae completamente alla conoscenza – dunque alla capacità dogmatica di questa – e alla stessa contrapposizione tra la conoscenza e l’ignoranza. L’aporetismo, in questo senso, è intrinseco alla teologia⁹⁰ – qui specificamente intesa come discorso filosoficamente determinato sui Principi –, di cui sviluppa fino alle estreme conseguenze l’impostazione apofatica e anagogica, con il rimando al totale silenzio e alla completa ignoranza che segnano il limite ultimo del discorso protologico⁹¹. La *peritropē* dei nostri

396–405), Lavaud (2008), Napoli (2008), Abbate (2010: 219–225), Mazilu (2011), Trabattoni (2011), Caluori (2018), Fauquier (2018: 273–278).

⁸⁶ Sulle aporie relative all’Ineffabile, cfr. Dam. *Princ.* I, 1, 4–26, 8; I, 39, 5–14; I, 61, 1–6.

⁸⁷ Sulla *peritropē* (“capovolgimento”, “rovesciamento”) del discorso sull’Ineffabile in Damascio, cfr. Linguiti (1990: 63–73), Metry-Tresson (2012: part. 35–39 e *passim*), Coltelluccio (2014), Vlad (2017: 400–405). Va ricordato che per Damascio il capovolgimento del discorso si registra, oltre che nel caso dell’Ineffabile, anche riguardo all’Uno e all’Unificato (cfr. Dam. *Princ.* I, I, 26, 5–8), nonché, in tutt’altra direzione, nel caso del nulla inteso in senso assoluto come vuota non-esistenza (cfr. *Princ.* I, 23, 1–4).

⁸⁸ Sulla questione dei rapporti della protologia damasciana con lo scetticismo, cfr. Linguiti (1990: 70–73), Rappe (1998), Trabattoni (2016: part. 148–150), Fauquier (2018: 273–278).

⁸⁹ Per una lettura che, con riferimento al discorso di Damascio sull’Ineffabile, individua le peculiari funzioni tecniche delle aporie nel rivelarci alcuni cruciali limiti epistemici della ragione e del linguaggio e nell’orientare a una realtà che è al di là della ragione e del linguaggio, cfr. Caluori (2018).

⁹⁰ Sull’associazione di “teologia” e di “aporetica” in Damascio, riguardo all’Ineffabile, cfr. Combès (1981: 126).

⁹¹ Con riferimento all’Ineffabile e, in diversa misura, agli altri Principi primi, potremmo dire che il discorso filosofico, nel suo configurarsi come essenzialmente dogmatico, con il suo statuto aporetico appare votato alla propria soppressione ed è tale da avere il suo fine al di là di se stesso, nella misura in cui le dottrine più elevate riguardano una dimensione completamente inconoscibile e ineffabile.

discorsi e pensieri sull’Ineffabile, infatti, vista nella sua ricorsività all’infinito, è presentata come capace di “mostrare” l’indicibilità dell’Ineffabile⁹². Questa, infatti, è mostrata con il mostrare in modo lampante il fatto che ogni discorso sull’Ineffabile non può che essere strutturalmente aporetico. Nell’orizzonte del *dialegesthai*, quale ragionamento che si configura essenzialmente come un *diaporein* alla ricerca di *lyseis*, l’*aporia*, nel caso dell’Ineffabile, proprio in quanto è assunta come irrisolvibile, diviene a suo modo una sorprendente *euporia*, configurandosi come l’estrema risorsa che, in un capovolgimento di prospettiva, offre una via di accesso al Principio supremo. Il questo modo l’*aporia*, che già di per se stessa è uno stimolo alla ricerca filosofica, apre in campo dialettico un cammino anagogico, capace di condurre, attraverso le perenni doglie del pensiero, al di là del pensiero stesso, lasciando intravedere, nell’orizzonte del pensiero, ciò che trascende totalmente il pensabile. In ciò il *logos* protologico, snodandosi tra aporie e insuccessi, manifesta i tratti della sua costitutiva debolezza e, con essi, i sorprendenti risvolti della sua forza filosofica⁹³. In quest’ottica, si potrebbe dire che, riguardo all’Ineffabile, l’*aporia* in quanto tale manifesta un valore epifanico.

Dell’Ineffabile, che è presentato in modo dichiaratamente inadeguato in termini di “verità straordinaria” (*hyperēphanos alētheia*)⁹⁴, non può dirsi nulla che di fatto non sia falso⁹⁵. Damascio, a questo riguardo, nel registrare il capovolgimento dell’assunto secondo cui è impossibile avere opinioni sull’Ineffabile (dato che anche questo assunto è un’opinione relativa a quest’ultimo), afferma che il non-essere e l’inconoscibilità che riferiamo all’Ineffabile sono veri nel senso che sono veramente falsi⁹⁶. Va notato che la falsità del discorso, al cospetto di un termine che trascende lo spazio apofantico del vero e del falso, è falsità del discorso sull’Ineffabile e non, per così dire, falsità dell’Ineffabile. Su questa linea, nel presentare quest’ultimo come completamente inconoscibile, Damascio mostra come anche la tesi della completa inconoscibilità dell’Ineffabile sia soggetta al capovolgimento⁹⁷. Per un verso, se questa tesi è vera, allora non potremmo affermare assolutamente nulla riguardo all’Ineffabile, neppure la stessa tesi della sua completa inconoscibilità, per cui questa tesi, di per se stessa peritropica, sarebbe l’assunto di un discorso vaneggiante, perché totalmente sganciato dall’Ineffabile. Per altro verso, la tesi in questione, nella misura in cui concerne l’Ineffabile, in quanto afferma che esso è completamente inconoscibile, sembra rivolta a farci conoscere l’Ineffabile come ciò che è completamente inconoscibile, negando così in modo peritropico lo stesso contenuto che esso postula, cioè la completa inconoscibilità dell’Ineffabile. Se nel primo caso

⁹² Cfr. per es. Dam. *Princ.* I, 26, 3–5.

⁹³ In questa direzione, cfr. Napoli (2008: 55–64, 306–309, e 2012).

⁹⁴ Cfr. Dam. *Princ.* I, 6, 13–16.

⁹⁵ Cfr. Dam. *Princ.* I, 15, 12–14; per Damascio, ciò che con espressioni negative è detto dell’Ineffabile, è vero nel senso del veramente falso (*to alēthōs pseudos*), di cui va detto che è vero che è falso.

⁹⁶ Cfr. Dam. *Princ.* I, 15, 6–14.

⁹⁷ Cfr. in generale Dam. *Princ.* I, 11, 17–22, 19.

si finirebbe per delegittimare e distruggere alla radice qualsivoglia discorso protologico in ogni sua dimensione di senso, in ultima istanza anche in quella aperta e rappresentata dal radicale aporetismo, nel secondo caso si deve prendere atto che la tesi della completa inconoscibilità dell’Ineffabile è intrinsecamente contraddittoria, e dunque a suo modo intrinsecamente falsa, nella misura in cui, di fatto, smentisce se stessa negando ciò che afferma. Ora, secondo Damascio, se per un verso da siffatto circolo aporetico in ultima istanza non si può mai uscire, per altro verso è proprio tale circolo aporetico che, sul piano dialettico, come ho già ricordato, mostra nell’unico modo teoreticamente possibile la completa inconoscibilità dell’Ineffabile, appunto mostrando come non si possa pensare ed esprimere quest’ultimo in termini che non siano strutturalmente aporetici. Damascio, tra l’altro, riguardo alla totale inconoscibilità dell’Ineffabile, sviluppa varie considerazioni: nel nostro discorso noi non predichiamo nulla dell’Ineffabile, e tutti i predicati che gli riferiamo sono soltanto soppressioni delle cose che sono inferiori a esso; noi consideriamo indegno il riferire all’Ineffabile la conoscenza che abbiamo delle cose a esso posteriori, perché queste sono conosciute e il Principio è inconoscibile; la nostra ignoranza riguardo all’Ineffabile è soltanto una nostra affezione relativa a esso; nel nostro discorso sull’Ineffabile dimostriamo solamente la nostra totale ignoranza a suo riguardo e non la sua inconoscibilità come carattere che gli appartiene, in un’ottica in cui non lo conosciamo neppure come inconoscibile e non cogliamo niente di esso. Tutti questi assunti sono peritropici. Appare evidente il fatto che il discorso protologico, in queste sue evoluzioni, riguarda in qualche modo pur sempre l’Ineffabile, e che la “nostra” totale ignoranza sull’Ineffabile, per quanto assunta in termini rigorosamente soggettivistici, in ultima istanza ha pur sempre come termine di riferimento l’Ineffabile, intorno al quale essa verte. Il discorso protologico, insomma, non può sottrarsi alla *peritropē*, ma proprio in questo modo mostra l’inconoscibilità dell’Ineffabile.

In questo scenario Damascio presenta l’Ineffabile anche come *thauma*, come “una cosa meravigliosa”, e – in un modo ancor più incisivo – come *thausiōtaton*, come “il più meraviglioso”, “massimamente meraviglioso”⁹⁸. Ciò emerge da alcune considerazioni del Diadoco, che provo di seguito a delineare⁹⁹. Secondo la logica dell’apofatismo, l’Ineffabile, poiché si presenta come ciò che è al di là di ogni barlume di conoscenza (*hyponoia*), è ancor più venerabile (*semnoteron*) di ciò che è al di là di una qualche cono-

⁹⁸ Cfr. Dam. *Princ.* I, 14, 8, 17. Va notato che anche Plotino presenta il Principio primo – l’Uno-Bene – come un *thauma* (cfr. Plot. *Enn.* VI 9 [9] 5, 29–30 Henry, Schwyzer) e, nel coglierlo come al di là dell’essenza e dell’intellezione, come *ti thaumaston* (cfr. Plot. *Enn.* VI 7 [38] 40, 26–27 Henry, Schwyzer). Vorrei rinviare anche a Pl. *Smp.* 210e2 ss. Burnet, in cui si legge che la contemplazione amorosa delle cose belle ha il suo compimento nello scorgere il bello ideale, presentato come un bello per natura meraviglioso (*ti thaumaston tēn physin kalon*). Guardando a un altro contesto, mi sembra significativo ricordare che anche in Aristotele si trova la delineazione di uno stato di meraviglia al cospetto del dio: in *Metaph.* XII 7, 1072b24–26 Ross, infatti, lo Stagirita giudica meraviglioso (*thaumaston*) il fatto che il dio (*theos*), presentato come Intelletto che pensa se stesso, si trovi sempre nella felice condizione della contemplazione, in cui noi ci troviamo talvolta, e afferma anche che se il dio si trova in una condizione ancora superiore a quella in cui noi ci troviamo quando contempliamo, come di fatto è, ciò è ancor più meraviglioso (*eti thaumasiōteron*).

⁹⁹ Cfr. Dam. *Princ.* I, p. 14, 4–19.

scenza determinata, e proprio perché trascende perfino ogni barlume di conoscenza, non è in qualche modo conosciuto neppure come più venerabile (*semnoteron*), in una prospettiva in cui il carattere della venerabilità, che in questo caso s'impone al sommo grado (*to semnotaton*) per via della totale inconoscibilità dell'Ineffabile¹⁰⁰, lungi dall'essere un barlume che ci fa conoscere qualcosa dell'Ineffabile in quanto tale, è soltanto una nostra affezione mentale (*pathēma*), una nostra "convenzione" (*homologēma*) concernente tale Principio. Siamo dunque in presenza di un capovolgimento: la trascendenza rispetto alla *hyponoia*, che ci fa cogliere l'Ineffabile come la più venerabile tra tutte le cose (*to semnotaton*) in quanto assolutamente inconoscibile, di per se stessa comporta necessariamente che l'Ineffabile non possa neppure essere conosciuto come *to semnotaton*. L'Ineffabile, quindi, si presenta come *thauma* o, più precisamente, come *thaumasiōtaton*, per questo suo sottrarsi anche a ogni barlume di conoscenza, cioè per la sua completa inconoscibilità. Va rilevato che in questa visione la somma venerabilità dell'Ineffabile, che lo fa apparire come meraviglioso, traspare proprio dal fatto che esso, nella sua totale trascendenza rispetto a ogni livello di conoscenza, non è neppure conoscibile come sommamente venerabile, proprio perché la somma venerabilità non può darsi come una *hyponoia* di esso. La somma venerabilità dell'Ineffabile, così, è paradossalmente colta proprio con il rilievo che essa va drasticamente negata di esso, secondo *peritropē*¹⁰¹. Inquadrato in questi termini, quindi, l'Ineffabile suscita meraviglia. Ora, potremmo anche rilevare che tali osservazioni damasciane sull'Ineffabile come *to semnotaton* valgono anche per l'Ineffabile come *thaumasiōtaton*: al pari della venerazione, infatti, anche la meraviglia che proviamo per l'Ineffabile colto nella sua rassoluta inconoscibilità, è soltanto un nostro stato mentale aporetico che non può farci conoscere nulla che sia proprio dell'Ineffabile, e la nozione di *thaumasiōtaton*, che con riferimento all'Ineffabile va colta nello statuto peritropico che la caratterizza e che ne determina il valore, va negata nella misura in cui non è una *hyponoia* dell'Ineffabile. Secondo questa lettura, dunque, l'Ineffabile appare come *thaumasiōtaton* nel suo non essere in qualche misura afferrabile neppure come *thaumasiōtaton*¹⁰². Il manifestarsi dell'Ineffabile come *thaumasiōtaton* è quindi un caso

¹⁰⁰ L'Ineffabile è già delineato come *to semnotaton* e come *timiōtaton* in Dam. *Princ.* I, 7, 20–24, in cui il *semnotaton*, non identificabile con l'Uno (di cui vi è ancora una qualche *hyponoia*), è presentato come tale da non poter essere afferrato da alcuna *ennoia* e *hyponoia* (*to de semnotaton alēpton einai dei pasais ennoias te kai hyponoias*).

¹⁰¹ A questo riguardo, cfr. Dam. *Princ.* I, 39, 9–14, in cui si può notare che, con riferimento alla totale incomprendibilità e alla totale indicibilità dell'Ineffabile, la venerazione è rivolta dal nostro pensiero non direttamente all'Ineffabile, ma all'inesorabile ignoranza (*amēchanos agnōsia*) relativa all'Ineffabile.

¹⁰² In questa direzione cfr. anche Vlad (2017: 404–405): «[...] chez Damascius, l'émerveillement est lié au manque complet de toute notion ou supposition concernant le principe. [...] Ainsi, dans l'absence de toute notion et supposition, l'émerveillement et la vénération peuvent se manifester envers le principe sans le déterminer, car on ne lui applique pas le fait d'être les plus vénérable ou d'être une merveille, mais la vénération et l'émerveillement décrivent seulement notre attitude envers lui, ou plutôt notre attitude envers le manque de supposition concernant le principe. On peut l'admirer et le vénérer, sans dire qu'il est le plus vénérable ou l'objet de notre vénération, car la vénération reste en nous, telle une manière dont nous sommes affectés par sa présence».

esemplare della peculiare “ostensione” dell’assoluta inconoscibilità del Principio primo tramite la costitutiva *peritropē* del discorso protologico.

Si può notare che, nell’orizzonte del *dialegesthai*, la meraviglia relativa all’Ineffabile sembra configurarsi non solo come il punto di partenza dell’indagine filosofica che verte su questo Principio, ma anche come il punto di arrivo e l’esito finale di tale indagine. In questo caso, infatti, il percorso diaporetico, al culmine del suo sviluppo, non conduce a una soluzione dell’aporia, bensì alla consapevolezza della non risolvibilità e della permanenza dell’aporia. Invece di operare il passaggio dalla perplessa consapevolezza della propria ignoranza all’acquisizione della conoscenza, che pone il soggetto in uno stato contrario a quello iniziale con il superamento dell’aporia e con la concomitante dissoluzione euporetica della meraviglia¹⁰³, qui la ricerca filosofica, nel suo punto culminante, conferma e rafforza lo stato iniziale segnato da aporia e meraviglia, le quali, anzi, giungono al massimo della loro intensità. In un siffatto percorso, segnato dalla meraviglia, l’aporetico stupore iniziale, che va consolidandosi nel corso dell’indagine, si traduce in aporetica ammirazione finale. Quest’ultima, nella forma di una suprema venerazione per qualcosa che trascende totalmente il pensiero, prelude, in una presa di coscienza dell’inafferrabilità dell’Ineffabile, al passaggio a uno stato “altro” da ogni forma di pensiero. A tale stato prepara la piena consapevolezza dell’ineffabilità del Principio supremo, maturata con il perseverare del pensiero nell’aporia. Al cospetto dell’Ineffabile come *thaumasiōtaton*, la consapevolezza della permanenza dell’aporia è indissolubilmente legata alla consapevolezza – dischiusa proprio dall’aporia – dell’assolutezza della trascendenza dell’Ineffabile, il quale si presenta come il Principio unico di tutte le cose, divinato dalla nostra anima¹⁰⁴ e colto da noi, in modo aporetico, come ciò che è il più venerabile e il più meraviglioso¹⁰⁵. È questa, nello spazio limitato che è proprio del pensiero, l’assolutezza di un nucleo dogmatico protologico che si afferma in modo incontrovertibile proprio per il tramite della peculiare configurazione radicalmente aporetica che ne contraddistingue il contenuto.

Ora, in un tentativo d’inquadramento della protologia damasciana con riferimento alla sopra menzionata distinzione tra “meraviglia interrogante” (*interrogatio*) e “meraviglia contemplante” (*admiratio*), vorrei provare ad avanzare la lettura secondo cui in Damascio, nel caso dell’Ineffabile presentato come *thauma/thaumasiōtaton*, la meraviglia del filosofo che vi si rapporta, vista alla luce del paradossale nesso tra *aporia* ed eupo-

¹⁰³ Provo a sviluppare questi rilievi, guardando al caso di Damascio, con riferimento alle celebri prospettive tracciate in Arist. *Metaph.* I 2, 983a11–21 Ross.

¹⁰⁴ Cfr. Dam. *Princ.* I, 4, 13–15.

¹⁰⁵ In questa direzione, cfr. Lavaud (2008: 64): «[...] le principe et la transcendance résistent à la déconstruction, ou plus précisément, la déconstruction mise en œuvre par Damascius laisse subsister la hauteur et l’éminence de ce qu’elle libère de toute coordination au tout. En ce sens, il ne cesse d’affirmer que l’ineffable est ce qui est “le plus digne” (*timiōtaton*) ou “le plus merveilleux” (*thaumasiōtaton*) : le superlatif est ici révélateur de ce que l’ineffable constitue bien un point de culminance qui domine ce dont il s’excepte». Per una diversa prospettiva di lettura della posizione damasciana in questione, in una ricostruzione della dottrina dell’Ineffabile con riferimento critico a istanze del pensiero derridiano, cfr. Gersh (2014: part. 140–150).

ria che si profila nella dogmatica aporetica del Diadoco, si configuri in un certo modo sia come una “meraviglia interrogante”, sia come una “meraviglia contemplante”. Per un verso, la meraviglia è legata al patire una condizione aporetica di perplessità e d’ignoranza rispetto a un termine che, pur imponendosi con necessità al pensiero, si sottrae totalmente alla sua presa; per altro verso, in questo suo statuto aporetico la meraviglia è anche uno stato di stupefatta ammirazione – che diviene somma venerazione – per qualcosa di straordinario che, nel sorprendere il pensiero, si svela a suo modo a quest’ultimo, spingendolo al di là di se stesso. L’Ineffabile è *thaumasiōtaton* nel suo darsi come termine sommamente aporetico e, in ciò stesso, massimamente venerabile. La condizione aporetica dell’*interrogatio* filosofica, che sviluppa tutte le sue potenzialità alla ricerca di una soluzione introvabile e di una conoscenza non acquisibile, coincide con la stupefatta *admiratio* di una realtà venerabilissima di cui, con l’*interrogatio* aporetica, si giunge ad avere l’inesprimibile coscienza. Mi sembra insomma che, riguardo all’Ineffabile, *interrogatio* e *admiratio*, al di là del loro prestarsi a essere concepiti rispettivamente come momento iniziale ed esito finale del discorso protologico, siano strutturalmente legate tra loro, si compenetrino e si determinino a vicenda, fino a coincidere tra loro come aspetti di una complessa meraviglia filosofica, che è cifra di una ricerca protologica condotta all’insegna dell’aporetismo¹⁰⁶.

In questo scenario, il caso dell’Ineffabile può essere visto come la più eclatante manifestazione del meraviglioso inteso come fenomeno carico di potenza sacrale e anagogica. Si potrebbe allora rilevare che, riguardo al meraviglioso così delineato, ciò che a vari livelli caratterizza la meraviglia è l’esperienza dello “straordinario” inteso come manifestazione del “trascendente”, il quale, nei suoi vari ordini e aspetti, sorprende il pensiero ordinario, spingendolo a elevarsi fino al trascendimento del pensiero stesso.

8. Un diverso valore del meraviglioso e del paradossale in Damascio

Con riferimento all’Ineffabile, bisogna anche notare un altro aspetto della meraviglia. Damascio afferma che non bisogna meravigliarsi del fatto che il discorso sull’Ineffabile subisca un capovolgimento, concependo argomenti contrari a partire dalle cose che sono posteriori a questo Principio. Con una domanda retorica, infatti, egli chiede che cosa vi sia di meraviglioso in questo capovolgimento, dato che noi sperimentiamo altre

¹⁰⁶ Mi sembra interessante rinviare anche ad alcune osservazioni di Laurent (2012: part. 5) su aspetti del pensiero plotiniano, che in qualche modo risultano molto interessanti anche per la questione della meraviglia protologica in Damascio: Laurent, notando come per Plotino l’Uno sia «l’ultime objet de l’émerveillement philosophique» e rilevando come anche per Plotino «l’étonnement, le *thaumadzein* est à l’origine de la philosophie», distingue tra un «étonnement interrogatif» e un «émerveillement admiratif», e afferma anche che nella visione plotiniana «toute question trouve sa réponse dans l’unité d’une signification et dans l’unité d’un bien téléologiquement visé». Ciò, mi sembra di capire, implica una visione in cui ogni questione filosofica, legata a uno stupore interrogativo, implica, nel suo percorso verso la soluzione ricercata, un riferimento all’Uno – termine ultimo di meraviglia filosofica ammirativa – visto come fondamento di ogni unità.

aporie del medesimo tipo anche riguardo all’Uno e all’Unificato (*kai ti thaumaston, hote kai peri tou henos hetera toiauta aporēsomen, kai dēpou kai peri tou pantelōs hēnōmenou kai ontos*); cioè riguardo ai Principi primi che sono subordinati all’Ineffabile¹⁰⁷. Si tratta di un’argomentazione *a fortiori*, che presuppone l’idea dell’aporia come “normale” stato cognitivo corrispondente alla trascendenza protologica. Posto che anche il discorso sull’Uno e sull’Unificato, che sono inferiori all’Ineffabile, si configura come aporetico, allora a maggior ragione deve configurarsi come aporetico il discorso sull’Ineffabile, il quale trascende questi Principî. La posizione sottesa a quest’osservazione può essere individuata nella tesi secondo cui non bisogna meravigliarsi del fatto che il discorso sui Principî primi sia peritropico, perché ciò, sul piano del ragionamento filosofico, si rivela pienamente comprensibile e coerente con gli assunti speculativi del tema trattato. Il fatto che il pensiero protologico sia aporetico, in altri termini, non deve essere visto come qualcosa di aporetico, ma come un dato filosoficamente necessario e inoppugnabile. Poco prima, Damascio, nel soffermarsi sulla totale inconoscibilità dell’Ineffabile, dichiara che, il fatto che siamo noi a porre come inconoscibile l’Ineffabile (il quale in se stesso non è neppure inconoscibile), è qualcosa che non ha niente d’inaudito (*touto men ouden paradoxon*), dato che, peraltro, sono detti inconoscibili anche l’Intelletto e l’Uno¹⁰⁸, i quali sono Principî inferiori all’Ineffabile. Il *paradoxos* che qui viene escluso manifesta un significato negativo che può anche essere reso con “assurdo”, “irragionevole”. Per Damascio, insomma, l’assunto della totale inconoscibilità dell’Ineffabile non ha nulla di “paradossale”, bensì è un dato incontrovertibile che sul piano razionale non suscita, se ben compreso, alcuna perplessità. Anche altrove Damascio invita a non meravigliarsi di aspetti dell’Ineffabile che per lui sul piano dialettico appaiono pienamente ammissibili¹⁰⁹, e tale invito è anche formulato relativamente ad altri assunti protologici¹¹⁰. In questi casi, in cui a mio avviso il Diadoco si muove in un quadro teorico di fondo volto a riconoscere la dimensione di senso e il valore speculativo del discorso sull’Ineffabile, il ragionamento filosofico mostra che in ciò che sul piano dialettico si sta asserendo non vi è nulla di cui meravigliarsi perché non vi si riscontra alcuna assurdità né alcun aspetto che susciti perplessità. L’attenzione qui si sposta, per così dire, dall’Ineffabile, visto nella sua aporetica inafferrabilità, all’intrinseca coerenza dialettica (pur nei limiti della sua forma speculativa) del discorso sull’Ineffabile, cioè dalla debita meraviglia relativa all’Ineffa-

¹⁰⁷ Cfr. Dam. *Princ.* I, p. 26, 3-8 Westerink, Combès. Per analoghe formule di esclusione della meraviglia nell’ambito del platonismo tardoantico, cfr. per es. Plot. *Enn.* III 2 [47], 7.22; IV 4 [28], 28.60; IV 9[8], 4.23 e 25; VI 4 [22] 3, 17 Henry, Schwyzer; Iul. C. *Cyn.* 5, 22, 184C, 10 Prato, Micallella; Procl. in *Prm.* III 809, 1; III 813, 10; IV 963, 5; VII 1167, 27; VII 1175, 2 e 9 Steel.

¹⁰⁸ Cfr. Dam. *Princ.* I, 18, 2-19, 5.

¹⁰⁹ Cfr. Dam. *Princ.* I, 23, 17-22, in cui il filosofo, in una questione sull’Ineffabile, afferma che non vi è nulla di meraviglioso (*ouden thaumaston*) nell’affermare che l’assoluto non-ente (*to medamōs on*), assunto come privazione dell’ente, è abbracciato dall’Uno e ancor più dall’Ineffabile, se in questo caso s’identifica l’assoluto non-ente con la materia e non con il nulla inteso come assoluta vacuità anipostatica. Questo rilievo si giustifica alla luce della dottrina della maggiore “comprensività” degli ordini ipostatici superiori rispetto a quelli inferiori.

¹¹⁰ Cfr. Dam. *Princ.* I, pp. 9, 24-10, 2; Dam. in *Prm.* III, 129, 22-23 Westerink, Combès, Segonds.

bile che trascende il discorso, in cui esso si manifesta in termini aporetici, all'indebita meraviglia dovuta alla mancanza di una corretta comprensione dei contenuti dialetticamente inoppugnabili del discorso sull'Ineffabile nell'ambito dell'aporetismo protologico. Il *paradoxos*, in questi casi da superare, torna ad avere un senso negativo.

Le suddette osservazioni di Damascio potrebbero essere inquadrare in uno scenario di ascendenza aristotelica, in cui la meraviglia è vista nel suo legame con la perplessità al cospetto di qualcosa che, per mancanza di conoscenza, non riusciamo a spiegare e cogliamo come aporetico, dunque come un meraviglia cui può fare seguito un processo filosofico di ricerca e di acquisizione di conoscenza che dissolva l'aporia e comporti il passaggio a uno stato contrario a quello iniziale della meraviglia¹¹¹. Potremmo dire che, in siffatte coordinate speculative, la meraviglia, pur potendo essere riconosciuta almeno in prima istanza come legittima, come un punto di partenza dell'indagine filosofica volta a superarla, in ultima istanza appare indebita se, nell'ambito del discorso filosofico, dovesse permanere come tale, come cifra di un blocco legato a un'inadeguata comprensione di un dato teorico che, per difetto di conoscenza, appare inspiegabile e inammissibile. Ciò alla luce di una concezione del pensiero filosofico come ricerca che procede pur sempre per "aporie e soluzioni" (*aporiai kai lyseis*). In altri termini, potremmo notare che, secondo Damascio, sulla base dell'indagine dialettica, non appare aporetico il fatto che il discorso sull'Ineffabile sia strutturalmente aporetico e non possa che configurarsi come tale.

Si potrebbe allora notare che, in questo modo, la meraviglia è vista in una prospettiva più ristretta di quella in cui l'Ineffabile è posto come ciò che desta massimamente meraviglia. Per un verso, la ragione filosofica, secondo le procedure conoscitive che le sono proprie, deve giungere a non meravigliarsi dell'aporetica inconoscibilità dell'Ineffabile, nella misura in cui può giungere a cogliere la *ratio necessaria* del dato dogmatico di quest'aporetica inconoscibilità. Per altro verso, proprio quest'aporetica inconoscibilità, nella misura in cui è riconosciuta sul piano del ragionamento filosofico, ci restituisce l'Ineffabile come sommamente meraviglioso, in una visione in cui la meraviglia relativa all'Ineffabile non va esclusa come qualcosa d'inopportuno e non si dissolve, bensì giunge alla sua massima intensità e, in modo aporetico, permane come tale. Mi sembra che, mentre nel primo caso – quello in cui vale l'invito a non meravigliarsi – la meraviglia si presenti come ancora soltanto "interrogante" (che nella logica del pensiero dialettico va dissolta con la ricerca di un'adeguata conoscenza e il superamento delle perplessità), invece nel secondo caso – quello relativo all'Ineffabile – la meraviglia sia anche "contemplante", proprio nella misura in cui, come meraviglia "interrogante", comprende la natura necessaria delle aporie protologiche registrate, assumendole come indici dell'assolutezza dell'ineffabilità del Principio supremo. Ciò, credo, significa anche che, nell'ambito dell'indagine dialettica, è compito della ragione cogliere l'Ineffabile come *thaumasiōtaton*. A dover essere debitamente colto come meraviglioso non è il quadro

¹¹¹ Cfr. Arist. *Metaph.* I 2, 983a11–21.

aporetico – razionalmente chiaro e quindi non meraviglioso – del discorso sull’Ineffabile, bensì l’Ineffabile stesso che si manifesta in un siffatto quadro aporetico. Ciò in una visione di fondo in cui il *logos*, visto nella sua potenza filosofica con cui si rapporta ai Principi primi, è assunto come una facoltà conoscitiva che non appare né originaria né conclusiva. In questo suo statuto, il *logos* filosofico, visto nella sua intrinseca vocazione anagogica, mostra peraltro di non perdere il suo valore.

9. Qualche considerazione conclusiva

Secondo la chiave di lettura che ho provato a delineare, una nota che accomuna tra loro opere di Damascio di diversa impostazione come la *Vita Isidori*, i *Paradoxa* e il *De Principiis* consiste nella presenza del “meraviglioso” come modalità di manifestazione del sacro, carica d’implicazioni misteriosofiche e di potenza anagogica. In ciò il filosofo siriano, muovendosi nell’orizzonte del pensiero neoplatonico e dell’immaginario pagano della tarda Antichità, sviluppa e rielabora secondo peculiari linee di sviluppo la nozione del meraviglioso, assunta nelle sue valenze e funzioni filosofiche di codificazione platonica e aristotelica¹¹². Abbiamo visto come Damascio presenti come cose meravigliose sogni divinatori, gemme astrali, manifestazioni portentose del divino in un luogo sacro, le qualità di un uomo e di una donna dai tratti divini, esperienze legate a riti iniziatici, ma anche il Principio unico di tutte le cose, così come esso si manifesta nel terreno del pensiero filosofico. Tutti questi elementi straordinari si rivelano, ciascuno a suo modo e in una certa misura, fattori che provocano una rottura del livello ordinario della conoscenza e un accesso a ulteriori livelli di comprensione del reale, favorendo la progressiva ascesa dell’anima alla dimensione del divino, nella direzione della realizzazione del fine ultimo cui essa tende. In questo modo il meraviglioso promuove all’unisono, pur su diversi terreni, la riflessione filosofica e le pratiche teurgico-religiose, quali ambiti in cui esso si manifesta e s’inquadra.

Il caso più elevato ed eclatante del meraviglioso, in questo senso, sembra proprio quello dell’Ineffabile, presentato come sommo *thauma*, in una visione in cui il pensiero, snodandosi in un percorso aporetico e capovolgendosi senza sosta, giunge alla piena consapevolezza della propria debolezza e, con ciò, in un inatteso atto di forza speculativa, all’indicibile consapevolezza della “straordinaria verità” del Principio inafferrabile. Se da un lato è possibile provare a descrivere l’esito estremo cui conduce il radicale aporetismo damasciano come una sorta di “mistica fredda”¹¹³, concepibile all’insegna di un’indescrivibile assenza totale di qualsivoglia proiezione cognitiva ed emozionale, dall’altro lato si può forse anche provare a descrivere questo radicale aporetismo, nel suo sviluppo speculativo, come una sorta di mistica dialettica, intrinseca al discorso filo-

¹¹² Su alcuni aspetti salienti della meraviglia in Platone e Aristotele, cfr. Pinotti (1989).

¹¹³ Per questa espressione cfr. Metry-Tresson (2012: 451–465), con una peculiare lettura.

sofico che, nella sua ascesa al Principio unico, prova meraviglia fino al massimo grado possibile, al cospetto di un termine ultimo, assolutamente trascendente, che si presenta come straordinariamente superiore al pensiero. Questa meraviglia si presenta tanto come il principio quanto come il compimento della ricerca protologica, oltre che come la sua condizione permanente. Si profila, così, una meraviglia che, come il senso di aporia che le è connesso, permane finché permane il pensiero. Al di qua della mistica della quiete silenziosa (*hēsychia*) che si delinea nel permanere (*menein*, con riferimento alla *monē*) nell'ineffabile sacrario dell'anima (*adyton tēs psychēs*)¹¹⁴, sembra quindi profilarsi una sorta di mistica zetetico-aporetica e anagogica propria del pensiero dialettico (*dialegesthai*), il quale, nelle sue perenni doglie cognitive, si sviluppa all'insegna della pervasiva permanenza dell'aporia e del capovolgimento, nel movimento circolare del dire e del disdire alle prese con l'Ineffabile. Questa mistica, intrinseca al discorso protologico e protesa oltre se stessa, votata al trascendimento del pensiero tramite l'audacia del pensare in modo radicale, appare segnata da una somma *admiratio* che si dà nella radicale *interrogatio*, come anche da una radicale *interrogatio* che si configura e si sviluppa come somma *admiratio*. Tale nesso si manifesta in una prospettiva in cui l'*interrogatio* e l'*admiratio*, alimentandosi a vicenda e intrecciandosi tra loro in modo indissolubile, fino a coincidere, preludono e rimandano a un'abissale mistica della "sovraignoranza" (*hyperagnoia*)¹¹⁵, descrivibile soltanto in modo allusivo e improprio a partire dall'orizzonte stesso dell'*interrogatio-admiratio*, nella dimensione aporetica in cui si agita il *dialegesthai*. *Interrogatio* e *admiratio* si presentano come stati cognitivi aporetici che, come mere affezioni soggettive, non possono che porsi al di qua dell'Ineffabile, il quale appare come sommatamente meraviglioso nel suo non essere delineabile neppure tale. *Interrogatio* e *admiratio*, però, in virtù della nostra consapevolezza dei loro limiti strutturali, si rivelano capaci di orientare in modo allusivo al di là di se stesse, nella direzione del superlativo *thauma* consistente nell'Ineffabile, o meglio nella direzione dell'Ineffabile che, nella sua assoluta inconcepibilità, si pone al di là anche degli aporetici stati soggettivi che, nella ricerca dialettica, conducono a coglierlo in modo pur sempre improprio e allusivo, secondo *peritropē*, come sommo *thauma*.

¹¹⁴ Cfr. Dam. *Princ.* I, 22, 14–15.

¹¹⁵ Cfr. Dam. *Princ.* I, 84, 17–18.

BIBLIOGRAFIA

TESTI DI RIFERIMENTO

- ARISTOTLE, 1924, *Metaphysics*, W. D. Ross. (ed.), 2 voll., Oxford.
- DAMASCIUS, 1997–2003, *Commentaire du Parménide de Platon*, L. G. Westerink (ed.), 4 tt., Paris.
- The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, II. *Damascius*, L. G. Westerink (ed.), Amsterdam – Oxford – New York 1977.
- DAMASCIUS, 1999, *The Philosophical History*, P. Athanassiadi (ed.), Athens.
- DAMASCIUS, 1986-1991, *Traité des Premiers Principes*, L. G. Westerink (ed.), 3 voll., Paris.
- DAMASCIUS, 1967, *Vitae Isidori reliquiae*, C. Zintzen (ed.), Hildesheim.
- EUNAPIUS, 1956, *Vitae Sophistarum*, I. Gianfrande (rec.), Roma.
- GIULIANO IMPERATORE, 1988, *Contro i Cinici ignoranti*, C. Prato e D. Micallella (cur.), Lecce.
- IAMBlichus, 1937, *De Vita Pythagorica*, L. Deubner (ed.), Leipzig.
- JAMBLIQUE, 2013, *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds (ed.), Paris.
- MARINUS, 2002, *Proclus ou Sur le bonheur*, H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds (ed.), Paris.
- PLATO, 1901, *Opera*, J. Burnet (ed.), t. II, London – New York.
- PHOTIUS, *Bibliothèque*, 2003, t. VI, *Codices 242–245*, R. Henry (ed.), Paris.
- PLOTINUS, 1964-1983, *Opera*, P. Henry, H.-R. Schwyzer (ed.), Oxford – New York.
- PROCLUS, 2007–2009, *In Platonis Parmenidem commentaria*, ed. C. Steel et alii, 3 tt., Oxford – New York.
- PROCLUS, 1899-1901, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. W. Kroll, 2 voll, Leipzig [rist. Amsterdam 1965].
- PROCLUS, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 1985–1986, A.-Ph. Segonds (ed.), 2 voll., Paris [rist. 2003].
- PROCLUS, 2003, *Théologie platonicienne*, H. D. Saffrey, L. G. Westerink (ed.), 6 voll., Paris [1968–1997].
- PROCLUS, 1928, *Peri tēs kath' Hellēnas hieratikēs technēs*, in: J. Bidez, *Catalogue des Manuscrits alchimiques grecs*, vol. VI. En appendice *Proclus, Sur l'art hiératique. Psellus, Choix de dissertations inédites*, Bruxelles, pp. 137–151.
- SIMPLICIUS, 1882, *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*, H. Diels (ed.), Berlin.
- SUIDA, *Lexicon*, 1971, A. Adler (ed.), 5 voll., Stuttgart.

STUDI

- ABBATE, M., 2008, *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Alessandria.
- ABBATE, M., 2010, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Alessandria.
- AGNOSINI, M., 2016, “Giamblico e la divinazione *kata to phantastikon*. Verso l'integrazione di un genere divinatorio: il caso dell'idromanzia”, in: Seng, Soares Santoprete, Tommasi (2016), pp. 219–241.
- ALBANESE, L., 2017, *Postfazione. La filosofia greca e l'Oriente*, in: Nesi 2017, pp. 97–193.
- ALBRILE, E., 2012, “Nella terra degli Sciapodi. Un'interpretazione enteogena”, *Studi sull'Oriente Cristiano* 16, pp. 5–18.
- ALIQUOT, J., 2010, “Au pays des bétyles : l'excursion du philosophe Damascius à Èmèse et à Héliopolis du Liban”, *Cahiers Glotz* 21, pp. 305–328.
- ARNZEN, R., 2013, “Proclus on Plato's *Timaeus* 89e3–90c7”, *Arabic Sciences and Philosophy* 23, pp. 1–45.
- ASMUS, J. R., 1909 e 1910, “Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus”, *Byzantinische Zeitschrift*

- 18, pp. 424–480 e 19, pp. 265–284.
- ASMUS, J. R., 1911, *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos*, Wiederhergestellt, übersetzt und erklärt von R. Asmus, Leipzig.
- ATHANASSIADI, P., 1993, “Dreams, Theurgy and Freelance Divination: the Testimony of Iamblichus”, *The Journal of Roman Studies* 83, pp. 115–130 [anche in: Ead., *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*. Farnham – Burlington 2015, XII].
- BEIERWALTES, W., 1985, *Denken des Eimen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main.
- BEIERWALTES, W., 2014, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main [ristampa della seconda ed. dell’opera, del 1979].
- BOS, E. P., MEIJER, P. A., (eds.), 1992, *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leiden – New York – Köln.
- BRACCINI, T., 2012, “Orfeo, Publio e l’*erebinthos* di Damascio: ancora sulla fortuna delle «teste profetiche»”, *Studi Italiani di Filologia Classica* 10, pp. 191–210.
- CANFORA, L., MICUNCO, S., BIANCHI, N., SCHIANO, C. (cur.), 2016, Fozio, *Biblioteca*, Pisa.
- CALUORI, D., 2018, “*Aporia* and the Limits of Reason and of Language in Damascius”, in: Karamanolis – Politis 2018, pp. 269–284.
- CARRARA, E., 1998, “Popolazioni favolose”, in: *Enciclopedia dell’Arte Medievale*, vol. IX, Roma, pp. 646–653.
- CHAIGNET, A.-ED., (trad.), 1962, Proclus le Philosophe, *Commentaire sur le Parménide*, suivi du commentaire anonyme sur les VII dernières hypothèses. Traduit pour la première fois en français et accompagne de notes, d’une table analytique des paragraphes, et d’une traduction de Damascius, *La Vie d’Isidore ou Histoire de la philosophie*, tome III, Frankfurt am Main [Paris 1903’].
- COLTELLUCCIO, A., 2014, “La *peritropé* di tutti i discorsi sul Principio. Su alcuni aspetti paradossali dell’*Ineffabile epekeina tou henos* in Damascio”, *La Filosofia Futura* 2, pp. 67–88.
- COMBÈS, J., 1981, “La théologie aporétique de Damascius”, *Les Cahiers de Fontenay* 19–22 (*Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*), pp. 125–139 [anche in: Id., *Études néoplatoniciennes*, Grenoble 1996’, pp. 199–221].
- COMBÈS, J., 1986, *Introduction*, in: Damascius, *Traité des Premiers Principes*, vol. I, *De l’Ineffable et de l’Un*, Paris.
- DI PASQUALE BARBANTI, M., 1998, *Ochema-pneuma e phantasia nel neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania.
- DOMARADZKI, M., 2014, “Symbolic Poetry, Inspired Myths and Salvific Function of Allegoresis in Proclus’ *Commentary on the Republic*”, *Peitho. Examina Antiqua* 5, pp. 119–137.
- EDWARDS, M., 2000, *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool.
- FAGGIN, G., LINGUITI, A., 2006. “Damascio”, in: *Enciclopedia filosofica*, vol. III, Milano, pp. 2512–2513.
- FAUQUIER, F., 2018, *Le Parménide au miroir des platonismes. Logique – Ontologie – Théologie*, Paris.
- FOWDEN, G., 1982, “The Pagan Holy Man in Late Antique Society”, *Journal of Hellenic Studies* 102, pp. 33–59.
- GEROLEMOU, M., (ed.), 2018, *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*, Berlin – Boston.
- GERSH, S., 2014, *Being Different. More Neoplatonism after Derrida*, Leiden – Boston.
- GONDA, J., 2006. “Visnu”, in: M. Eliade (dir.), *Enciclopedia delle Religioni*, Edizione tematica europea a cura di D. M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno, da un primo progetto di tematizzazione di I.P. Couliano, *Le religioni e i mondi religiosi*, vol. 9, *Induismo*, Milano [tit. or. *The Encyclopedia of Religions*, New York 1986], pp. 467–469.

- GOULET, R., (dir.), 1994, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, Paris.
- GOULET, R., (dir.), 2000, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. III, Paris.
- GOULET, R., 2000, “Isidore d’Alexandrie”, in: Goulet 2000 (dir.), pp. 870–878.
- GOULET, R., 2001, *Études sur les Vies de philosophes de l’Antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, Paris.
- GROSSATO, A., 1987, “‘Shining Legs’. The One-footed Type in Hindu Myth and Iconography”, *East and West* 37, pp. 247–282.
- HOFFMANN, PH., 1994, “Damascius”, in: Goulet (dir.), (1994), pp. 541–593.
- IBÁÑEZ CHACÓN, Á., 2008, “La obra paradoxográfica de Damascio (*apud* Phot. *Bibl. cod.* 130)”, *Estudios griegos e indoeuropeos* 18, pp. 319–334.
- KARAMANOLIS, G., POLITIS, V. (ed.), 2018, *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, Cambridge – New York.
- KARREN, S. L., 1978, *Near Eastern Culture and Hellenic Paedeia in Damascius’ Life o Isidore*, A Thesis submitted to the Graduate School of the University of Wisconsin – Madison.
- KRULAK, T., 2017, “Philosophy, *Hieratikē*, and the Damascian Dichotomy: Pursuing the Bacchic Ideal in the Sixth-Century Academy”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 57, pp. 454–481.
- LAMPE, G. W. H., 1961, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford.
- LANCELLOTTI, M. G., 2002, *Attis between Myth and History: King, Priest and God*, Leiden – Boston – Köln.
- LANZA, D., LONGO, O. (cur.), 1989, *Il meraviglioso e il verosimile tra Antichità e Medioevo*, Firenze.
- LAURENT, J., 2012, “Plotin, l’Un au-delà de l’être. *Avant-Propos*. «La merveille, c’est l’Un» (VI, 9 [9], 5, 30)”, *Archives de Philosophie* 75, pp. 5–9.
- LAVAUD, L., 2008, “L’ineffable et l’impossible: Damascius au regard de la déconstruction”, *Philosophie* 96, 1, pp. 46–66.
- LIDDELL, H., SCOTT, R., JONES, H. S., 1940, *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, University of California Irvine, <stephanus.tlg.uci.edu>.
- LINGUITI, A., 1990, *L’ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*, Firenze.
- LONGO, A. (ed.), 2011, *Argument from Hypothesis in Ancient Philosophy*, Napoli.
- LUNA, C., SEGONDS, A.-PH., (ed., tr.) 2013, Proclus, *Commentaire sur la Parménide de Platon*, t. IV 2^e partie, Paris.
- MASULLO, R., 1994, “La biografia filosofica nel Tardoantico”, *Vichiana* 5, pp. 225–237.
- MAZILU, D., 2011, *L’ineffable chez Damascius. Étude sur le concept de l’ineffable dans le Traité des premiers principes de Damascius*, Saarbrücken.
- METRY-TRESSON, C., 2012, *L’aporie ou l’expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*, Leiden – Boston.
- MIHAI, A., 2014, “Comparatism in the Neoplatonic Pantheon of Late Antiquity: Damascius, *De Princ.* III 159.6–167.25”, *Numen* 61, pp. 457–483.
- MIHAI, A., 2016, “Le *descensus ad inferos* du néoplatonicien Damascius à Hiérapolis”, *Cahiers des études anciennes* 53, <<http://etudesanciennes.revues.org/908>>.
- MUSCO, A., et al. (cur.), 2012, *Universalità della Ragione, Pluralità delle Filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale della Società Internazionale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Palermo, 17–22 settembre 2007, 3 voll., Palermo.
- MUSCOLINO G. (cur.), 2017, *Porfirio mathematicós. Introduzione al Trattato sugli effetti prodotti dalle stelle di Tolomeo e le testimonianze e i frammenti relativi alle opere di matematica e di geometria*, Milano.

- MUSCOLINO, G., 2017, "Saggio introduttivo. Porfirio e la scienza astrologica. Gli influssi dei corpi celesti e la lettura degli oroscopi nel neoplatonismo", in: Muscolino 2017, pp. 7–221.
- NAPOLI, V., 2008, *Epekeina tou henos. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Catania – Palermo.
- NAPOLI, V., 2012, "Le peripezie della ragione. Debolezza e potenza del *lógos* protologico in Damascio", in: Musco *et al.* (2012), vol. III, pp. 345–358.
- NAPOLI, V., 2014, "«Apocryphal nightmares». Osservazioni sul riferimento a Damascio nel racconto *The Nameless City* di Howard Phillips Lovecraft". *Peitho. Examina Antiqua* 5, pp. 213–248.
- NAPOLITANO VALDITARA, L. M., 2014, "Meraviglia, perplessità, aporia: cognizioni ed emozioni alle radici della ricerca filosofica", *Thaumàzein* 2, pp. 127–178.
- NESI, V., 2017, *Platonismo e religioni orientali*, Roma.
- NICHOLS, A., 2018, "Ctesias' *Indica* and the Origins of Paradoxography", in: Gerolemou 2018, pp. 4–16.
- O'MEARA, D. J., 2006, "Patterns of Perfection in Damascius' *Life of Isidore*", *Phronesis* 51, pp. 74–90.
- OTTO, R., 2009, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto al razionale*, in: R. Otto, *Opere, Archivio di Filosofia* 77, pp. 201–324 (ed. or. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917).
- PAJÓN LEYRA, I., 2011, *Entre ciencia y maravilla. El género literario de la paradoxografía griega*, Zaragoza.
- PERNOT, L., 2002, "«L'empreinte d'Hermès Logios». Une citation d'Aelius Aristide chez Julien et chez Damascius", *Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti* 71, pp. 191–207.
- PINOTTI, P., 1989, "Aristotele, Platone e la meraviglia del filosofo", in: Lanza, Longo (1989), pp. 29–55.
- RAPPE, S., 1998, "Scepticism in the Sixth Century? Damascius' *Doubts and Solutions Concerning First Principles*", *Journal of the History of Philosophy* 36, pp. 337–363.
- SAFFREY, H. D., 1992, "Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du néoplatonisme athénien", in: Bos, Meijer 1992, pp. 35–50 [anche in: H.D. Saffrey, *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris 2000, pp. 143–158].
- SHAW, G., 2003, "Containing Ecstasy: The Strategies of Iamblichean Theurgy", *Dionysius* 21, pp. 53–87.
- SENG, H., SOARES SANTOPRETE, L. G., TOMMASI, CH. O., (Hrsg.), 2016, *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, Heidelberg.
- SOLER, E., 2015, "Pellegrinaggi pitagorici e neoplatonici in Oriente nei secoli IV e V d.C.", *Atrium. Studi Metafisici ed Umanistici* 17, pp. 7–25 (tr. it.).
- STRAMAGLIA, A., 1999, *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari.
- TARDIEU, M., 1990, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain – Paris.
- TRABATTONI, F., 1985, "Per una biografia di Damascio", *Rivista di Storia della Filosofia* 40, pp. 179–201.
- TRABATTONI, F., 2011, "Le 'silence de Platon', ou le renversement du discours dialectique chez Damascius", in: Longo 2011, pp. 413–435.
- TRABATTONI, F., 2016, "Il labirinto delle aporie. Su una recente monografia dedicata a Damascio", *Méthexis* 28, 141–151.
- VAN DEN BERG, R. M. (trad.), 2001, *Proclus' Hymns, Essays, translations, commentary*, Leiden – Boston – Köln.
- VLAD, M., 2004, "De Principiis : de l'aporétique de l'Un à l'aporétique de l'Ineffable", *Chôra. Revue d'Études Anciennes et Médiévales* 2, pp. 125–148.
- VLAD, M., 2012, "Inéluctable totalité : Damascius et l'aporie du principe au-delà du tout", *Synthesis Philosophica* 53, pp. 141–157.

- VLAD, M., 2017, “Parler de Dieu et parler à Dieu : Damascius et Denys l’Aréopagite sur le rôle de la discursivité”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 64, pp. 395–412.
- WATTS, E., 2013, “Damascius’ Isidore: Collective Biography and a Perfectly Imperfect Philosophical Exemplar”, *Byzantina et Slavica Cracoviensia* 7, pp. 159–168.

VALERIO NAPOLI

/ independent researcher, Agrigento, Italy /
valerio.napoli@libero.it

Sacral and Anagogical Aspects of the “Marvellous” in Damascius. An Interpretation

In the fragments of Damascius’ *Vita Isidori* one can observe a significant presence of the “marvellous.” In many cases, the marvellous seems to manifest a sacral and anagogical value in line with the philosophical and religious conceptions of late Neo-Platonism. A similar value of the marvellous can also be found in a passage of *De Principiis* (I, 14, 1–19), where Damascius hails the totally ineffable Principle as supremely marvellous, upon which he presents it as absolutely unknowable and expressible only in an aporetic way.

KEY WORDS

Damascius, marvellous, first principle, *Vita Isidori*, *De Principiis*, Neoplatonism