

# Parmenide e l'Uovo argenteo degli Orfici in Simplicio, Damascio e Proclo

DOI: 10.14746/PEA.2023.1.6

IVAN ADRIANO LICCIARDI / *Università degli Studi di Catania* /

## 1. Prologo

Nel suo *Commento alla Fisica* di Aristotele, precisamente alle linee 146, 29–147, 2, Simplicio istituisce una equivalenza tra l'essere parmenideo o, per meglio dire, tra una delle qualifiche che Parmenide, nella sezione del suo poema consacrata alla cosiddetta Via della Verità (DK 28 B 8.43) attribuisce all'ἔόν, ossia quella di essere «simile a massa di ben rotonda sfera»,<sup>1</sup> e il luminoso e splendente «Uovo argenteo» (ὤειον ἀργύρεον) di cui parlava Orfeo.<sup>2</sup> Tale equivalenza si trova all'interno di un'ampia digressione dedicata a Parmenide.<sup>3</sup> Il lemma di Aristotele che Simplicio sta commentando afferma che «alcuni fecero delle concessioni ad entrambi gli argomenti». I λόγοι di cui parla qui Aristotele sono, rispettivamente, quello che Simplicio attribuisce a Parmenide e secondo il quale, se l'essere ha un solo significato, allora tutte le cose sono uno (questo argomento, dice

<sup>1</sup> Simp. *in Ph.* 146, 30εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι.

<sup>2</sup> Fr. 70 Kern. Il contesto è il commento di Simplicio ad Aristotele, *Ph.* 1.3, 187a1, commento (lungchissimo) che Simplicio sviluppa tra le pp. 133, 31–148, 24 del suo commentario.

<sup>3</sup> Simp. *in Ph.* 142, 28–148, 24.

<sup>4</sup> ἔνιοι δ' ἐνέδοσαν τοῖς λόγοις ἀμφοτέροις.

Aristotele, avrebbe condotto alcuni filosofi ad ammettere l'esistenza del non-essere)<sup>5</sup> e quello della dicotomia, che Simplicio attribuisce a Zenone (e che avrebbe condotto certi altri filosofi a porre l'esistenza di grandezze indivisibili).<sup>6</sup> Si tratta di due linee argomentative che, pur essendo entrambe inerenti alla "questione eleatica", sono fra di loro autonome e indipendenti.

L'obiettivo di questo studio è quello di tentare di risalire ai presupposti neoplatonici di questa identificazione tra l'essere parmenideo e l'Uovo orfico.<sup>7</sup> Tenterò di dimostrare, a partire da un'indagine sui testi, che l'incastonamento del concetto orfico di ὄεον ἀργύφειον nella metafisica neoplatonica è avvenuto mediante un processo storico graduale e caratterizzato, sotto il profilo teorico, da un'intima coerenza interna. In particolare, mi concentrerò su Damascio, *de Principiis* 2.55.40,14-19 e 3.123.160,1-3 Westerink,<sup>8</sup> e su un contestuale confronto con la posizione di Proclo, dal momento che la trasposizione metafisica dell'immagine orfica dell'Uovo sembra risalire, in effetti, a Proclo, (*in Ti.* 1.428, 8-9), il quale ipotizza l'identità fra «l'essere in senso primario», τὸ πρῶτως [...] ὄν di Platone e, appunto, l'Uovo orfico.<sup>9</sup>

## 2. L'Uovo argenteo e la ben rotonda sfera quali metafore del concetto neoplatonico di «Unificato» (Simp. *in Ph.* 133, 31-148, 24)

Torniamo brevemente a Simplicio. La questione da cui il commentatore parte riguarda una rilettura originale dell'argomento platonico dell'intero e delle parti<sup>10</sup> che, nel *Sofista*, secondo lo Straniero di Elea, si è autorizzati a porre a partire dalle parole dello stesso Parmenide il quale, in DK 28 B 8.43-45<sup>11</sup>, considera l'essere nei termini di una ben rotonda sfera la quale, a partire dal centro, è dappertutto uguale. Questa immagine pone in discussione, da un punto di vista fisico-spaziale, la rigida unità dell'essere parmenideo. Lo Straniero, difatti, intende questa immagine nel senso di una sfera la quale, avendo un

<sup>5</sup> Arist. *Ph.* 1.3, 187a2: ὅτι ἔστι τὸ μὴ ὄν.

<sup>6</sup> Arist. *Ph.* 1.3, 187a2: ἄτομα ποιήσαντες μεγέθη. Su questa questione si rimanda a Licciardi (2019: 317-330).

<sup>7</sup> Non è da escludersi *a priori*, peraltro, una circolazione del motivo orfico dell'Uovo argenteo proprio nella Magna Grecia di Parmenide già a partire almeno dal VI sec. a.C. se è vero, come ipotizzò Colli, che già Ibico (che certamente conosce Orfeo, fr. 25 Page), ne tradirebbe una certa conoscenza nel fr. 4, 4-5 Page, in cui si legge l'espressione ἐν ὁέωι ἀργυρέωι. In questo studio non mi occuperò tuttavia di questa questione.

<sup>8</sup> Si tratta di passi che contengono approfondimenti sulla teologia orfica detta «usuale», «comune» o «rapsodica», e una contestuale "traduzione" di concetti orfici, quali proprio quello di ὄεον ἀργύφειον (da cui il fr. 70 Kern, che in Simplicio si trova ripreso solo allusivamente), nei termini della metafisica neoplatonica.

<sup>9</sup> ταῦτὸν τὸ τε Πλάτωνος ὄν καὶ τὸ Ὀρφικὸν ὄόν.

<sup>10</sup> Non è da escludersi che Aristotele (*Ph.* 1.2, 185b11-16), allorquando accenna all'aporia della parte dell'intero, abbia presente proprio questa sezione del *Sofista*.

<sup>11</sup> Sono versi che lo stesso Straniero cita in *Sph.* 244e3-5.

centro e dei limiti, è necessariamente dotata di parti;<sup>12</sup> fatta questa ammissione, ne segue che l'essere, al suo interno, dovrà accogliere la molteplicità, e pertanto non sarà più uno.<sup>13</sup>

L'argomento impiegato dallo Straniero, come è dato di vedere, ripone la sua correttezza nella trasformazione della similitudine posta da Parmenide tra l'essere-uno e la sfera in una relazione di identità.<sup>14</sup> A partire da questa identificazione sarebbe possibile estendere all'essere parmenideo tutte le proprietà della sfera di cui discutono i geometri, fra le quali quella di avere un centro e delle parti. Simplicio, all'opposto, enfatizzando il carattere di "immagine" della ben rotonda sfera, il cui statuto viene considerato del tutto equivalente, secondo il Commentatore, a quello dell'immagine dell'«Uovo argenteo» impiegata da Orfeo,<sup>15</sup> deduce che l'essere-uno parmenideo si riferisce alla seconda ipostasi neoplatonica, la quale è uni-molteplice. Tale ipostasi<sup>16</sup> è l'unità dei molti, la cui realtà è quella di essere stretti insieme in unità e di non essere ancora dispiegati quale molteplicità, per via della natura fortemente unitaria di tale ipostasi.

L'ermeneusi dell'Eleate consiste, in buona sostanza, nella identificazione dell'essere-uno (τὸ ἔν ὄν)<sup>17</sup> parmenideo con l'intelligibile (τὸ νοητόν) – concetto, quest'ultimo, che in altri passi dell'*in Physica* Simplicio stesso ha qualificato mediante il concetto di «Unificato» (τὸ ἡνωμένον) e che risale a Damascio.

### 3. Damascio: l'Uovo argenteo quale prefigurazione mitica dei concetti metafisici di μικτόν, ἡνωμένον ed ἐνοειδής (Pr. 2.55.40, 1-41, 5 WC)

La seconda delle tre parti nelle quali è suddiviso il terzo volume dell'edizione Westerink e Combès del *de Principiis*,<sup>18</sup> quello dedicato alla processione dell'Unificato, si articola a partire da due principali filoni tematici: il primo consiste in un esame della dottrina

<sup>12</sup> Pl. *Sph.* 244e6-7: τοιοῦτόν γε ὄν τὸ ὄν μέσον τε καὶ ἔσχατα ἔχει, ταῦτα δὲ ἔχον πᾶσα ἀνάγκη μέρη ἔχειν ἢ πῶς;

<sup>13</sup> Che l'intero (τὸ ὅλον), debba essere inteso come qualcosa che è dotato di parti e che possiede tutte le parti di cui è composto viene detto anche in Pl. *Th.* 204a7 ss.; cf. Arist. *Metaph.* 5.26, 1023b26-27.

<sup>14</sup> «Simile», ἐναλίγκιον, si legge infatti in DK 28 B 8.43, subito dopo πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης.

<sup>15</sup> Orpheus, fr. 70, 2 Kern. Cf. Kern (1922: 150).

<sup>16</sup> Come Simplicio chiarisce in *in Ph.* 52, 8-53, 7, questa polarità uno-molti si trova espressa, nel *Sofista* (Pl. *Sph.* 244e3-245a6, in cui è citato proprio Parmenide, e precisamente DK 28 B 8.43), nei termini della polarità fra l'intero e le parti. L'essere-uno parmenideo viene, cioè, per il tramite di Platone, considerato un intero (ὅλον - *Sph.* 244a18 = Simp. *in Ph.* 53, 21), che risulta uno solo in quanto si identifica con l'unità delle sue parti, e pertanto il suo essere uno costituisce un'affezione (πάθος), o proprietà. Esso, quindi, non è uno nel senso che esiste una cosa soltanto, e non è dunque l'Uno, ma, come sostiene Simplicio citando e allo stesso tempo sovrainterpretando Platone, ciò che è affetto dall'Uno (πάθος μὲν τοῦ ἐνὸς ἔχειν - Pl. *Sph.* 245a1-2 = Simp. *in Ph.* 53, 2-3). Questo medesimo discorso verrà ripreso da Simplicio, in modo più esteso, in *in Ph.* 86, 19-90, 22 [commento ad Arist. *Ph.* 1.2, 185b5].

<sup>17</sup> Il sintagma τὸ ἔν ὄν individua nel *Parmenide* di Platone, come è noto, l'Uno-che-è. Per i neoplatonici, come è altrettanto noto, quest'ultimo concetto è in tutto e per tutto equivalente all'essere parmenideo.

<sup>18</sup> L'edizione di riferimento è quella di Westerink, Combès (1986-1991). Non si tratta, sia qui precisato, del libro III del *de Principiis* inteso come articolazione del testo tradito dell'opera, bensì della parte del *de Principiis* contenuta nel volume III dell'edizione critica curata da Westerink e Combès (con ripartizione del testo basata su una scelta redazionale degli autori).

degli *Oracoli Caldaici*;<sup>19</sup> il secondo,<sup>20</sup> invece, in un'esposizione della tradizione teologica greca<sup>21</sup> e di quella orientale<sup>22</sup> finalizzata a mostrare l'accordo fra queste due tradizioni con, da un lato, gli *Oracoli Caldaici* stessi e, dall'altro lato, la teologia di Proclo.<sup>23</sup>

Tralasciamo la sezione dedicata agli *Oracoli Caldaici*, e diciamo invece qualcosa in più sulla seconda sezione. I tre quarti di questa (e cioè 3.159, 17–165, 5) sono dedicati all'esposizione della teologia greca, e la metà di quest'ultima esposizione, a sua volta, è dedicata alla tradizione orfica (3.159, 17–162, 22), tradizione che possiede dunque una certa centralità nell'economia complessiva di questa sezione del *de Principiis*. Tale centralità è giustificata, in parte, dalla proliferazione delle differenti tradizioni della dottrina orfica, che Damascio si premura di analizzare minuziosamente nelle loro svariate ramificazioni, che sono tre, e cioè quella rapsodica (3.159, 17–160, 16), quella di Ieronimo ed Ellanico (3.160, 17–162, 18)<sup>24</sup> e quella eudemea (3.162, 19–22). Al tempo di Damascio (ma già al tempo di Siriano e Proclo) la versione corrente, presso i Neoplatonici, della dottrina orfica era quella desunta dai *Discorsi sacri in ventiquattro rapsodie*,<sup>25</sup> ed è da questi che Damascio ha tratto la maggior parte dei suoi riferimenti all'Orfismo (molto spesso, tuttavia, questi passaggi sono associati da Damascio agli *Oracoli Caldaici*, sicché non è sempre agevole sceverare con precisione il contenuto delle due tradizioni). Ad ogni modo, a differenza di Proclo, il quale utilizzò come fonte pressoché esclusiva delle sue conoscenze orfiche proprio i *Discorsi sacri* (ma con la mediazione di Siriano), Damascio, come è noto, amplia il quadro delle testimonianze e riferisce di almeno altre due tradizioni, quella di Ieronimo ed Ellanico e quella di Eudemo.<sup>26</sup> Ora, come ha mostrato Brisson, lungi dal costituire, quest'ultimo, un fattore di mera e ulteriore acribia documentale di Damascio rispetto

<sup>19</sup> Questo filone viene sviluppato in 3.108, 16–159, 5.

<sup>20</sup> Cf. Dam. Pr. 3.159, 6–167, 24.

<sup>21</sup> Damascio presenta, nell'ordine, Orfeo e l'Orfismo, Omero, Esiodo, Acusilao, Epimenide e Ferecide di Siro.

<sup>22</sup> Troviamo, nell'ordine, l'esposizione delle teologie babilonese, magica, ugaritica ed egizia.

<sup>23</sup> La prima parte del terzo volume dell'edizione Westerink-Combes del *de Principiis* era dedicata, invece, all'esame delle aporie della processione (1, 1–108, 15), mentre la terza parte - che però è monca - alla partecipazione (168, 1–173, 5). Sull'armonia fra le dottrine di Platone e di Aristotele con tradizioni teologiche non di origine greca in Dam. Pr. 3.159, 6–167, 25 si veda Mihai (2014: 457–483).

<sup>24</sup> La teogonia orfica attribuita a Ieronimo ed Ellanico presente in Damascio coincide con quella citata dall'apologista cristiano Atenagora, vissuto nel II sec. d.C. Cf. Herrero de Jáuregui (2010: 33, 167–170).

<sup>25</sup> Dei *Discorsi sacri* in ventiquattro rapsodie ('Ἐποὶ λόγοι ἐν ῥαψωδίασιν κδ') conosciamo 176 frammenti raccolti, per la maggior parte, a partire dagli scritti di Proclo (123, quasi tutti provenienti dall'*in Timaeum*) e Damascio, che denomina tale teologia «usuale» o «comune» (ἡ συνήθης Ὀρφικῆ θεολογία - Dam. Pr. 3.317, 16 = DK I B 12.27), o, come dicono i moderni, «rapsodica». Secondo Brisson (1987: 47–51) [il saggio copre le pp. 43–104, e si trova adesso pubblicato, con la medesima impaginazione, in Brisson (1995)] la conoscenza, da parte di Damascio, degli Ἐποὶ λόγοι sarebbe mediata da un perduto trattato di Siriano sulla *Concordanza tra Orfeo, Pitagora e Platone* annotato a margine da Proclo. L'ipotesi si trova ripresa in Brisson (1995: 168). A parere di West le *Rapsodie* andrebbero collocate cronologicamente intorno al 100 a.C., mentre secondo Colli e Brisson esse risalirebbero ad un periodo compreso tra la fine del I e l'inizio del II sec. d.C. Cf. Colli (2005<sup>a</sup>, 1977<sup>a</sup>: 424) e Brisson (1995: 170–171). Sempre a parere di Brisson, la redazione scritta più antica risale comunque ad un periodo compreso tra la fine del V e l'inizio del VI sec. d.C. Per uno *status quaestionis* su questi problemi e la relativa letteratura secondaria si veda Westerink, Combès (1991: 228–229).

<sup>26</sup> Per un breve prospetto sinottico sulle tre teologie orfiche citate da Damascio si veda Mihai (2014: 471–472).

a Proclo, esso scaturisce plausibilmente dall'esigenza di trovare una giustificazione teologica – o meglio, *orfica* – ad alcune innovazioni a carattere squisitamente filosofico che Damascio apporta alla filosofia neoplatonica.<sup>27</sup>

\* \* \*

In *Pr.* 2.40, 14–19 è contenuto, plausibilmente nella sua forma *in extenso* rispetto alla fugace allusione fatta da Simplicio, quello che da Kern è stato riportato come fr. 70 dei suoi *Orphicorum fragmenta*. Il contesto è relativo alla questione dell'ascendenza storica, all'interno della tradizione platonica, del concetto metafisico (proprio di Damascio) di Unificato, cioè la terza Enade (le altre due sono, come è noto, l'Uno-Tutto e il Tutto-Uno). Su questa ascendenza Damascio non ha dubbi: l'Unificato discende direttamente dal concetto platonico di «misto» (*μικτόν* – Pl. *Phlb.* 27d8)<sup>28</sup> della diade limite-illimitato.

Nell'*incipit* della seconda parte del secondo volume dell'edizione Westerink e Combès del *de Principiis*, in effetti, Damascio scrive che «<noi> ricercheremo l'unificato [...] e in che modo <esso> viene detto *misto* da Platone e dagli altri filosofi Platonici e, prima ancora, da Filolao e dagli altri <filosofi> Pitagorici».<sup>29</sup> Damascio prosegue scrivendo che «Filolao dice non solo che l'essere è risultato dalla coagulazione di <principi> limitanti e illimitati, ma anche che <gli altri Pitagorici> pongono un terzo principio, la triade unificata, accanto alla monade e alla diade indefinita».<sup>30</sup>

Ora, non è semplice sviluppare, a partire da questo contesto, il significato di questa “coagulazione”, cioè della condensazione, da parte di Damascio, della triade platonica limite-illimitato-misto contenuta nel *Filebo* e della teoria, qui riportata come filolaica (ma in realtà platonica, e segnatamente riconducibile alle «cosiddette dottrine non scritte»)<sup>31</sup> dell'uno-diade indefinita e sul relativo innesto, su questa, del concetto di «triade unificata».<sup>32</sup> Sappiamo, però, che i platonici della tarda antichità, segnatamente Giamblico<sup>33</sup> e Proclo (il quale aveva probabilmente composto un *Commentario al File-*

<sup>27</sup> Si veda Brisson (1995: 195–203). Per una valutazione complessiva circa la ricezione neoplatonica dell'Orfismo si veda Brisson (2008: 1491–1516).

<sup>28</sup> Damascio fa riferimento a Pl. *Phlb.* 27d1–10 in Dam. *Pr.* 2.41, 3–4 e 43, 16–17.

<sup>29</sup> Dam. *Pr.* 2.40, 3–8: τὸ ἠνωμένον ζητήσωμεν [...] καὶ πῶς λέγεται μικτόν ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος καὶ τῶν ἄλλων φιλοσόφων τῶν Πλατωνικῶν, καὶ ἔτι πρότερον ὑπὸ Φιλολάου καὶ τῶν ἄλλων Πυθαγορείων (il corsivo, sia nel corpo del testo che in quello della nota, è mio).

<sup>30</sup> Dam. *Pr.* 2.40, 8–12: οὐ μόνον ὅτι ἐκ περαινόντων καὶ ἀπειρῶν συμπετηγέται τὸ ὄν φησιν ὁ Φιλόλαος, ἀλλ' ὅτι καὶ μετὰ τὴν μονάδα καὶ ἀόριστον δυάδα τίθενται τρίτην ἀρχὴν τὴν ἠνωμένην τριάδα.

<sup>31</sup> Cf. Arist. *Ph.* 4.2, 209b14–15.

<sup>32</sup> È probabile che Damascio faccia qui riferimento al perduto *Περὶ φύσεως* di Filolao. Alcune pagine prima, in Dam. *Pr.* 2.24, 15 ss., Damascio aveva fatto esplicito riferimento a questo trattato in alcune linee che sarebbero poi state accolte da Diels e Kranz come frammenti di Filolao (DK 44 B 1–2). Cf. Westerink, Combès (1989: 228, 236).

<sup>33</sup> La testimonianza risale a Siriano apud Proclo (Procl. *in Ti.* 1.77, 24–78, 11) ed è stata accolta come fr. 7 del perduto *in Timaeum* di Giamblico. Cf. Dillon (1973), il fr. 7 si trova a p. 110, mentre il relativo commento alle

bo, che è andato perduto),<sup>34</sup> interpretavano la triade dei principi esposta in *Phlb.* 27d come il primo livello nella processione delle ipostasi immediatamente successivo all'Uno. Ora, limite e illimitato corrispondono, rispettivamente, a uno e diade indefinita, mentre il misto corrisponde al mondo intelligibile. Sappiamo anche che questo quadro teorico generale è condiviso (con alcune importate differenze di cui diremo a breve) anche da Damascio nel suo *Commentario al Filebo*<sup>35</sup> che, se ha ragione Combès, con buona probabilità possiamo assumere come terreno di verifica, sul piano esegetico, in vista della formulazione di alcune nozioni metafisiche.<sup>36</sup>

Torniamo a seguire, però, questa equazione fra misto e unificato riportata nel *de Principiis*, e leggiamo cosa Damascio scrive immediatamente dopo in un passo molto importante per capire, giusto per usare le parole dello stesso Damascio, «cosa esso è»:<sup>37</sup> «Ora, tutto ciò che è unificato è un che di misto, se è vero che l'unificato comporta una manifestazione di uno e molteplicità; cosicché è da ricercare anche a partire da quali «elementi» è stato mescolato».<sup>38</sup> Se in 2.40, 4–5 Damascio aveva detto che «noi ricercheremo *che cosa è*» l'Unificato (τὸ ἡνωμένον ζητήσωμεν [...] τί ποτέ ἐστι), qui, invece, prescrive che bisogna indagarne anche gli elementi costitutivi. È proprio a questo punto che cade la citazione orfica. Il testo, immediatamente a seguire, dice:

E, infatti, Orfeo <dice>:

*in seguito, poi, il grande Tempo<sup>39</sup> fabbricò, attraverso Etere eccelso,*

pp. 268–270. Il testo si trova accolto anche in Dalsgaard Larsen (1972b: 92, test. 200). Si veda anche Westerink, Combès (1989: 228–229).

<sup>34</sup> Cf. Abbate (2004: XXVII).

<sup>35</sup> Quella che è giunta a noi è, verosimilmente, una sintesi del commento di Damascio, che la tradizione aveva erroneamente attribuito al suo discepolo Olimpiodoro. L'edizione è quella a cura di Westerink (1959, rist. 1982).

<sup>36</sup> Diversi aspetti dell'*in Philebum*, infatti, «révèlent une structure de pensée quasi contemporaine de celle du *Traité des Premiers Principes*» [si veda l'*Introduction* di Combès a Westerink, Combès (1986: LIV)].

<sup>37</sup> Dam. *Pr.* 2.40, 5: τί ποτέ ἐστι.

<sup>38</sup> Dam. *Pr.* 2.40, 12–14: πᾶν δὲ ἡνωμένον μικτόν, εἴπερ ἔμφασιν ἔχει καὶ ἐνὸς καὶ πλήθους τὸ ἡνωμένον ὥστε καὶ ἐκ τίνων μέμικται ζητητέον. Cf. la traduzione di Combès (Westerink, Combès 1989: 40–41), il quale integra con «éléments» i costituenti (che nel testo di Damascio sono sottintesi) a partire dai quali scaturisce il «misto». L'integrazione è corretta, dal momento che da quanto si legge una decina di linee dopo si comprende che Damascio qui sta parlando di στοιχεῖα. Bisogna avere l'accortezza, tuttavia, di non incorrere nell'equivoco che si stia parlando, in questo contesto, di costituenti materiali ultimi. La sintassi e il significato di tutto il passo di *Pr.* 2.40, 1–41, 5 suggeriscono a mio avviso in modo sufficientemente chiaro di intenderli come dei «principi». In 40, 2, difatti, in una discussione relativa al terzo principio di tutte le cose (τῆ τρίτῃ τῶν πάντων ἀρχῇ) e, in 40, 3–4, si fa riferimento al fatto che, a partire dalla conoscenza di questo, si potrà poi estendere l'indagine anche ai due principi (εἰς τὰς δύο πρώτας ἀρχάς), cioè gli altri due principi oltre il misto. In 40, 19, poi, la traduzione di Westerink qualifica come «éléments» materia e forma, che con tutta evidenza non sono στοιχεῖα, bensì ἀρχαί.

<sup>39</sup> Assume una certa rilevanza correggere qui il testo della vecchia edizione di Ruel (come hanno fatto Kern, Westerink e Bernabé), perché mentre a Χρόνος, come si dirà fra breve, Proclo, sulla scorta delle rapsodie orfiche (ossia dello stesso materiale da cui attinge Damascio), assegna lo *status* di principio ineffabile, a Κρόνος assegna il ruolo di primo dio intellettuale. Nelle rapsodie orfiche, si ricordi, sotto Κρόνος ha luogo il quarto regno (i primi tre regni erano stati, rispettivamente, quelli di Tempo, Phanés e Notte), a cui succederà il quinto, quello di Zeus, a cui a sua volta succederà, nel sesto regno, Dioniso, che è ancora un infante quando Zeus gli trasmette

un Uovo argenteo.<sup>40</sup>

«il termine» *fabbricò*, infatti, indica un che di artificiale, ma non un prodotto di una generazione; ora, tutto ciò che è artificiale è un misto di almeno due «principi», materia e forma, oppure «principi» analoghi a questi. «Ricercheremo» inoltre, quindi, se ciò che è misto «è» superiore agli elementi propri dai quali è composto; «ricercheremo» anche se gli elementi «scaturiscono» da principi anteriori<sup>41</sup> «che siano» omogenei alla caratteristica individuale<sup>42</sup> (perché sembra che Platone intenda questo).<sup>43</sup>

Tempo, Etere e Uovo: queste, dunque, sono le complesse, e forse non prive di una certa opacità, figurazioni mitiche evocate dal frammento orfico 70 dei *Discorsi sacri* che sorreggono l'impianto di questo passaggio.

Un chiarimento su di esso, tuttavia, deriva da un altro estratto degli Ἱεροὶ λόγοι, precisamente il fr. 66, riportato da Proclo nel *Commentario alla «Repubblica»*, nella parte dedicata al commento al mito di Er.<sup>44</sup> Prescindiamo qui necessariamente, per ragioni di spazio, dalla contestualizzazione del brano orfico all'interno della disserta-

---

la sovranità (cf. fr. 207–208 Kern). Che la successione divina preveda, secondo Orfeo, sei stirpi, è un dato che plausibilmente sembra acquisito già al tempo di Platone (cf. Pl. *Phlb.* 66c8–9 = Orph. fr. 14 Kern). Su questo ruolo di Κρόνος in Proclo, e segnatamente nell'*in Cratylum*, si rimanda a Abbate (2017: 61, 65–66, 139–142). Alla luce di un gioco di corrispondenze tra personificazioni mitiche e concetti filosofici, gioco che come si dirà fra breve vede sostanzialmente allineati Proclo e Damascio (cf. Westerink, Combès 1991: 229–230), appare ragionevole ipotizzare, in definitiva, che il discorso di Damascio conservi una sua coerenza solo leggendo Χρόνος anziché Κρόνος. Le due figure si trovano equivocate ed erroneamente scambiate, per esempio, in Giannantoni (1979: 17), nonostante nell'edizione Diels-Kranz (DK 1 B 12.20) si trovi correttamente accolta la lezione Χρόνων anziché Κρόνων.

<sup>40</sup> Orph. fr. 70 Kern.

<sup>41</sup> Lett.: «nati prima».

<sup>42</sup> Lett.: «proprietà». Se, cioè, vige un isomorfismo tra l'elemento e il principio da cui questo elemento deriva, vale a dire, detto nei termini della filosofia di Platone, se occorre accogliere una concezione autopredicativa dell'archetipo. La questione si trova, in effetti, sollevata nel *Filebo*. Per la precisione Damascio alluderebbe qui, plausibilmente, a *Phlb.* 27d1–10; cf. Ahbel-Rappe (2010: 453, n. 3). Più precisamente, si dibatte, relativamente al piacere e all'intelligenza, quale dei due sia primo o secondo (Pl. *Phlb.* 27c8–10); risulta superiore, tuttavia, la vita mista di piacere e intelligenza (Pl. *Phlb.* 27d1–2: νικῶντα μὲν ἔθεμ' ἐν πού τὸν μεικτὸν βίον ἡδονῆς τε καὶ φρονήσεως). Ne consegue, allora, il seguente quesito: a quale genere (γένος) appartiene questa vita (Pl. *Phlb.* 27d4–5)? Essa, dice Socrate rispondendo a Protarco, è «una parte» (μέρος) «del terzo genere» (τοῦ τρίτου [...]) γένους», vale a dire il misto, e quest'ultimo – si badi bene, perché è su questo che si focalizza qui l'attenzione di Damascio –, a sua volta, «non è un misto di due certi «elementi»» (Pl. *Phlb.* 27d8: οὐ γὰρ ὁ δυοῖν τινοῖν ἐστὶ μικτὸς ἐκείνος), «ma è il genere di tutte le cose illimitate che sono state avvinte dal limite» (Pl. *Phlb.* 27d8–9: ἀλλὰ συμπάντων τῶν ἀπειρῶν ὑπὸ τοῦ πέρατος δεδεμένον), «cosicché correttamente questa vita superiore verrebbe ad essere una parte di quello [scil. del terzo genere]» (Pl. *Phlb.* 27d9–10: ὥστε ὁρθῶς ὁ νικηφόρος οὗτος βίος μέρος ἐκείνου γίγνεται ἄν).

<sup>43</sup> Dam. *Pr.* 2.40, 14–41: Καὶ γὰρ Ὁρφεύς·  
ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Χρόνος Αἰθήρη δίω  
ὦεὸν ἀργύφειον.

τὸ γὰρ ἔτευξε δηλοῖ τι τεχνητόν, ἀλλ' οὐ γέννημα, τὸ δὲ τεχνητόν [ἀλλογενν] ἄπαν μικτόν ἐστιν ἐκ δυεῖν τοῦλάχιστον, ὕλης καὶ εἶδους, ἢ τῶν τούτοις ἀναλογούντων. Ἔτι τοίνυν εἰ κρείττον τὸ μικτόν τῶν οἰκείων στοιχείων ἐξ ὧν συμπληροῦται· καὶ εἰ τὰ στοιχεῖα ἐκ προγόνων ἀρχῶν ὁμογενῶν τῇ ἰδιότητι (δοκεῖ γὰρ ταῦτα βούλεσθαι ὁ Πλάτων).

<sup>44</sup> Come si sa, a partire soprattutto dagli studi di Carlo Gallavotti, l'*in Rempublicam* di Proclo scaturisce dalla raccolta di sei scritti autonomi, composti in tempi diversi e con finalità differenti. Il «commento» al mito

zione di Proclo, e leggiamo direttamente i due versi accolti come frammento da Kern: «questo Tempo senza vecchiaia, dalla saggezza che non perisce, / generò Etere,<sup>45</sup> e una grande voragine, smisurata qua e là». <sup>46</sup> Etere e la voragine/Caos<sup>47</sup> costituiscono, secondo Proclo,<sup>48</sup> la trasposizione mitica della diade di limite e illimitato,<sup>49</sup> corrispondenti a loro volta a uno e diade indefinita, subordinati rispetto a Χρόνος. Ora, presso gli Orfici, stando a Proclo, Χρόνος è «il primissimo principio causale» (τὸ πρώτιστον αἴτιον),<sup>50</sup> «causa prima di tutte le cose» (καὶ Ὀρφεύς) τὴν πρώτην πάντων αἰτίαν Χρόνον καλεῖ),<sup>51</sup> «la primissima causa» (ἡ πρώτιστη αἰτία),<sup>52</sup> «l'ineffabile stesso che trascende anche le Enadi intelligibili» (αὐτὸ τὸ ἄρρητον καὶ τῶν νοητῶν ἐνάδων ἐκβεβηκός)<sup>53</sup> e «principio causale che preesiste a ogni generazione» (πάσης γενέσεως αἴτιον προϋπάρχον).<sup>54</sup>

Sono tutte formulazioni abbastanza chiare che indicano che Χρόνος è, in Proclo, l'equivalente mitico dell'Uno ineffabile,<sup>55</sup> trascendente le stesse Enadi, ossia i livelli più elevati della realtà intelligibile, che in quanto uni-formi rappresentano nella realtà

---

di Er occuperebbe, sempre secondo il Gallavotti, le pp. 96–359 del vol. II dell'edizione di Kroll (1899–1901). Cf. Abbate (2004: LII–LIV).

<sup>45</sup> In realtà Αἰθέρα si trova nel verso precedente, ma per ragioni di sintassi, nella traduzione italiana, è bene porporlo.

<sup>46</sup> Orph. fr. 66 Kern = Procl. *in R.* 2.138, 14–15: Αἰθέρα μὲν Χρόνος οὔτος ἀγήραος, ἀφθιτόμητις / γέιναιτο καὶ μέγα χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα. Efficace, a mio avviso, la resa di πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα proposta da J. Combès (Westerink, Combès 1991: 230, «dont l'immensité s'étend en tout sens»).

<sup>47</sup> Sull'equivalenza tra χάσμα e χάος cf. Simp. *in Ph.* 528, 12–19 (= Arist. *Ph.* 4.1, 208b29–209a2) = Orph. fr. 66b Kern, in cui, *contra* Esiodo che, a dire di Simplicio, aveva fatto del Caos uno spazio (χώρα – Simp. *in Ph.* 528, 13), il Commentatore scrive, sulla base dell'autorità di Orfeo, che il Caos è piuttosto una «enorme voragine» (πελώριον χάσμα, è l'espressione ripresa da Procl. *in R.* 2.138, 15). A tal proposito, rificendosi a una tradizione che senza dubbio risale almeno a Proclo (o che comunque esprime corrispondenze concettuali coerenti con il quadro offerto da Proclo), Simplicio scrive che «successivamente, infatti, all'unico principio di tutte le cose, che Orfeo proclama Tempo in quanto misura dell'origine mitica degli dèi, dice che fuoriuscirono [o anche «procedettero», προελθεῖν] Etere e l'enorme voragine, l'uno causa della processione di aspetto limitato [τῆς περαιοειδοῦς προόδου] degli dèi, l'altra, invece, di quella di aspetto illimitato [τῆς ἀπειροειδοῦς]. E in merito dice così: non c'era alcun limite, non fondo, né alcuna sede [οὐδέ τι πείραρ ὑπῆν, οὐ πυθμῖν, οὐδέ τις ἔδρα]» (Simp. *in Ph.* 528, 15–19). Questa interpretazione simpliciana su Esiodo appare abbastanza riduttiva, dal momento che anche in Esiodo è presente la potente immagine di una «grande voragine» (χάσμα μέγ' – Hes. *Th.* 740) posta al di sopra del Tartaro, che separa il Tartaro stesso dalla superficie della terra, cioè lo sconfinato spazio dell'Ade, dove crescono le radici (ρίζαι – Hes. *Th.* 728), le sorgenti e i confini (πηγαὶ καὶ πείρατα – Hes. *Th.* 738) della terra, del mare, del cielo, del Tartaro stesso e di tutte le cose (Hes. *Th.* 736–739). Più precisamente, il Caos, successivamente al suo stato primordiale (forse Simplicio si riferisce qui a questo stadio del χάος per qualificarlo quale χώρα), continua a sussistere tanto nello spazio ipogeico compreso tra la superficie terrestre e il fondo dell'universo, cioè il Tartaro, tanto in quello compreso fra la terra e il cielo; cf. Cerri (1995: 437–467, e in particolare pp. 449–450). Ad ogni modo, come giudica anche Ricciardelli (2018: 168), il termine χάσμα, nella Teogonia, è alternativo a Χάος.

<sup>48</sup> Cf. Procl. *Theol. Plat.* 3.9.36, 12–15.

<sup>49</sup> Cf. Brisson (1987: 70). Come viene segnalato (Brisson 1987: 71), l'assimilazione di Etere alla Monade e di Caos alla Diade risale, plausibilmente, al maestro Siriano, stando all'attendibilità di quanto riferito da Ermia (*in Phdr.* 138, 11 ss.).

<sup>50</sup> Procl. *Theol. Plat.* 1.28.121, 6–7.

<sup>51</sup> Procl. *in Cra.* 109, 4–5 (= Orph. fr. 68 Kern).

<sup>52</sup> Procl. *in Cra.* 115, 3 (= Orph. fr. 68 Kern).

<sup>53</sup> Procl. *in Cra.* 115, 3–4 (= Orph. fr. 68 Kern).

<sup>54</sup> Procl. *in Cra.* 115,5 (= Orph. fr. 68 Kern).

<sup>55</sup> Cf. anche Westerink, Combès (1991: 230).



intelligibile ciò che più s'approssima alla semplicità originaria dell'Uno.<sup>56</sup> Questo ruolo, precisa Proclo,<sup>57</sup> non può essere rivestito dal Χάος di Esiodo in quanto, come ammette proprio quest'ultimo,<sup>58</sup> esso, pur essendo stato il primissimo essere a fare la sua apparizione, nondimeno «venne ad essere» (γένετο), cioè fu generato.<sup>59</sup> È coerente, dunque, che nella linea di successione Χάος sia posteriore a Χρόνος, «che è causa originaria delle cose in quanto in lui temporalità e causalità coincidono poiché è con il sussistere del tempo che ha luogo la generazione delle realtà esistenti».<sup>60</sup>

Χρόνος, dunque, genera Etere (che appartiene alla dimensione celeste, ed è dunque connesso al cielo),<sup>61</sup> che per Proclo costituisce la sommità dell'intelligibile (mentre Phanês, come si vedrà meglio dopo, che per Proclo, allorquando commenta il *Timeo*, coincide con il concetto di «vivente-in-sé», αὐτοζῶον, costituisce il limite inferiore dell'intelligibile)<sup>62</sup> e Caos, ossia le profondità della terra.<sup>63</sup> Ora, la triade Tempo-Etere-Caos riproduce su un piano mitico, secondo Proclo, la sequenza ipostatica di Uno-prima Enade (limite)–seconda Enade (illimitato). Sicché, combinando (non senza, forse, una certa dose di spregiudicatezza) la su-esposta genealogia mitica con il fr. 70 Kern, tratto dal § 55 del secondo volume dell'edizione Westerink e Combès del *de Principiis* di Damascio, in cui come s'è visto si apprende che l'Uovo venne forgiato da Tempo attraverso Etere, ne segue che l'Uovo è il primo essere (perché le Enadi, cioè Etere e Caos, non sono ancora «essere») e, più precisamente, nei termini del *Filebo*, il primo misto<sup>64</sup> e, più in generale, l'essere di Platone.<sup>65</sup>

Ora, non è cosa affatto scontata assumere gli elementi concettuali contenuti in questa digressione su Proclo quali fonti filologiche del discorso di Damascio nel senso di una derivazione dell'uno dall'altro, e purtuttavia non appare infruttuoso, a mio modo di vede-

<sup>56</sup> Cf. Abbate (2017: pp. 632–633, nn. 676–678).

<sup>57</sup> Procl. *in Cra.* 115, 9–21.

<sup>58</sup> Hes. *Th.* 116.

<sup>59</sup> Cf. Abbate (2017: 66–67, 633, n. 679).

<sup>60</sup> Abbate (2017: 633, n. 679). Chiarissimo, a tal proposito, il passaggio contenuto in Procl. *Theol. Plat.* 1.28.121, 6–9 (τοῖς μὲν γὰρ Ὀρφικοίς καὶ διὰ τοῦτο τὸ πρόωτον αἴτιον <Χρόνος> προσείρηται – καὶ γὰρ αὐτὸ δὲ ἄλλας αἰτίας – ἵνα τὸ κατ' αἰτίαν τῶ κατὰ χρόνον ἦ ταῦτόν), ma anche in *in Ti.* 1.280, 25–26. Sulla corrispondenza tra Χρόνος e l'Uno si veda Brisson (1987: 70). È plausibile, come è stato ipotizzato, che a monte del ruolo importante assegnato a Χρόνος e del contestuale declassamento di Χάος, non ci siano soltanto ragioni di carattere filosofico, bensì anche storico-culturale, quali l'incontro tra l'occidente greco e il mitraismo e, più in generale, l'assorbimento di figure desunte dall'immaginario iranico. Brisson (1985: 37–55, in particolare 45–50), ora in Brisson (1995), con la medesima numerazione di pagine; Scarpi (2002: 632).

<sup>61</sup> Cf. Westerink, Combès (1991: 230).

<sup>62</sup> Chiarissimo, a tal proposito, il passaggio di Procl. *in Cra.* 110, 34–41, in cui peraltro, significativamente, alla linea 110, 37, riprende alcune espressioni (νοητὰ ζῶα περιέχον) da *Ti.* 31a4–5, il lemma a partire dal quale Proclo sviluppa la differenza tra l'Uovo e Phanês all'interno di una discussione relativa al concetto di αὐτοζῶον e di cui ci si occuperà nel paragrafo seguente. Cf. anche Abbate (2017: 627, n. 618).

<sup>63</sup> Che il Caos sia sottostante è confermato anche da Proclo, *in R.* 2.138, 17–18 = Orph., fr. 72 Kern.

<sup>64</sup> Così Westerink, Combès (1991: 230).

<sup>65</sup> In un passo su cui si tornerà dopo, e cioè Procl. *in Ti.* 1.428, 8–9 (cf. *Pl. Ti.* 30c7–d1), viene testualmente asserito, infatti, che l'Uovo orfico e l'essere di Platone sono la stessa cosa.

re, assumere le equivalenze istituite da Proclo come prolegomeni del discorso di Damascio e premesse per una interpretazione di esso.

Anche in Damascio, in effetti, vi è l'identificazione tra Χρόνος e l'Uno; l'Etere, poi, corrisponde all'Uno-Tutto (in termini procliani, alla prima Enade, cioè al limite); a seguire, il Caos corrisponde al Tutto-Uno (in termini procliani, alla seconda Enade, cioè all'illimitato);<sup>66</sup> l'Uovo, infine, corrisponde all'Unificato (in termini procliani, al Misto).<sup>67</sup> Che queste figure trovino tutte, secondo Damascio, una corrispondenza all'interno della processione delle ipostasi, risulta poi chiaro da un altro passaggio del *de Principiis*,<sup>68</sup> in cui si legge che Etere, Caos e l'Uovo formano la prima triade intelligibile. L'Uovo, in particolare, prende il posto dell'essere in assoluto.<sup>69</sup> Le triadi intelligibili, come aveva insegnato Proclo,<sup>70</sup> sono tre. La terza triade è formata da Phanês, Elichepeo e Metis. Meno chiara, in questo gioco di corrispondenza, appare invece la seconda triade intelligibile, in cui i primi due termini sono ignoti e, al terzo termine, compare «l'Uovo concepito e concepitore il dio» (τὸ κούμενον καὶ τὸ κύον ὄν τὸν θεόν),<sup>71</sup> altrimenti detto «bianca Tunica» o «Nuvola» (ἢ τὸν ἀργῆτα χιτῶνα ἢ τὴν νεφέλην),<sup>72</sup> da cui scaturisce Phanês, il primo membro, appunto, della terza triade.<sup>73</sup> L'Uovo, quindi, per un verso è ciò che è concepito (τὸ κούμενον) da Etere e Caos, mentre per un altro verso è ciò che concepisce (τὸ κύον) Phanês. La traduzione in termini speculativi di questa seconda triade viene fornita da Damascio, poco dopo, in *Pr.* 3.160, 8–16, in cui si legge che «forse, però, anche la triade intermedia [*scil.* la seconda triade, intermedia tra la prima e la terza] è da porre nei termini del dio trimorfo [*scil.* della triade divina] ancora in fase di concepimento nell'Uovo»,<sup>74</sup> cioè della triade Phanês-Elichepeo-Metis considerata ancora nello stato embrionale dentro l'Uovo cosmico. In particolare, questa seconda triade, «in relazione all'Uovo è ancora un unificato (κατὰ μὲν τὸ ὄν ἔτι ἡνωμένον), in relazione al dio è ciò che è stato già distinto (κατὰ δὲ τὸν θεὸν ἤδη διακεκριμένον), mentre l'intero, per così dire, «è» ciò che si distingue (τὸ δὲ ὅλον εἰπεῖν, διακρινόμενον)». <sup>75</sup> Damascio applica alla seconda triade, dunque, la dialettica di indistinto-distinto-ciò che si distingue (ἀδιάκριτον-διακεκριμένον-διακρινόμενον) la quale, come è noto, è per Damascio stesso

<sup>66</sup> Cf. Dam. *Pr.* 2.24, 7–9

<sup>67</sup> Cf. Dam. *Pr.* 2.40, 15–16. Sulla corrispondenza, in Damascio, tra la triade orfica di Etere, Caos e Uovo con le Enadi si veda Brisson (1995: 171–172).

<sup>68</sup> Dam. *Pr.* 3.159, 17–160, 16 (= DK I B 12).

<sup>69</sup> Dam. *Pr.* 3.159, 21: ἀντὶ δὲ τοῦ ὄντος ἀπλῶς τὸ ὄν.

<sup>70</sup> Cf. Procl. *Theol. Plat.* 3, cap. 27.

<sup>71</sup> Dam. *Pr.* 3.160, 1–2.

<sup>72</sup> Dam. *Pr.* 3.160, 2. Sulla equivalenza qui istituita tra l'Uovo e la Nuvola si veda Brisson (1995: 174), secondo il quale Damascio farebbe riferimento, implicitamente, alla teologia orfica nella versione offerta da Ieronimo ed Ellanico, nella quale, secondo la lettura offerta da Damascio, Etere e Caos formerebbero una triade assieme a Erebo, qualificato come «nebuloso».

<sup>73</sup> Sulla difficoltà di reperire, in Damascio, le corrispettive personificazioni mitiche della seconda triade intelligibile, cf. Brisson (1995: 173–174).

<sup>74</sup> μήποτε δὲ καὶ τὴν μέσιν τριάδα θετέον κατὰ τὸν τρίμορφον θεὸν ἔτι κούμενον ἐν τῷ ὄν.

<sup>75</sup> Dam. *Pr.* 3.160, 14–16. Su questo passo passo Westerink, Combès (1991: 230). La seconda triade intelligibile appartiene, in Damascio, all'ordine intelligibile-intellettivo; cf. Ahbel-Rappe (2010: 473, n. 53).

un ulteriore modo di leggere e applicare la legge della dialettica triadica di manenza-processione-conversione.<sup>76</sup> Possiamo allora tornare, a questo punto, al passo *de Principiis* relativo all'Uovo.

Ora, il problema in Damascio è comprendere la natura di questo «misto» nel suo rapporto con la suddetta diade, quale tra i due, cioè, bisogna intendere come anteriore. Interpretando questo passo Proclo,<sup>77</sup> forse sulla scorta di Siriano,<sup>78</sup> aveva interpretato la diade limite-illimitato come direttamente discendente dall'Uno, e il μικτόν come la commistione di limite e illimitato (più precisamente: ciò che partecipa di questi due principi), sicché il «misto» di cui parla Platone nel *Filebo* si darebbe *a posteriori* a partire dai due termini della diade. Più precisamente: limite e illimitato costituirebbero due Enadi,<sup>79</sup> mentre il misto non sarebbe un'Enade. D'altra parte, Damascio ritiene invece che il «misto» (cioè l'antecedente, sotto il profilo storico-filosofico, del concetto di Unificato) non risulti dalla combinazione di due principi ad esso anteriori.<sup>80</sup> Esso non sarà da considerarsi nemmeno come essere in senso stretto bensì, piuttosto, come una «manifestazione» (ἐκφανσις)<sup>81</sup> dell'Uno.<sup>82</sup> Il μικτόν-ἡνωμένον sarebbe, assieme all'Uno-Tutto e al Tutto-Uno, esso stesso Enade (ἐνοειδής, cioè che ha la forma di uno ma non è esso

<sup>76</sup> Come preciserò in seguito, anche nella *Theologia Platonica* di Proclo l'ordinamento intelligibile è composto da tre triadi intelligibili, per cui considerato dal punto di vista del prevalere del carattere del limite, esso sarà l'«uno-che-è»; considerato, in secondo luogo, dal punto di vista del prevalere del carattere dell'illimitato, esso sarà «eternità» (o «intero»); considerato, infine, dal punto di vista del prevalere del carattere del misto, esso sarà «vivente intelligibile», o «vivente in-sé». L'Intero (ὅλον) corrisponde, in Proclo, al livello intermedio della realtà intelligibile, ed è quel livello in cui è implicita, anche se non ancora dispiegata, la nozione di molteplicità di parti; a questo stadio prevale il carattere dell'illimitato. Cf. Abbate (2019: LIII). Sulla dialettica della distinzione in Damascio si rimanda a Romano (1998: 164–168). La disposizione delle triadi intelligibili, nondimeno, non è identica in Proclo e Damascio. Sul distanziamento critico di Damascio rispetto a Proclo su quest'ultimo punto si veda Dam. Pr. 3.144, 1–147, 18, cioè l'intero § 119; cf. anche Ahbel-Rappe (2010: 405–406).

<sup>77</sup> Cf. Procl. *Theol. Plat.* 3.9.38, 22–27; 41, 20–22; 42, 23–26. Chiarissime, in particolare, le linee di 42, 12–17, da cui s'evince chiaramente che limite e illimitato trascendono il misto (τοῦ μικτοῦ τὸ πέρασ καὶ ἄπειρον ἐξηρημένον). Il libro III della *Theologia Platonica*, lo si ricordi, è dedicato all'analisi della struttura del mondo intelligibile, che si articola nella triade di Essere-Vita-Intelletto. Vita e Intelletto, a loro volta, dipendono e derivano dall'Essere (Essere che, sia detto qui *en passant*, nell'interpretazione di Proclo coincide con l'εὖν parmenideo). Questa derivazione è illustrata da Proclo proprio a partire da una certa esegesi del *Filebo* (e del *Parmenide*): l'Uno-che-è, cioè la seconda ipotesi del *Parmenide* e la seconda ipostasi neoplatonica viene da Proclo considerato come μικτόν, che a sua volta scaturisce dal principio del limite (πέρας) e da quello dell'illimitato (ἄπειρον). L'Uno-che-è, pertanto, è intrinsecamente composito e articolato al suo interno (sicché, al fine di reperire un fondamento di unità originaria dell'essere stesso, Proclo introdurrà le Enadi come livello intermedio fra l'Uno-in-sé e l'Uno-che-è). Su questi aspetti si rimanda a Van Riel (2000: 15–27); Abbate (2008: 96–98; 2010: 196, 201).

<sup>78</sup> «L'esegesi platonica di Siriano – scrive Abbate (2019: 5, n. V) – viene considerata fondamentale da Proclo in tutta la *Theologia Platonica*».

<sup>79</sup> Sulle Enadi in Proclo si rimanda a Westerink (1978: IX–LXXVIII, LXV) e Guérard (1982: 73–82. Per una serie di utili indicazioni bibliografiche si rimanda anche ad Abbate (2017: 201, n. 54.)

<sup>80</sup> Cf. Dam. Pr. 2.45, 13–51, 15. Su questo aspetto specifico dell'ἡνωμένον si vedano J. Combès, nella sua *Introduction* a Westerink, Combès (1986: LXII); Abbate (2010: 226); Ahbel-Rappe (2010: 18–23, 45).

<sup>81</sup> Cf. Dam. Pr. 2.151, 20 e 3.42, 16. Il termine ha ascendenza plotiniana (cf. Plot. *Enn.* 3.5.9, 16; 3.7.11, 11; 4.3.31, 13; 4.8.5, 33; 5.1.6, 15; 5.3.12, 43).

<sup>82</sup> Per una efficace sintesi di quanto detto cf. Westerink, Combès (1989: 237, 240); Ahbel-Rappe (2010: 191 ss., utili osservazioni sono presenti anche alle pp. 453–459).

stesso uno, uno in sé, αὐτόεν).<sup>83</sup> Si potrebbe dire anche, parafrasando, che Damascio non ha una concezione autopredicativa del concetto di misto, sicché esso non scaturirebbe da una mescolanza, non sarebbe cioè esso stesso misto, bensì sarebbe piuttosto il genere del misto, vale a dire la preconditione di ogni essere misto. Ne segue, in definitiva, che l'Uno argenteo menzionato nelle rapsodie orfiche dispone anch'esso di uno statuto enadico.

Quali sono, è lecito domandarsi, le ragioni profonde che stanno a fondamento di queste precisazioni circa lo statuto (unitario o composito) del μικτόν-ἡνωμένον? Non è facile dare una risposta. Plausibilmente, la questione scaturirebbe dal fatto che Proclo e Damascio intendono in modo diverso il primo principio metafisico. Proclo lo identificava infatti con l'Uno-in-sé e non ammetteva null'altro al di sopra dell'Uno,<sup>84</sup> mentre Damascio pone, anteriormente all'Uno e al di sopra di esso, un Principio assolutamente ineffabile, radicalmente ulteriore rispetto al tutto, «neppure uno» (μηδὲ ἓν),<sup>85</sup> «nulla» (οὐδέν).<sup>86</sup> Se in Proclo è l'Uno-in-sé il fondamento dell'unità dell'Essere, cioè dell'Uno-che-è (il quale è dunque intrinsecamente composito e, sia detto *en passant*, coincide con l'Essere parmenideo), in Damascio invece, essendo il Primo principio assolutamente ineffabile e neppure Uno, si rende necessario, al fine di reperire un fondamento di unità del molteplice, porre al di sotto del Primo principio un che di unitario e non derivato, non composito, originario, unitario ma intrinsecamente e potenzialmente foriero della molteplicità, e cioè l'ἡνωμένον,<sup>87</sup> (corrispondente all'Uno-che-è o Essere-in-sé di Proclo),<sup>88</sup> a sua volta caratterizzato dall'unità a partire dal principio dell'Uno-Tutto, e dal tutto a partire dal principio del Tutto-Uno (Uno-Tutto, Tutto-Uno e Unificato costituiscono, come si è detto, la sequenza dei principi successivi al Principio ineffabile). Ma l'Unificato pre-comprende la molteplicità, in esso la molteplicità non si trova ancora dispiegata, ecco perché non va assolutamente inteso come un che di composito: è μικτόν in quanto possiede le caratteristiche degli altri due principi, l'Uno-Tutto e il Tutto-Uno, ma non è in nessun modo derivante da essi. Viceversa, se il μικτόν-ἡνωμένον non presentasse questi tratti attribuitigli da Damascio, e fosse invece un che di derivato, sarebbe necessario presupporre un principio anteriore ad esso (e intermediario fra di esso e il Principio ineffabile) che presenti siffatte caratteristiche.<sup>89</sup> Detto in altri termini, come è stato già detto, si rischierebbe un *regressus ad infinitum*.<sup>90</sup> Ecco plausibilmente spiegato perché, in definitiva, è decisivo stabilire in certi termini (e non in altri), su un piano esegetico,

<sup>83</sup> Sul fatto che Proclo non intende l'essere, o l'intelligibile, quale Enade, mentre per Damascio, al contrario, esso è Enade a pieno titolo, si veda anche Brisson (1995: 171–172).

<sup>84</sup> Cf., ad esempio, quanto si legge in *Institutio theologica* 20, 30: οὐκέτι τοῦ ἑνὸς ἄλλο ἐπέκεινα.

<sup>85</sup> Dam. *Pr.* 1.5, 20.

<sup>86</sup> Dam. *Pr.* 1.5, 25. Per l'esposizione di Damascio intorno al Primo principio assolutamente irrelato si veda *Pr.* 1.1, 4–26, 8. Si veda almeno Napoli (2008: 129–162, 172–199).

<sup>87</sup> Sull'ἡνωμένον si veda Dam. *Pr.* 2.39, 8–25 e J. Combès, nella sua *Introduction* (Westerink, Combès 1986: LX ss).

<sup>88</sup> Si rimanda, su questo, a Abbate (2010: 161).

<sup>89</sup> «È a questo livello – spiega Romano (1998: 164, n. 98) – [*scil.* al livello dell'Unificato] che i principi raggiungono la concretezza della realtà intelligibile [...] in modo indivisibile».

<sup>90</sup> Cf. Ahbel-Rappe (2010: 19, 183, 196 et al.).

nel *Filebo*, i corretti rapporti di derivazione tra il μικτόν, il πέρας e l'ἄπειρον. Ed ecco per quale motivo interviene, in questa *querelle* procliano-damasciana<sup>91</sup> di natura esegetico/metafisica, il concetto orfico di ὄεον ἀργύφειον. L'Uovo argenteo, in ultima analisi, costituisce la trasposizione metafisica della terza Enade che, assieme alle altre due Enadi, Uno-Tutto e Tutto-Uno, forma la prima triade intelligibile.

Ma affinché Damascio potesse dare un fondamento teologico, *orfico*, a siffatta impostazione sistematica, era necessario richiamare, nel § 55 del secondo volume dell'edizione Westerink e Combès del *de Principiis*, il fr. 70 Kern, in cui si legge che Tempo *fabbricò* (ἔτευξε) l'Uovo argenteo, e glossare il frammento tratto dalle rapsodie intendendolo nel senso che Tempo forgiò un che di artificiale (τι τεχνητόν), ma non il prodotto di una generazione (ἀλλ' οὐ γέννημα).

#### 4. Proclo, *in Ti.* 1.427, 3–430, 18 Diehl: sullo sdoppiamento del «vivente-in-sé» (αὐτοζῶον) in causa occulta (Uovo primigenio) e causa manifesta (Phanès)

In *Theologia Platonica* Proclo afferma che tutta la teologia greca discende dalla dottrina misterica di Orfeo, che questi l'avrebbe trasmessa a Aglaofemo il quale, a sua volta, l'avrebbe tramandata a Pitagora (e Platone, a sua volta, l'avrebbe desunta dagli scritti dei Pitagorici e degli Orfici).<sup>92</sup> Basti questo per perimetrare l'incidenza dell'Orfismo all'interno della costruzione procliana di una tradizione telogica greca e del tentativo, messo da lui sistematicamente in opera, di armonizzare dottrine orfiche e dottrine platoniche.<sup>93</sup>

Ma già al maestro di Proclo, Siriano, la tradizione attribuisce due scritti, *Concordanza tra Orfeo, Pitagora e Platone* (Συμφωνία Ὀρφέως, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος),<sup>94</sup> e un trattato *Sulla teologia di Orfeo* (Εἰς τὴν Ὀρφέως Θεολογίαν), testo ampiamente annotato e assimilato da Proclo (trattato che fu, plausibilmente, anche nella disponibilità di Damascio).<sup>95</sup> Stando al biografo di Proclo, Marino di Neapoli, pare che Siriano avesse preso in considerazione l'ipotesi di destinare un corso proprio all'approfondimento degli scritti orfici.<sup>96</sup> L'autorità di Orfeo presso i neoplatonici, e segnatamente quella dei

<sup>91</sup> È stato ipotizzato che, relativamente alle questioni qui sollevate, dietro la posizione di Proclo potrebbe esservi Siriano, mentre dietro quella di Damascio l'ombra di Giamblico; cf. Napoli (2008: 201 ss.) e Abbate (2010: 226).

<sup>92</sup> Procl. *Theol. Plat.* 1.25, 26–26, 4: ἅπαντα γὰρ ἢ παρ' Ἑλλησι θεολογία τῆς Ὀρφικῆς ἐστὶ μυσταγωγίας ἔκγονος, πρώτου μὲν Πυθαγόρου παρὰ Ἀγλαοφήμου τὰ περὶ θεῶν ὄργια διδαχθέντος, δευτέρου δὲ Πλάτωνος ὑποδεξαμένου τὴν παντελῆ περὶ τούτων ἐπιστήμην ἔκ τε τῶν Πυθαγορείων καὶ τῶν Ὀρφικῶν γραμμάτων. Su questa tradizione cf. Abbate (2019: 1018, n. 63 e 1091, n. 43).

<sup>93</sup> Per la presenza di Orfeo e dell'Orfismo all'interno della *Theologia Platonica* di Proclo si veda Abbate (2019: LXII, CXXX, n. 159 e il relativo indice degli autori e dei passi citati a p. 1183). Per uno sguardo sinottico sullo sterminato numero di loci dell'*in Timaeum* di Proclo che Otto Kern considerò *fontes fragmentorum* orfici si vedano le pp. 371–373 della sua edizione degli *Orphicorum fragmenta*.

<sup>94</sup> Suidas, pi. 2473, 7–8.

<sup>95</sup> Cf. Brisson (1987: 48–53); Scarpi (2002: 632).

<sup>96</sup> Cf. Marin. *Procl.* 26–27, in cui Marino testimonia della nota vicenda secondo la quale Siriano aveva proposto ai suoi due discepoli prediletti, Proclo e Domnino di Larissa, di scegliere quale, fra i poemi orfici e gli

cosiddetti *Discorsi sacri in ventiquattro rapsodie*, risale in ogni caso, come è noto, almeno a Giamblico.<sup>97</sup>

A partire quindi da Giamblico e Siriano, in particolare, ed è questo l'aspetto significativo per noi, si era affermata la tendenza a fornire una interpretazione dei miti, e segnatamente di quelle parti dei miti che implicavano considerazioni relative alle origini del cosmo, in termini di equivalenza e trasponibilità con i concetti della filosofia neoplatonica, nel senso della traducibilità delle divinità – tanto di quelle olimpiche quanto di quelle eponime (o “parlanti”, come ad esempio Tempo, Urano, Terra e via dicendo) –, in concetti prettamente filosofici (Uno, essere, eternità etc.). Sicché venne avviata una concettualizzazione del mito e, specularmente, una trasposizione della concettualità filosofica neoplatonica nei termini delle più remote tradizioni sui miti dell'antica Grecia.<sup>98</sup> Se dunque, come si è detto, assumono una particolare centralità quelle parti dei miti che implicavano considerazioni relative alle origini del cosmo, ecco allora spiegato perché il *Timeo*, in particolare, costituiva il terreno di verifica della fattibilità di questa spregiudicata operazione ermeneutica. Entriamo, dunque, nel merito dell'identificazione operata da Proclo tra l'Uovo orfico e l'essere platonico.

\* \* \*

Proclo (*in Ti.* 1.428, 8–9; cf. *Pl. Ti.* 30c7–d1) asserisce che l'Uovo orfico e l'essere di Platone sono *la stessa cosa* (ταὐτὸν τό τε Πλάτωνος ὄν καὶ τὸ Ὀρφικὸν ὄν). «L'essere di Platone» significa qui l'essere intelligibile, quello che con espressioni equivalenti Proclo chiama altrove «l'essere vero»<sup>99</sup> o, più frequentemente, «l'essere autentico (τὸ ὄντως ὄν)», locuzioni che diverranno correnti, nella scuola di Atene, fino a Damascio e Simplicio, per designare, indifferentemente, la realtà intelligibile di Platone, la seconda ipotesi neoplatonica, l'ambito di realtà individuato dalla seconda ipotesi del *Parmenide* e, infine, l'essere parmenideo. Torniamo ora, però, più in dettaglio, al contesto esegetico del *Timeo* per precisare questa affermazione.

Il passo di riferimento è quello in cui Platone introduce per la prima volta, nel *Timeo*, il celebre concetto di vivente intelligibile, archetipo perfetto ed eterno di tutto il cosmo sensibile, verso il quale si è rivolto il Demiurgo per produrre tutti gli esseri viventi – sia

*Oracoli Caldaici*, avrebbero preferito che il maestro commentasse. Proclo, come è noto, avrebbe optato per gli *Oracoli*, mentre Domnino per gli *Orphica*. Il progetto di Siriano, si sa, non fu mai realizzato, ma l'aneddoto getta una luce importante sul prestigio e l'incidenza che avevano gli scritti orfici presso i neoplatonici ateniesi già al tempo di Siriano.

<sup>97</sup> Brisson (1987: 44). Anche Plotino e Porfirio, come Giamblico, conoscevano e citavano Orfeo ma, a differenza del filosofo di Calcide, non vedevano in lui un precursore di Platone (cf. Brisson 1987: 51). Sui *Discorsi sacri in ventiquattro rapsodie* si veda quanto detto in nota nel paragrafo precedente.

<sup>98</sup> Cf. Brisson (1987); Runia, Share (2008: 12).

<sup>99</sup> Procl. *in Alc.* 281, 12: τὸ τοῦ Πλάτωνος ἀληθὲς ὄν.

gli individui che le specie - che abitano il cosmo sensibile.<sup>100</sup> Il lemma commentato da Proclo recita: «quello [*scil.* ciò di cui fanno parte gli altri viventi, οὗ δ' ἔστιν τὰλλα ζῶα – Pl. *Ti.* 30c5–6, cioè l'insieme dei viventi], appunto, contiene in se stesso, comprendendoli, tutti i viventi intelligibili<sup>101</sup> nel modo in cui questo mondo contiene noi e le altre creature visibili». <sup>102</sup> Hanno una certa rilevanza, ai fini del nostro discorso, le pagine 1.427, 6–431, 9, del relativo commentario di Proclo, pagine nelle quali viene sviluppato il commento al lemma *Ti.* 30c7–d1, dal momento che in esse Proclo stabilisce l'identità tra il concetto platonico di «vivente-in-sé» (αὐτοζῶον) e il Phanès orfico.<sup>103</sup>

Ora, proprio il concetto di vivente intelligibile, o di «vivente-in-sé», a prescindere dalla funzione specifica che ricopre nel *Timeo*, riveste una importanza nel sistema metafisico procliano per come esso verrà poi ripreso nella *Theologia Platonica* (e, più in generale, della filosofia del tardo Neoplatonismo).<sup>104</sup> È necessario, pertanto, fare una breve digressione intorno ad alcune notazioni dottrinali ivi contenute al fine di una migliore comprensione del discorso esegetico ed ermeneutico<sup>105</sup> contenuto in queste pagine dell'*in Timaeum*.

Proclo, a partire da una interpretazione ontologico-teologica del *Sofista* di Platone,<sup>106</sup> suddivide la realtà intelligibile (che viene, nell'ordine, dopo l'Uno e dopo le Enadi di Limite e Illimitato) in tre distinti livelli. Ora, la sommità di questa realtà è occupata dall'Uno-che-è (ἔν ὄν), ovvero l'essere considerato nella sua unità (uniforme in sommo grado, ἐνοειδέστατον – Procl. *Theol. Plat.* 3.14.50, 2), che tuttavia è intimamente connotato da una dualità la quale scaturisce dal fatto che l'Uno-che-è è, per l'appunto, sia uno sia essere. A questo stadio prevale il carattere del *limite*. Al livello intermedio troviamo l'«eternità» o l'Intero (ὄλον), in cui è implicita, anche se non ancora dispiegata, la nozione di molteplicità delle parti. A questo stadio prevale, invece, il carattere dell'*illimitato*. Al terzo livello, infine, troviamo il Tutto (πᾶν), ossia l'essere considerato come insieme

<sup>100</sup> Come Platone chiarirà più avanti (Pl. *Ti.* 39e7–40a2), le specie del mondo sensibile sono state prodotte per somiglianza con quelle del vivente intelligibile, e sono quattro: la stirpe degli Dèi celesti, fatti di fuoco; la stirpe degli uccelli, che si trova nell'aria; quella dei pesci, che vive nell'acqua; quella, infine, degli animali terrestri, che popolano la terra. Le quattro specie corrispondono ai quattro elementi fondamentali.

<sup>101</sup> A differenza dell'edizione di Burnet, Proclo omette πάντα (Pl. *Ti.* 30c8) dopo ζῶα (Pl. *Ti.* 30c7), omissione che non cambia, però, la sostanza del testo.

<sup>102</sup> τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα ἐκείνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὼν ἔχει καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά.

<sup>103</sup> Nella parte restante del commento a *Ti.* 30c7–d1, cioè 1.430, 18–431, 9, Proclo si distende sull'unità e sulla separatezza degli enti intelligibili.

<sup>104</sup> Il discepolo e biografo di Proclo, Marino (*Procl.* 13), ci informa che già a 28 anni Proclo, il quale era diventato diadoco alla Scuola di Atene a 25 anni, aveva composto molte delle sue opere, tra le quali certamente il *Commentario al Timeo* [cf. Abbate (2004: XXV; 2019: XX)] che, stando al biografo Marino (*Procl.* 38), era l'opera che Proclo anteponeva a tutte le altre. È ragionevole collocare l'opera sistematica, la *Theologia Platonica*, successivamente ai lavori esegetici. Entrambe le opere, cioè la *Theol. Plat.* e l'*in Timaeum* sono, come è noto, monche, in quanto furono eseguite per circa la metà in relazione ai rispettivi piani originari; cf. l'*Introduction* in Saffrey, Westerink (1968: LXV ss.) e Reale (1989: 16).

<sup>105</sup> Sull'accezione strettamente tecnica che in questo contesto assegniamo ai concetti di esegesi ed ermeneusi si rinvia a Romano (1985: 37–42, 57–62); Licciardi (2016: Commenti 10, 30 e 31; 2017: 160 e *passim*).

<sup>106</sup> In particolare Pl. *Sph.* 244b–245b. Su questa interpretazione del *Sofista* da parte di Proclo si veda Steel (1992: 51–64).

unitario intrinsecamente composito. A questo stadio prevale, infine, il carattere del *misto*, ed è proprio qui che si colloca il «vivente intelligibile» (o «vivente in-sé»).<sup>107</sup>

Questa triade, a sua volta, viene giudicata da Proclo trasponibile in un'altra triade, quella di Essere-Vita-Intelletto.<sup>108</sup> Sicché, l'Uno-che-è corrisponde alla sommità intelligibile intesa come Essere, l'Intero corrisponde alla Vita e alla Potenza sconfinata degli intelligibili, mentre il Tutto corrisponde all'Intelletto intelligibile,<sup>109</sup> che Proclo riconduce proprio al concetto di vivente intelligibile formulato da Platone nel *Timeo*.<sup>110</sup> Si tratta, come è dato di vedere, di un sistema di corrispondenze analogiche all'interno del quale ogni triade concettuale richiama e si armonizza con le altre.<sup>111</sup> In questa triade, peraltro, si rispecchia un'altra importantissima triade, quella di manenza, processione e conversione, nella misura in cui l'Essere corrisponde alla manenza, la Vita (in quanto dispiegarsi della potenza dell'essere) alla processione, mentre l'Intelletto esprime la conversione e il ricongiungimento all'essere.<sup>112</sup>

Qualche ulteriore considerazione va fatta, poi, sulla triade, discendente dal *Filebo* di Platone, quella di limite-illimitato-misto,<sup>113</sup> poc'anzi evocata a proposito della triade composta da Uno-che-è, Intero e Tutto. Essa svolge, come è noto, una funzione essenziale nella filosofia di Proclo. Come si apprende dalla *Theologia Platonica*, la processione della realtà dall'Uno ai molti si articola, oltre che secondo la dialettica di manenza-

<sup>107</sup> Cf. Procl. *Theol. Plat.* 3, §§ 12–28, Beierwaltes (1990: 137–161) e Abbate (2019: XXXVI, XL, XLVI–XLVII) e l'efficace schema sinottico a p. LIII).

<sup>108</sup> Cf. Procl. *Theol. Plat.* 3.14.49, 12 ss. Sui tre livelli fondamentali della realtà intelligibile cf. *Theol. Plat.* 3.14.50, 1–4. Si ricordi che già Plotino aveva ammesso una articolazione interna della seconda ipostasi in Essere, Vita e Intelletto, ma solo in quanto distinzione concettuale, non intendendo queste come realtà ipostatiche, come invece avviene in Proclo (e, forse, anche Giamblico, a cui per primo si deve, all'interno del Neoplatonismo, la tendenza alla moltiplicazione delle ipostasi – plausibilmente, al fine di dare una giustificazione metafisica al politeismo). Sulla triade Essere-Vita-Intelletto si veda anche Procl. *Inst.* 101.

<sup>109</sup> Dall'Intelletto intelligibile va distinto, nel sistema metafisico procliano, l'Intelletto intellettivo che, contemplando il modello intelligibile, può così dar vita all'attività di generazione del cosmo. Esso corrisponde per Proclo, nel *Timeo*, al Demiurgo, e ha il suo corrispettivo mitologico in Zeus (Ζεύς, infatti, sarebbe «colui in virtù del quale v'è il vivere», δι' ὃν ζῆν, giusta l'etimologia proposta da Platone in *Cratylus* 396b1 e ripresa da Proclo, che ha commentato il *Cratilo*, in *Theol. Plat.* 5.22.81, 3 ss.). Cf. anche Procl. *Theol. Plat.* 5.15.51, 23 ss., su cui vd. Abbate (2019: XCIII–XCIV). La triade Crono-Rea-Zeus, di matrice orfica (e reperibile in parte anche nella *Teogonia* di Esiodo), è la prima triade intellettiva. La seconda è composta dai Cureti, i sacerdoti «implacabili» e «incontaminati», i quali difesero e tutelarono Zeus dal padre Crono quando questi era intenzionato a divorare i suoi figli; a seguire, v'è la monade intellettiva, principio di divisione e di differenziazione. Quest'ultima, congiuntamente alle due triadi, forma l'ebdomade, che esprime la struttura e l'articolazione della realtà intellettiva (Proclo pretende che siffatta struttura ebdomadica della realtà intellettiva sarebbe stata individuata e teorizzata da Platone nel *Parmenide*). Sulla struttura ebdomadica della realtà intellettiva si veda Abbate (2019: XCII–XCVI).

<sup>110</sup> «Tale livello – spiega Abbate (2019: LXXXII) – corrisponde al Tutto intelligibile e al Vivente-in-sé, che contiene le Forme intelligibili». Cf. Abbate (2019: XC).

<sup>111</sup> In *Theol. Plat.* 3.27, Proclo riassume la deduzione delle triadi intelligibili a partire, rispettivamente, dal *Timeo* (di cui aveva discusso in 3, § 17), dal *Parmenide* (di cui aveva discusso in 3, § 24) e dal *Filebo* (di cui aveva discusso in 3, §§ 8–9).

<sup>112</sup> Cf. Reale (1989: 56).

<sup>113</sup> La triade di Essere, Vita e Intelletto si rispecchia anche in questa, dal momento che l'Essere corrisponde al limite, la Vita alla sconfinata potenza dell'illimitato, mentre l'Intelletto, in quanto mediato ricongiungersi all'Essere, corrisponde al misto (cf. *ibid.*).



processione-conversione (descrizione della realtà da un punto di vista dinamico), come una mescolanza, cioè come un un misto (con esplicito riferimento, appunto, al *Filebo*) di limite e illimitato, principi rispettivamente di determinazione e di indeterminazione della realtà,<sup>114</sup> che sono le prime due manifestazioni (sovraessenziali e pre-intelligibili) dell'Uno (descrizione della realtà da un punto di vista statico).<sup>115</sup> L'essere intelligibile stesso, archetipo dal quale dipendono tutti gli enti, è il primo in sommo grado tra i misti, quindi il primo in sommo grado tra gli enti.<sup>116</sup> Damascio, invece, come si è detto, riterrà che il «misto» (l'antecedente del concetto di Unificato) non scaturisce dalla combinazione di due principi anteriori ad esso, cioè limite e illimitato, e che a rigore esso non sarà da considerarsi nemmeno come essere in senso stretto, bensì piuttosto come una «manifestazione» (ἐκφάνσις),<sup>117</sup> dell'Uno, sicché il μικτόν-ήνωμένον sarebbe, assieme all'Uno-Tutto e al Tutto-Uno, esso stesso Enade. Si tratta di una differenza di un certo rilievo, dal momento che Damascio identifica l'Uovo orfico con il μικτόν-ήνωμένον, che è Enade (ένωειδής), non ancora Essere. Proclo, invece, nell'*in Timaeum* pone l'Uovo come equivalente dell'Essere platonico (più precisamente, il limite inferiore dell'intelligibile, cioè il vivente intelligibile, ossia il terzo livello dell'ordinamento intelligibile, che preso complessivamente costituisce la prima manifestazione in senso compiuto dell'Essere). Torneremo dopo su questa differenza tra Proclo e Damascio e sulle sue conseguenze relativamente alla traduzione in termini speculativi dell'immagine orfica dell'Uovo. Torniamo, invece, all'interpretazione procliana del *Timeo*.

Ora, nell'interpretazione di Proclo, il *Timeo* di Platone avrebbe per oggetto l'atto del Demiurgo di plasmare il cosmo, a partire dalla realtà intelligibile, il quale sarebbe metafora dell'attività di Zeus, il terzo dio (successivo, nell'ordine, a Crono e Rea) della prima triade intellettuale.<sup>118</sup> Più precisamente, alla luce della concezione sistematica di Proclo, il Demiurgo realizzerebbe il cosmo a immagine del vivente intelligibile, ossia quel livello di realtà, interna all'ordinamento intelligibile, nella quale prevale il carattere del «misto» e nella quale si trova, in forma ancora non compiutamente dispiegata, la molteplicità delle forme intelligibili.<sup>119</sup> Detto, pertanto, nei termini più concisi possibili: in Proclo αὐτοζῶον è un altro modo per nominare il μικτόν, il che connette il *Timeo* con il *Filebo*.

Torniamo, adesso, all'interpretazione, da parte di Proclo, di *Ti.* 30c7–d1. Il contesto di discorso è relativo al concetto di «vivente-in-sé» (αὐτοζῶον che, come è stato scrit-

<sup>114</sup> Cf. Procl. *Theol.Plat.* 3.7.30, 11–32, 7.

<sup>115</sup> Cf. Procl. *Theol.Plat.* 3.9.34, 21–35, 7. Sul rapporto tra la triade di limite-illimitato-misto e quella di manenza-processione-conversione si veda Reale (1989: 40–42).

<sup>116</sup> Procl. *Theol.Plat.* 3.9.35, 4–5: τὸ πρόωτιστον τῶν μικτῶν πρόωτιστόν ἐστι τῶν ὄντων; *Theol.Plat.* 3.9.36, 20: Οὐσία τοίνυν ἐστὶ νοητὴ τὸ μικτόν.

<sup>117</sup> Per l'impiego di questo termine nel de *Principiis* cf. Dam. *Pr.* 2.151, 20 e 3.42, 16.

<sup>118</sup> Cf. Abbate (2019: LX–LXI).

<sup>119</sup> Cf. Procl. *Theol.Plat.* 3.3, 12–28 e Abbate (2019: XLVI–XLVII). Come si è detto, l'ordinamento intelligibile è composto da tre triadi intelligibili, per cui considerato dal punto di vista del prevalere del carattere del limite, esso sarà «uno-che-è»; considerato, in secondo luogo, dal punto di vista del prevalere del carattere dell'illimitato, esso sarà «eternità» (o «intero»); considerato, infine, dal punto di vista del prevalere del carattere del misto, esso sarà «vivente intelligibile», o «vivente in-sé»; cf. Abbate (2019: LIII).

to<sup>120</sup> sulla scorta di *in Ti.* 1.428,9–10,<sup>121</sup> trova il suo corrispettivo mitologico in Phanês), con relativo confronto delle posizioni di Plotino (3.9.1 e 6.6.8)<sup>122</sup> e di Teodoro di Asine (Test. 13 Deuse),<sup>123</sup> platonico del IV sec. d.C., discepolo di Porfirio e, successivamente, seguace di Giamblico e, con quest'ultimo, esponente eminente della scuola siriana del IV sec. d.C.<sup>124</sup> Prima di esporre la sua posizione, infatti, all'inizio del commento a al lemma di Platone, Proclo fa riferimento proprio a una diatriba interna alla tradizione platonica, fra Plotino e Teodoro, relativamente al concetto di αὐτοζῶον – più precisamente, relativamente alla posizione di superiorità o subalternità di questo rispetto all'Intelletto. A tal proposito Proclo riassume una certa oscillazione o tensione teorica interna alla posizione di Plotino, il quale, da un lato, in *Enneadi* 3.9.[13].1,<sup>125</sup> capitolo relativo a *Timeo* 39e ss., sostiene la superiorità del vivente-in-sé (o vivente intelligibile) sull'Intelletto (τὸ αὐτοζῶον [...] τοῦ νοῦ κρεῖττον – *in Ti.* 1.427, 6–7), mentre dall'altro lato, nel trattato *Sui numeri* (6.6.[34].8), lo pone come inferiore (καταδέεστερον, *in Ti.* 1.427, 8) rispetto all'Intelletto.<sup>126</sup> Teodoro, invece, sostiene che nella disposizione degli intelligibili il vivente-in-sé sia terzo (τὸ τρίτην αὐτὸ τάξις ἔχειν ἐν τοῖς νοητοῖς – *in Ti.* 1.427, 13–14). La posizione di Proclo è di mediazione:<sup>127</sup> bisogna assumere, con Teodoro, che il vivente-in-sé occupa il terzo posto all'interno dell'ordinamento intelligibile; da Plotino, invece, bisogna accogliere il fatto che il vivente-in-sé è inferiore a un Intelletto, ma trascendente rispetto a un altro Intelletto,<sup>128</sup> nel senso esso «rivelandosi a partire dalla vita intelligibile nei pressi del

<sup>120</sup> Cf. Runia, Share (2008: 312–313, n. 596). Sul concetto di αὐτοζῶον; cf. Runia, Share (2008: 30–31).

<sup>121</sup> Procl. *in Ti.* 1.428, 9–10: ὁ Φάνης, κατὰ τὸ αὐτοζῶον τεταγμένος.

<sup>122</sup> Proclo cita Plotino, nell'*in Timaeum*, circa una decina di volte, con un interesse prevalentemente rivolto all'interpretazione proprio di *Enneadi* 3.9.

<sup>123</sup> L'edizione è quella di Deuse (1973).

<sup>124</sup> Sullo sviluppo del platonismo fra III e IV secolo si veda l'efficace sintesi presente in Bonazzi (2015: 114–119). Per una disamina dei commentatori del *Timeo* si vedano Dörrie, Baltus (1993: § 81) e Runia, Share (2008: 9–12, dall'antica Accademia fino al V sec. d.C., cioè fino a Proclo).

<sup>125</sup> Esso, assieme ad un'altra ventina di trattati, fu composto nel decennio 254–263, e cronologicamente si pone immediatamente dopo il 2.4 (sulle due materie) e prima del 2.2 (sul moto celeste). Si tratta di un trattato alquanto eterogeneo (Ἐπισκέψεις διάφοροι, cioè «Considerazioni varie», è il titolo che Porfirio (*Plot.* 24, 77) dà a questo trattato, titolo ripreso in metatesi – Διαφόροι Ἐπισκέψεις – proprio da Proclo (*in Ti.* 1.427, 7), dal momento che, scorrendone rapidamente l'articolazione interna, si nota che esso spazia dall'identità fra intelletto e intelligibile (§ 1) a varie questioni concernenti l'Anima (§§ 2–3 e 5), all'Uno (§§ 4, 7 e 9), all'Intelletto (§§ 6–7) e alle realtà che passano dalla potenza all'atto e a quelle che sono sempre in atto (§ 8). Sulle ragioni di questa eterogeneità e sulle possibili ipotesi di spiegazione si rimanda a Igal (1985 [19992]: 261–262, nn. 2 e 4–6).

<sup>126</sup> Proclo si riferisce al fatto che Plotino concepisce come primo l'Essere, poi l'Intelletto, poi ancora il vivente intelligibile (ὁπότεν λέγει πρῶτον εἶναι τὸ ὄν, εἶτα <τὸν> νοῦν, εἶτα τὸ αὐτοζῶον (Procl. *In Ti.* 1.427, 9–10). Il riferimento testuale preciso, nel testo di Plotino, è 6.6.8, 17–20 (Εἰ δὲ τὸ ὄν πρῶτον δεῖ λαβεῖν πρῶτον ὄν, εἶτα νοῦν, εἶτα τὸ ζῶον – τοῦτο γὰρ ἤδη <πάντα> δοκεῖ <περιέχειν>; cf. Pl. *Ti.* 31a4: τὸ γὰρ περιέχον πάντα] – ὁ δὲ νοῦς δεύτερον – ἐνέργεια γὰρ τῆς οὐσίας – etc.).

<sup>127</sup> «Bisogna prendere, invero, da entrambi, ciò che è vero» (ληπτέον δὲ παρ' ἀμφοῖν τὸ ἀληθές – Procl. *in Ti.* 1.427, 12–13).

<sup>128</sup> Procl. *in Ti.* 1.427, 15: τὸ τινὸς μὲν νοῦ καταδέεστερον εἶναι, τινὸς δὲ ἐπέκεινα.

limite degli intelligibili, produce tutto l’ammontare delle realtà intellettive, sia i viventi ipercosmici sia quelli encosmici».<sup>129</sup>

Nella scansione dell’essere presentata da Proclo nella *Theologia Platonica*, si ricordi, dopo l’ordinamento intelligibile<sup>130</sup> seguono l’ordinamento intelligibile-intellettivo (composto da tre triadi),<sup>131</sup> l’ordinamento intellettivo (composto da una ebdomade),<sup>132</sup> l’ordinamento ipercosmico (composto da quattro triadi),<sup>133</sup> l’ordinamento ipercosmico-encosmico (composto da una dodecade),<sup>134</sup> l’ordinamento encosmico (composto dai cosiddetti «dèi giovani» del *Timeo*, principalmente gli astri)<sup>135</sup> e, ancora a seguire, le realtà sottoposte agli dèi (angeli, demoni, eroi, anime di essere umani, animali, piante ed esseri inanimati).<sup>136</sup> L’αὐτοζῶον costituisce, dunque, una cerniera fra l’intelligibile (νοητόν) e l’intellettivo (νοερόν), ossia i due poli ipostatici nei quali si sdoppia l’Intelletto (νοῦς). «La realtà intelligibile – scrive Abbate – per Proclo non coincide, come invece in Plotino, completamente con l’Intelletto. Quest’ultimo, nella *Theologia Platonica*, risulta, per così dire, “sdoppiato”: da un lato v’è l’Intelletto intelligibile che [...] compare all’ultimo livello dell’ordinamento intelligibile e coincide con il vivente intelligibile; dall’altro lato v’è l’Intelletto universale contemplante, che fa parte della dimensione intellettiva, che ha come oggetto della propria *attività* intellettivo-contemplativa l’intelligibile».<sup>137</sup> Il fatto che Proclo “salvi” su questo aspetto la posizione di Plotino non toglie nulla, naturalmente, a questa importante distinzione dottrinale fra i due filosofi neoplatonici. Stabilita, dunque, la corretta “topologia” dell’αὐτοζῶον, entra in scena, a questo punto, Phanès.

Si legge, in *in Ti.* 1.427, 20–428, 21 che:

[...] anche Orfeo mostra siffatte cose intorno ad esso [*scil.* al vivente-in-sé] nel corso della sua esposizione teologica intorno a Phanès. Il dio per primo [πρῶτος], appunto, porta presso di sé molte teste d’animali [ζῶων κεφαλὰς]<sup>138</sup>

*emettendo muggiti di toro e <ruggiti> di fiero leone*,<sup>139</sup>

<sup>129</sup> Procl. *in Ti.* 1.427, 16–18: πρὸς τῷ πέρατι τῶν νοητῶν ἐκφανέν ἀπὸ τῆς νοητῆς ζωῆς πάντα τὸν ἀριθμὸν ἀπογεννᾷ τῶν νοερῶν τε καὶ ὑπερκοσμίων καὶ ἐγκοσμίων ζῶων.

<sup>130</sup> Cf. Procl. *Theol. Plat.* 3.7–28; *in Prm.* 7. 26, 1–46, 18.

<sup>131</sup> Cf. Procl. *Theol. Plat.* 4; *in Prm.* 6.1089, 17–1134, 12.

<sup>132</sup> Cf. Procl. *Theol. Plat.* 5; *in Prm.* 7.1133, 13–1152, 14.

<sup>133</sup> Cf. Procl. *Theol. Plat.* 6.5–13; *in Prm.* 7.1191, 10–1201, 21.

<sup>134</sup> Cf. Procl. *Theol. Plat.* 6.14–24.

<sup>135</sup> Cf. Procl. *in Ti.* 3.53, 1–199, 12; *in Prm.* 7.1201, 22–1212, 4.

<sup>136</sup> Per un efficace riepilogo sinottico di queste articolazioni si rimanda a Abbate (2019: LIII–LIV).

<sup>137</sup> Abbate (2019: XC).

<sup>138</sup> Phanès, dunque, è il primo ζῶον.

<sup>139</sup> Orph. fr. 79 Kern: <βρίμας ταυρείους ἀφιεῖ<ς> χαροποῦ τε λέοντος>. Il sostantivo βρίμη può significare tanto «muggito» quanto «ruggito», ragion per cui sembra lecito supporre, qui, nel testo greco, una ripetizione sottintesa del termine.

[1.427, 25] e proviene dall'Uovo primigenio, nel quale si trova, allo stato seminale, l'essere vivente; anche Platone, avendolo compreso, denominò vivente-in-sé questo grandissimo dio; infatti, che differenza c'è nel chiamare "Uovo" la causa nascosta e "vivente" ciò che si manifesta [τὸ ἐκφαίνε]¹⁴⁰ a partire da quella? Infatti, che cosa, fra tutte, potrebbe generarsi da un Uovo se non un essere vivente? Quell'Uovo, poi, era discendente di Etere¹⁴¹ e Caos, [1.428, 5] di cui l'uno è stato situato (ἵδρυται)¹⁴² nel limite degli intelligibili, mentre l'altro nell'illimitato; l'uno, infatti, è radice di tutte le cose [ρίζωμα τῶν πάντων],¹⁴³ mentre al di sotto dell'altro non si spalancava alcun limite».¹⁴⁴ Se, dunque, ciò che per primo <discende> da limite e illimitato è ciò che è in modo primario [τὸ πρῶτως ὄν], l'essere di Platone e l'Uovo orfico saranno, allora, la stessa cosa.¹⁴⁵ Se, poi, da questo [scil. dall'Uovo orfico] <discende> Phanês, il quale è stato ordinato secondo il vivente-in-sé,¹⁴⁶ [1.428, 10] bisogna indagare che cosa, secondo Orfeo, corrisponde all'Eternità, che secondo Platone è intermedio tra il vivente-in-sé e l'essere.¹⁴⁷ Ma di questo tratteremo altrove. Ora, invece, riguardo a Phanês, bisogna stabilire in modo più chiaro se costui è il vivente-in-sé, e bisogna dire che il vivente-in-sé non è altra cosa rispetto a Phanês secondo il teologo [scil. secondo Orfeo]; [1.428, 15] se, infatti, per primo e da solo <Phanês> procede dall'Uovo, ciò che secondo quello [scil. Orfeo] rivela il primissimo intelletto intelligibile, e ciò che per primo e da solo procede da un Uovo altro non sarebbe, di necessità, che un vivente, è chiaro che anche il grandissimo Phanês altro non è che il primissimo vivente

¹⁴⁰ È chiaro che Proclo, qui, gioca destramente con l'etimologia comune tra il nome Φάνης e il verbo ἐκφαίνω.

¹⁴¹ Si ricordi che, come abbiamo visto, anche Damascio (*Pr.* 2.55.40, 14–19 Westerink = Orph. fr. 70 Kern), seppur con variazione su tema, pone l'Uovo come discendente di Etere.

¹⁴² L'impiego di questo verbo richiama implicitamente il termine ἔδρα del fr. 66b Kern riportato da Simpli- cio (cf. la nota sotto).

¹⁴³ Questa espressione richiama linguisticamente le quattro «radici di tutte le cose» (πάντων ρίζώματα) di cui aveva parlato Empedocle (DK 31 B 6.2), ma il termine era di uso corrente anche presso i Pitagorici (DK 58 B 15). Per un collegamento tra il contenuto orfico di questo passo di Proclo e le dottrine di Empedocle e dei Pitagorici si veda Bernabé (2002: 220).

¹⁴⁴ Sull'equivalenza tra χάσμα e χάος cf. Simp. *in Ph.* 528, 12–19 (= Arist. *Ph.* 4.1, 208b29–a2) = Orph. fr. 66b Kern, e quanto detto in nota nel paragrafo su Damascio.

Quale sia la natura di questa voragine è spiegata dallo stesso Proclo, *in Ti.* 1.385, 29–386, 8 (= Pl. *Ti.* 30a3–6): «essa [scil. la materia, cf. 385, 28], infatti, è una voragine, in quanto spazio e luogo delle forme [οὔτε δὲ <πεῖρα> οὔτε <πυθμῖν> οὔτε <ἔδρα>], e non c'è per essa né limite, né fondo, né sede, in quanto essa è instabile, illimitata, indeterminata; la si potrebbe ben chiamare oscurità ininterrotta [ἀζηχὲς δὲ αὐτὸ σκοτός], dato che ricevuto la natura informe – cosicché, anche Orfeo, in base a questo ragionamento, fa derivare la materia dalla prima fra tutte le ipostasi degli intelligibili: là, infatti, sono l'oscurità ininterrotta e l'illimitato ed essi sono in modo superiore a ciò che viene di seguito, mentre la materia ha oscurità e illimitato a causa di una mancanza, non secondo una sovrabbondanza di potenza, ma secondo difetto».

¹⁴⁵ Orph. fr. 70 Kern.

¹⁴⁶ *Scil.* il quale corrisponde al vivente-in sé.

¹⁴⁷ È presente qui un richiamo alla tripartizione della realtà intelligibile per come essa viene configurata in Cf. Procl. *Theol. Plat.* 3.12–28, e di cui abbiamo detto sopra.

e, come direbbe anche Platone, il vivente-in-sé. [1.428, 20] Questo, dunque, è stato mostrato. Esaminiamo, adesso, le cose a seguire dopo di questo.

Segue un'analisi relativa, appunto, agli ordini di realtà posteriori al vivente-in-sé, che qui tralasciamo. Riprendiamo il testo, però, poco dopo più di una pagina, all'altezza di un passaggio in cui Proclo torna a parlare del rapporto che il vivente-in-sé-Phanês intrattiene con ciò che gli è immediatamente anteriore, ossia l'Uovo. Si legge, in *in Ti.* 1.429, 26–430, 9: «e perciò il teologo plasma nuovamente un vivente universalissimo, ponendogli sul capo teste di capro, di toro, di leone<sup>148</sup> e di serpente, e <assegnando> a lui per primo, in quanto primo vivente, il sesso maschile e quello femminile:

[1.429, 30] *femmina e genitore il potente dio Erichepeo*,<sup>149</sup> dice il teologo; ad esso, per la prima volta, attribuisce anche le ali;<sup>150</sup> e cosa mai bisogna dire di più? Infatti, se <Phanês> ebbe la processione a partire dall'Uovo primigenio, questo mito rende chiaro anche che egli è in assoluto il primo dei viventi, se è lecito conservare l'analogia; [1.430, 5] come, infatti, l'Uovo precomprende [προείληφεν] la causa seminale del vivente, così l'ordine nascosto [κρύφιος διάκοσμος]<sup>151</sup> abbraccia in modo uniforme [ἐνοειδῶς]<sup>152</sup> ogni intelligibile, e come il vivente possiede in modo già distinto [δηρημένως] quante cose erano nell'Uovo allo stadio seminale [σπερματικῶς], così anche questo dio fa procedere [προάγει] verso la luce [εἰς τὸ ἐμφανές]<sup>153</sup> ciò che, nelle cause prime, è indicibile e ineffabile.

L'Uovo, dunque, cinge, cioè comprende ogni intelligibile ἐνοειδῶς, *enadicamente*, e precomprende (προείληφεν) ciascuno di questi intelligibili σπερματικῶς, *seminalmente*, cioè non ancora al livello dell'essere quale manifesto e dispiegato, bensì ad uno stadio, appunto, seminale. Per giungere a questo livello occorre attendere, poi, Phanês. Tutto questo vuole significare, nella sostanza, che è con Phanês che ha luogo la prima manifestazione in senso pieno dell'essere (giusta, come si è detto, l'etimologia comune tra il nome Φάνης e il verbo ἐκφαίνω) ed è grazie a lui che si creano le condizioni di intelligibilità, a partire dal basso, del mondo intelligibile. La figura di Phanês, infatti,

<sup>148</sup> Cf. supra, Orph. fr. 79 Kern.

<sup>149</sup> Orph. fr. 81 Kern. Per un rapido schizzo sinottico sulla figura di Erichepeo, nome applicabile sia a Protogono sia a Dioniso, si rimanda a Ricciardelli (20123, 1a ediz. Milano 2000: 253). Su Erichepeo in relazione a Protogono cf. Orph. *H.* 6, 4 (*Inno a Protogono*) e 52, 6 (*Inno a Eracle*), mentre su Erichepeo in relazione a Phanês cf. Dam. *Pr.* 3.160, 7 WC (è la sezione in cui il filosofo discute delle rapsodie orfiche) = DK 1 12.26. Per una suggestiva ipotesi di relazione, invece, tra il λόγος di Aristofane contenuto nel Simposio di Platone (Pl. *Smp.* 189e–190b) e alcuni tratti attribuiti nella tradizione orfica a Phanês e a Erichepeo, si veda Colli (2005<sup>1</sup>, 1977<sup>1</sup>: 417–418).

<sup>150</sup> Cf. l'inno orfico a Protogono (Orph. *H.* 6, 2).

<sup>151</sup> Sulla presunta origine caldaica (evocata dall'editore Diehl in app. cr.) di questa espressione, cf. Majercik (Leiden 1989: in particolare la n. 198 delle «Various Chaldean Expressions», ma la provenienza caldaica viene considerata dubbia dallo stesso Majercik) e Runia, Share (2008: 316, n. 312).

<sup>152</sup> In modo, dunque, «enadico».

<sup>153</sup> Proclo, anche in questo caso, gioca destramente con l'etimologia comune tra il nome Φάνης ed ἐμφανής.

ripropone su un piano mitico i rapporti fra diversi livelli di realtà e rappresenta, per così dire, una cinghia di trasmissione tra il mondo intelligibile e i livelli successivi di realtà che rende conoscibili, appunto, gli intelligibili. Più precisamente, lo sguardo che il Demiurgo rivolge al mondo intelligibile per dare luogo al cominciamento delle cose sensibili (Pl. *Ti.* 28c3–29a3) è del tutto equivalente, sotto un profilo simbolico e al contempo filosofico, all'atto di Zeus di ingoiare Phanês, atto che nelle rapsodie orfiche coincide con l'inizio del suo regno. Guardare e inghiottire vengono considerati da Proclo come due modi di appropriarsi di qualcosa.<sup>154</sup>

A seguire, ecco la chiusa del lemma (Procl. *in Ti.* 1.430, 11–18), in cui Proclo spiega questo ruolo specifico di Phanês: «come, infine, questo cosmo abbraccia [περικτικός] tutte le cose visibili, così quello [*scil.* il cosmo intelligibile, cioè il vivente-in-sé] <abbraccia tutte> quelle intelligibili.<sup>155</sup> Il modo dell'abbracciare [τῆς περιοχῆς] è, però, come abbiamo detto,<sup>156</sup> diverso in ciascuno dei due casi, ma nondimeno anche il visibile in sé si riferisce a queste secondo analogia rispetto a quelle <intelligibili>,<sup>157</sup> e, infatti, [430,15] Phanês, che fa risplendere in alto, su quelle, la luce intelligibile [ἐπιλάμπων τὸ νοητὸν φῶς], rende visibili e mostra <come> *manifesti, da nascosti* <che erano>,<sup>158</sup> tutti <gli dèi>,<sup>159</sup> proprio come anche quaggiù tutti i colori, generati attraverso la luce conferiscono ai corpi la prerogativa di essere visibili». Lo stesso Proclo aveva scritto, in modo chiarissimo, diverse pagine prima: «visibili secondo natura,<sup>160</sup> realmente conoscibili e illuminati da una luce divina: tali sono gli intelligibili».<sup>161</sup>

<sup>154</sup> Cf. Procl. *in Ti.* 1.324, 14–19 e Brisson (1987: 73).

<sup>155</sup> È una parafrasi del lemma in esame (Pl. *Ti.* 30c7–d1): «quello [*scil.* ciò di cui fanno parte gli altri viventi, οὗ δ' ἔστιν τᾶλλα ζῶα – Pl. *Ti.* 30c5–6], appunto, contiene in se stesso, comprendendoli, tutti i viventi intelligibili nel modo in cui questo mondo contiene noi e le altre creature visibili».

<sup>156</sup> Cf. Procl. *in Ti.* 1.429, 15–26.

<sup>157</sup> Proclo riprende qui un'analogia presentata poche pagine prima, in 1.426, 27–29.

<sup>158</sup> ἐξ ἀφανῶν φανερούς, Orph. fr. 109 Kern. L'espressione qui estrapolata da Proclo si trova citata, in un estratto più ampio e in contesto diverso, in Herm. *in Phdr.* 154, 26–27 (= Pl. *Phdr.* 247d), ma anche in 148, 24 = Pl. *Phdr.* 247c, seppur in minor estensione, contesti nei quali si parla della generazione, cioè del rendere manifesto ciò che prima era occultato, di Urano e Gea da parte di Phanês o, alternativamente, da Notte. Questa contraddizione è solo apparente, si può sciogliere in due modi: o intendendo che Urano e Gea vengono generati da Notte e, indirettamente, da Phanês, nella misura in cui Notte viene generata da Phanês, come si evince dai due passi di Ermia e dallo stesso Proclo, *in Ti.* 1.450, 22–26 (= Pl. *Ti.* 31a4–5), in cui si legge che Phanês «fa procedere le Notti» (παράγει δὲ τὰς <Νύκτας> – Procl. *in Ti.* 1.450, 25; la linea precedente è accolta come frammento orfico 81 Kern); oppure, in alternativa, intendendo, come viene suggerito dallo stesso Proclo, *in Ti.* 1.450, 22 ss. = Orph. fr. 98 Kern, che Urano e Gea scaturiscono dall'unione incestuosa di Phanês e sua figlia, la terza delle Notti.

<sup>159</sup> Cf. Runia, Share (2008: 316, n. 316).

<sup>160</sup> In questo contesto il concetto di visibile e conoscibile «secondo natura», κατὰ φύσιν, è contrapposto a quello di visibile e conoscibile «rispetto a noi», πρὸς ἡμᾶς (cf. τὰ μὲν ἔστι πρὸς ἡμᾶς ὁρατά, τὰ δὲ κατὰ φύσιν – Procl. *in Ti.* 1.400, 7–8). È una chiara variazione su tema, in chiave platonizzante, della distinzione aristotelica di *Ph.* 1.1, 184a16–18.

<sup>161</sup> Procl. *in Ti.* 1.410, 9–11: τὰ δὲ κατὰ φύσιν ὁρατὰ ὄντως γνωστὰ καὶ τῷ θεῷ φωτὶ καταλαμπόμενα τοιαῦτα δὲ τὰ νοητὰ ἔστι (= Pl. *Ti.* 30b1–3).

## 5. Epilogo

In conclusione, sembra ragionevole asserire che Proclo e Damascio, congiuntamente al fugace riferimento in Simplicio, offrono una lettura sostanzialmente unitaria e convergente relativamente all'incastonamento dell'Uovo orfico all'interno della processione ipostatica neoplatonica. Anche Proclo così come Damascio, infatti, conferisce all'Uovo uno statuto enadico, e purtuttavia tra i due filosofi permane sullo sfondo una differenza d'un certo rilievo. In Proclo, infatti, abbiamo letto che «se [...] ciò che per primo <discende> da limite e illimitato è ciò che è in modo primario [τὸ πρῶτως ὄν], l'essere di Platone e l'Uovo orfico saranno, allora, la stessa cosa» (*in Ti.* 1.428,7–9). L'Uovo, dunque, è l'essere in senso primario. In Damascio, invece, si è visto che il Misto-Unificato, con cui si identifica l'Uovo, non scaturisce dalla combinazione dei due principi ad esso anteriori, il limite e l'illimitato, e a rigore non sarà da considerarsi nemmeno come essere in senso stretto, bensì, piuttosto, come una «manifestazione» (ἐκφανσις) dell'Uno, sicché il ruolo dell'Uovo, al contempo «concepito e concepente il dio» (τὸ κρούμενον καὶ τὸ κύον ᾧὸν τὸν θεὸν – *Dam. Pr.* 3.160, 1–2), rimane fundamentalmente ambiguo.<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> Non a caso, infatti, appare poco chiara, in Damascio, come si è visto e come ha sottolineato Brisson, la traduzione in termini orfici della seconda triade intelligibile, quella nella quale fa la sua comparsa l'Uovo.

## BIBLIOGRAFIA

- ABBATE, M. (cur.), 2004, *Proclo. Commento alla Repubblica di Platone*, Milano.
- ABBATE, M. (cur.), 2017, *Commento al Cratilo di Platone*, Firenze–Milano.
- ABBATE, M. (cur.), 2019, *Proclo, Teologia Platonica*, Firenze–Milano.
- 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.
- AHBEL-RAPPE, S. (transl.), 2010, *Damascius' Problems & Solutions Concerning First Principles*, New York.
- BEIERWALTES, W., 1990<sup>2</sup>, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Milano.
- BERNABÉ, A., 2002, "Orphisme et Présocratiques: bilan et perspectives d'un dialogue complexe", in: A. Laks, C. Louquet (ed.), *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique? What is Presocratic Philosophy?*, Lille, pp. 205–247.
- BONAZZI, M., 2015, *Il platonismo*, Torino.
- BRISSON, L., 1985, "La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens", in: D. Tiffeneau (ed.), *Mythes et représentation du temps*, Paris, pp. 37–55.
- BRISSON, L., 1987, "Proclus et l'Orphisme, dans Proclus. Lecteur et interprète des anciens", in: J. Pépin, H. D. Saffrey, *Actes du Colloque international du CNRS, Paris (2–4 octobre 1985)*, Paris, pp. 47–51.
- BRISSON, L., 1995, "Damascius et l'Orphisme", in: L. Brisson, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot, pp. 157–209.
- BRISSON, L., 2008, "El lugar, la función y la significación del orfismo en el neoplatonismo", in: A. Bernabé, F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid, pp. 1491–1516.
- CERRI, G., 1995, "Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo e Parmenide", *La Parola del passato* 280, pp. 437–467.
- COLLI, G., 2005<sup>4</sup> (1977<sup>1</sup>), *La sapienza greca*, vol. I: *Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Milano.
- DALSGAARD LARSEN, B., 1972a, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe* Aarhus
- DALSGAARD LARSEN, B., 1972b, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe. Appendice: Testimonia et fragmenta exegetica*, Aarhus.
- DEUSE, W., 1973, *Theodorus von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar*, Wiesbaden.
- DILLON, J. M. (ed.), 1973, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden.
- DÖRRIE, H., BALTES, M., 1993, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung*, Vol. III: *Der Platonismus im 2. Und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73–100: Text, Übersetzung, Kommentar*, Stuttgart–Bad Cannstatt.
- GIANNANTONI, G. (cur.), 1979, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, vol. I, Bari.
- GUÉRARD, C., 1982, "La théorie des hénades et la mystique de Proclus", *Dyonisius* 6, pp. 73–82.
- HERRERO DE JÁUREGUI, M., 2010, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin–New York.
- IGAL, J., 1985 (1999<sup>2</sup>), *Plotino, Enéadas III–IV*, Madrid.
- KERN, O. (coll.), 1922, *Orphicorum fragmenta*, Berolini.
- KROLL, W. (ed.), 1899–1901, *Proclus, in Platonis Rempublicam commentarii*, vol. I–II, Leipzig.
- LICCIARDI, I. A., 2016, *Parmenide tràdito, Parmenide tradito nel Commentario di Simplicio alla Fisica di Aristotele*, Sankt Augustin.
- LICCIARDI, I. A., 2017, *Critica dell'apparente e critica apparente. Simplicio interprete di Parmenide nel Commentario al de Caelo di Aristotele*, Sankt Augustin.



- LICCIARDI, I. A.**, 2019, "Sull'attribuzione e sull'utilità dell'argomento eleatico della dicotomia: Simplicio, in *Phys.* 138, 3–141, 11 contro Alessandro e Porfirio", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 111, pp. 317–330.
- MAJERCIK, R.**, 1989, *The Chaldean Oracles. Text, Translation and Commentary*, Leiden.
- MIHAI, A.**, 2014, "Comparatism in the Neoplatonic Pantheon of Late Antiquity: Damascius, *De Princ.* III 159.6–167.25", *Numen* 61, pp. 457–483.
- NAPOLI, V.**, 2008, 'Ελέκεινα τοῦ ἐνόç. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio, Catania–Palermo.
- REALE, G.**, 1989, *Introduzione a Proclo*, Roma–Bari.
- RICCIARDELLI, G.** (trad.), 2012<sup>3</sup>, *Inni Orfici*, Milano (1<sup>a</sup> ediz. Milano 2000).
- RICCIARDELLI, G.** (trad.), 2018, Esiodo, *Teogonia*, Milano.
- ROMANO, F.**, 1985, *Porfirio e la fisica aristotelica*, Catania (In appendice la traduzione dei frammenti e delle testimonianze del *Commentario alla Fisica*).
- ROMANO, F.**, 1998, *Il neoplatonismo*, Roma.
- RUNIA, D. T., SHARE, M.** (ed.), 2008, Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, vol. II, Book 2: *Proclus on the causes of the Cosmos and its Creation*, Cambridge–New York.
- SAFFREY H. D., WESTERINK L. G.**, 1968, Proclus, *Théologie platonicienne*, vol. I, Paris.
- SCARPI, P.** (cur.), 2002, *Le religioni dei Misteri*, vol. I: *Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Milano.
- STEEL, C.**, 1992, "Le *Sophiste* comme texte théologique dans l'interprétation de Proclus", in: E. P. BOS, P. A. MEIJER (eds.), *On Proclus & his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden–New York–Köln, pp. 51–64.
- VAN RIEL, G.**, 2000, "Ontologie et théologie. Le 'Philebe' dans le troisième livre de la *Théologie Platonicienne* de Proclus", in: A. P. H. SEGONDS, C. STEEL (EDS.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven–Paris, pp. 15–27.
- WESTERINK, L. G.** (ed.), **COMBÈS, J.** (trad.), 1986, Damascius, *Traité des Premiers Principes*, vol. I: *De l'ineffable et de l'un*, Paris.
- WESTERINK, L. G.** (ed.), **COMBÈS, J.** (trad.), 1989, Damascius, *Traité des Premiers Principes*, vol. II: *De la triade et de l'unifié*, Paris.
- WESTERINK, L. G.** (ed.), **COMBÈS, J.** (trad.), 1991, Damascius. *Traité des Premiers Principes*, vol. III: *De la procession*, Paris
- WESTERINK, L. G.**, 1959, *Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olimpiodorus*, Amsterdam (rist. 1982).
- WESTERINK, L. G.**, 1978, Proclus, *Théologie platonicienne*, vol. III, Paris.

IVAN ADRIANO  
LICCIARDI  
/ University of Catania, Italy /  
licciardiivan@virgilio.it

**Parmenides and the Silver Egg of the Orphics in Simplicius,  
Damascius and Proclus**

When commenting on Aristotle *Ph.* 1.3, 187a1, Simplicius *in Ph.* 1.3, 146, 29–147,2 establishes an equivalence between the shining «silver egg» (ᾠεον ἀργύφειον) of Orpheus (fr. 70 Kern) and the Parmenidean being or, rather, one of the determinations with which Parmenides, in the section of his Poem devoted to the so-called Way of Truth, indicates the ἐόν, i.e., «resembling the mass of a well-rounded sphere» (εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι – DK 28 B 8.43). The equivalence established here is found in the great digression about Parmenides (*in Ph.* 142, 28–148, 24), where Simplicius puts forward an interpretation of Parmenides that identifies the Parmenidean being-one (τὸ ἐν ὄν) with the intelligible (τὸ νοητόν), which, in another passages of the same commentary, is also qualified with the metaphysical concept of “unified” (τὸ ἡνωμένον) that is taken from Damascius. The aim of the present paper is to trace back the Neo-Platonic assumptions of this identification. In particular, we will focus on Damascius *Pr.* 2.55.40, 14–19 and 3.123.160, 1–3 Westerink, since these passages contain insights into the Orphic theology that is referred to as “usual”, “common” or “rhapsodic”, as well as a contextual “translation” of various Orphic concepts (e.g. ᾠεον ἀργύφειον) in terms of Neo-Platonic metaphysics. The metaphysical transposition of the mythical image of the silver egg goes back, however, to Proclus (*in Ti.* 1.428, 8–9), who assumes the identity between Plato’s being (“being in the primary sense”, τὸ πρῶτως [...] ὄν) and the Orphic egg (ταῦτόν τό τε Πλάτωνος ὄν καὶ τὸ Ὀρφικὸν ᾠόν). One cannot, at the same time, exclude *a priori* the possibility that the Orphic motif of the silver egg circulated in the Magna Graecia of Parmenides already from at least the 6th century BC. It is possible, as Colli hypothesised, that already Ibycus (who certainly knew Orpheus, fr. 25 Page) betrays a certain knowledge of it in fr. 4.4–5 Page, where we find the expression ἐν ᾠέωι ἀργυρέωι. This article demonstrates that Proclus and Damascius embedded the Orphic concept of ᾠεον ἀργύφειον into their Neo-Platonic metaphysics by showing its potential for speculative order.

KEY WORDS

Egg, Orphism, Parmenides, Proclus, Damascius, Simplicius.